آمال قرامي

الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية

دراسة جندرية



المدار الإسلامي

الاختلاف

في الثقافة العربية الإسلامية

«دراسة جندرية»

الاختلاف

في الثقافة العربية الإسلامية

«دراسة جندرية»

آمال قرامي

دار المدار الإسلامي

الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية

آمال قرامي

الطبعة الأولى

آذار/مارس/الربيع 2007 إفرنجي

موضوع الكتاب دراسات جندرية

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 17 × 24 سم

التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك **ISBN** 9959-29-318-1

(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2005/6707

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف 04 03 75 1 961 +   **خليوي** 39 39 93 3 961 +

05 03 75 1 961 +   **فاكس** 07 03 75 1 961 +

ص.ب. 96-11 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 +   **نقال** 463 45 21 91 218 +

بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**

تقديم

الجندر، وما أدراك ما الجندر! كلمة يتداولها، منذ بضعة عقود فقط، عدد من المطّلعين على الدراسات الإناسية في المجال الأنقلوسكسوني، وكُتِبَت في تعريف القرّاء العرب بمحتواها فصول متفرّقة وكُتُبٌ قليلة هي أقرب إلى التبسيط والحرص على تعميم المعرفة الحديثة منها إلى البحوث المبتكرة. ولو رمتَ تحديداً لِما تقوم عليه الدراسات الجندرية لأمكنك تلخيصه في أنَّ المجتمع هو الذي يشكِّل الاختلاف بين الذكورة والأنوثة أكثر من أيّ عامل آخر، بكل ما يترتب على هذا التشكيل من مظاهر الاختلاف الأخرى بحسب السنّ والانتماء العقدي، والغنى والفقر، والحرية والعبودية، وما إليها من الفروق بين البشر قديماً وحديثاً.

وليس هذا الإقرار بأنَّ للمجتمع دوراً أساسياً في تكييف الاختلاف بالأمر الهيّن، فهو نقيض ما انبنت عليه كلّ الآراء الشائعة في شأن الفروق بين الرجال والنساء؛ إذ تعتبر الذهنية التقليدية تفضيل جنس على آخر من فعل الطبيعة وأصل الخلقة، وتجسيماً للإرادة الإلهية، وضماناً لتوازن المجتمع وحسن سيره، لا أثراً من آثار الثقافة وإفرازاً لأنماط من الاقتصاد والاجتماع والسياسة في ظروف معيَّنة، وتبنى على الفروق الفيزيولوجية نتائج لا صلة لها بها، سواء تعلَّقت بالتربية والتنشئة، أو بالأدوار الاجتماعية، أو بالنظرة إلى قيمة كلّ من الجنسين أخلاقياً ودينياً.

كانت الأستاذة آمال قرامي بصدد إعداد رسالتها لنيل دكتوراه الدولة عن مظاهر التمييز في الحضارة العربية الإسلامية، عندما اطّلعت على الدراسات

الجندرية الرائجة في الجامعات الغربية، والأمريكية منها على وجه أخصّ، وأفادت من مناهجها، ففتحت لها هذه الدراسات آفاقاً رحبة في البحث وأبواباً تلجّ منها إلى أعماق تلك المظاهر، وتتبيّن خصائصها، وتتفهّم أبعادها ودلالاتها.

وغير خاف أنَّ الدارسين للجندر في الغرب ينطلقون لا محالة من أسّ نظريّ عامّ، ولكنَّهم لا يستطيعون الفكاك عند التطبيق من التأثّر بظروفهم المجتمعية الخصوصية، ممَّا يفرض على الباحث العربي قدراً لا يستهان به من اليقظة الفكرية حتَّى لا يُسقط بطريقة آلية فجَّة ما هو خاص بمجتمعات أخرى على مجتمعه هو، فلا يحتفظ إذن إلا بما هو كوني في النظريات الجندرية، ويُحسن في المقام الأوَّل استقراء النصوص، واستنطاق ما لعلَّها لا تبوح به إلا تلميحاً أو عن غير قصد.

ولئن كانت باحثتنا تتمتَّع بحسّ نقدي برهنت عليه في أعمالها السابقة، وعَصَمها من الوقوع في فخّ الإسقاط، فإنَّ الصعوبة الكبرى التي اعترضتها تتمثَّل في أنَّ المادَّة التي كان عليها اعتمادها ليست مجموعة في مصدر واحد أو في صنف واحد من الكتب، بل هي مبثوثة متناثرة في مصنّفات لا يربط بينها رابط، ولا يجمع بين أصحابها علم من العلوم أو فنّ من الفنون. وقد حتّم عليها ذلك الرجوعَ إلى أنواع من الكُتب بعيدة عن بعضها البعض في محتواها: كُتب التاريخ وكتب الطب وكتب النساء وكتب الأدب وكتب الباه وكتب التفسير وكتب اللغة، علاوة على كتب الحديث والفقه والفتاوى والحسبة والرحلة والفلسفة والأمثال. وفي كلّ كتاب منها قد لا تعثر إلا على معلومة بسيطة، يتعيَّن وضعها في سياقها، وتوظيفها بحسب منطق العمل ومنهجه.

وقد نجحت آمال قرامي في عدم إشعار قارئها بأنَّها تمتح من عيون تختلف في كلّ شيء أو تكاد: في أساليب عرضها، وفي أغراضها، وفي شخصية أصحابها، فجاء عملها متكاملاً يحمل بصمات صاحبته الواضحة، ومتدرّجاً يؤدّي كلّ عنصر من عناصره إلى ما يليه، وتتضافر نتائجه على دعم الأطروحة المركزية التي تؤول إليها التفاصيل والتحاليل برفق وتؤدة. وإن دلَّ هذا التمكُّن على شيء فإنَّما يدلّ على ثقافة متينة تجمع بين المعرفة الدقيقة والواسعة بالإنتاج العربي القديم، والاطّلاع المباشر على أهمّ ما في الإنتاج الفكري الغربي الحديث

والمعاصر، وكلاهما بحر زاخر لا يسلم من أمواجه المتلاطمة إلا الملاّحون المهرة من أمثالها. كما يدلّ على أنّها متمثّلة التمثّل الصحيح لهذا الإنتاج وذاك، رغم ما يفصل بينهما من حدود الزمان والمكان واللغة والعقلية وغيرها.

ولا بدّ من الإشارة كذلك إلى صعوبة إضافية تعترض كلّ من يدرس الإناسة التاريخية، ذلك أنّ حقل الإناسة في العادة هو المجتمعات التي يمكن معاينتها وتتبّع ميزاتها عن طريق الاختبار والمقارنة. وليس ذلك بداهة شأن المجتمعات في فترة أو فترات تاريخية معيّنة، لا سيما وأنّ الإخباريين والمؤرّخين لم يكونوا يهتمّون بالحياة اليومية وبمشاغل الناس العاديين، بل كان شغلهم الشاغل أخبار الدول والعظماء والخارجين عن المألوف عموماً. ولذا كان البحث في طرق عيش عامّة الناس وقِيَمهم وسلوكهم مغامرة حقيقية، وكان محكوماً على الباحثة وهي ترسم الخطوط العريضة لمظاهر الاختلاف أن تُبقي في الظل العديد من المظاهر التي سكتت عنها النصوص ولم تُولِها أيّة عناية.

وقد كان من الممكن الاقتصار على مظاهر الاختلاف بين الرجال والنساء في سنّ الشباب والكهولة فقط، فهذه الفترة الأطول في عمر الإنسان هي التي تتوفّر عنها المعطيات أكثر ممّا تتوفر عن الصبيّ، ذكراً كان أو أنثى، وعن سنّ المراهقة، وعن الشيخ والعجوز، ولكنّ الباحثة أبت إلا أن تشمل دراستها كلّ المراحل التي يمرّ بها الكائن البشري، منذ يكون جنيناً في بطن أمّه إلى حين وفاته. وبذلك كانت حصيلة المعلومات التي جمعتها وحلّلتها شاملة تسمح برسم صورة متكاملة العناصر وأقرب ما تكون إلى الواقع الذي كان يعيشه الناس في تاريخنا.

إلا أنّ جمع المادّة وترتيبها وتحليلها، على ما في ذلك من عسر وما تطلّبه من مجهود، ليس وحده كفيلاً بالارتقاء بالعمل الأكاديمي إلى المستوى المأمول، ولذا سعت الباحثة إلى استخلاص القوانين العامّة التي تحكم مختلف المظاهر الملاحَظة، فاستنتجت بالخصوص أنّ الاختلاف ـ بما هو صناعة بشرية ـ في الحضارة العربية الإسلامية، يُردّ إلى ثلاثة قوانين أساسية، هي التراتبية التي تقوم عليها سائر العلاقات بين الأصناف الاجتماعية، وثنائيتا الحَجب والكشف من ناحية، والطهر والنجاسة من ناحية ثانية. وبذلك يُتاح تفسير كلّ جزئيّة من جزئيات

السلوك، وبدون هذا التفسير تبقى المعطيات المجموعة ركاماً من المعلومات ذات الصبغة الفلكلورية، لا يربط بينها رابط، ولا يعرف من يروم اليوم تغييرها على أسس جديدة كيف يتناولها، ومن أيّ زاوية يرتقي بها إلى ما يطابق قيم الحداثة.

وسيلمس القارىء للكتاب الذي بين يديه مدى طرافة هذا العمل وقيمته، ولا شكّ أنّه سيستفيد مثلما استفدنا من الطرح الجندري لقضية الاختلاف. وليس لنا فيما يخصّنا اعتراض مبدئي على هذا الطرح أو على غيره من المقاربات الجديدة، بل بالعكس نحن نشجّعها ونباركها. احترازنا الوحيد ينبع من هاجس لم ينفكّ يشغلنا، وهو ضرورة تجاوز التفسيرات الأحادية التي يطغى فيها عامل رئيس على ما سواه من العوامل. لقد مضى زمن ليس بالبعيد كانت فيه كلّ الظواهر تفسّر على أساس العامل الاقتصادي، وتنتشر في أيامنا هذه التفسيراتُ التي لا نبالغ في نعتها بالثقافوية، نظراً إلى تغليبها للعامل الثقافي على العوامل الأخرى.

ونحن مدركون تمام الإدراك لما في هذا التعدد في زوايا النظر من صعوبة تكاد ترقى إلى درجة الاستحالة أحياناً. كما نحن مقتنعون عميق الاقتناع بأنّ تضافر الاختصاصات في دراسة قضية من القضايا مرحلة لاحقة لمرحلة الدراسات المفردة التي تركّز على بعد من الأبعاد وتعمّق الحفر في ثناياه. وإنّ ما أنجزته آمال قرامي ليندرج في هذا النطاق، وما نخاله إلا إسهاماً ثرياً ممتعاً في آن، نحن سعيدون بتقديمه إلى القرّاء بعد أن سعدنا بالإشراف عليه، وننتظر من آمال مزيد العطاء وإغناء المكتبة العربية بأمثال هذه الدراسة غناءً فكرياً ناضجاً شهياً.

عبد المجيد الشرفي

المقدمة

الاختلاف هو الأصل في يقظة الوعي وتجدّد الفكر وتطور الحياة. نلمح آياته من حولنا: اختلاف الألسنة والألوان، اختلاف الشعوب والقبائل، اختلاف الليل والنهار، اختلاف الذكر والأنثى، اختلاف المسلم وغير المسلم، اختلاف الغنيّ المترف والفقير الكادح، اختلاف أهل الوبر وأهل المدر إلى غير ذلك من صور الاختلاف.

تتدبّر ظاهرة الاختلاف وتحاول تفكيك المنطق الذي يحكمها، فتتبيّن أنّ الاختلاف يولّد المعاني ويخلق الدلالات ويضفي على الوجود معنى. فلو لم تختلف ألوان الناس وألسنتهم ومعتقداتهم وثقافاتهم، لانتفت الغرابة والدهشة ولَمَا كان ثمّة إمكان للتعارف والتحاور. ولو لم تختلف العقول والذوات والآراء، لانعدمت الدلالة ومات المعنى ولسيطر الفراغ. ولو لم تختلف الذكورة عن الأنوثة لمات الشوق وسيطر الخواء وعمّ الفناء. فالاختلاف إذن سبيل إلى التعارف والتجدّد ووسيلة إلى بلوغ التطوّر والثراء وهو أداة للمعرفة وشرط الحياة.

ننظر إلى الحياة فنتصوّرها سلسلة متواصلة تنطلق مع الولادة وتنتهي مع الموت. وما الشخص إلاّ حلقة في سلسلة، إذ لا معنى له بذاته إنّما معناه بالآخرين فهو مندرج في بنية اجتماعية تماسكت حلقاتها وانتظمت. ولكن هل كانت الحلقات مصفوفة جنبا إلى جنب كأسنان المشط أو كحبّات العقد أم إنّها تجاورت وتفاعلت وفق منطق الوصل والفصل، التابع والمتبوع، الأصل

والفرع؟ فالاجتماع له هيكلة داخلية خاصة وهو مجال للتنافس ومحل للشقاق وساحة للصراع والعنف. ووجود مجتمع يتماثل أبناؤه تماثلا مطلقا ضرب من المحال.

ودرءا للانشقاق سعى المجتمع إلى توحيد المنقسم والتأليف بين المختلف، فكانت السياسة والتدبير. والتدبير لا يمكن أن يكون دون ترتيب: ترتيب الأفراد مراتب يرأس بعضها بعضا ويخدم بعضها بعضا، وما الترتيب إلا نظام، والنظام أوامر ملزمة وقانون، أي سلطة وهيمنة. إنّ السلطة جوهر الاجتماع وبنية النظام وقانون للتبادل ومبدأ للتمييز والتفاضل، وذلك بصرف النظر عن طبيعتها وكيفية اشتغالها وأشكال ظهورها، سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، ظاهرة أو خفية، واقعية أو رمزية.

وانطلاقا من ذلك فإنّ البحث في ظاهرة الاختلاف هو بحث في طريقة تشكّل السلطة: سلطة المعرفة وسلطة الثقافة وسلطة الجماعة وسلطة النظام، وهو محاولة لتحليل الأنساق والبنى للوقوف على طرق التبادل والتفاعل بين الأفراد. كما أنّ تفكيك ظاهرة الاختلاف هو سعي إلى فهم الأنا في علاقتها بالآخر وبالغيرية. وما طرح سؤال الاختلاف إلاّ تعبير عن الحاجة إلى تجاوز منطق الثنائيات الصارم ونسق التصنيفات القائم على العنف.

انشغل الدارسون المحدثون بموضوع الاختلاف[1] وخصّوه بنظريات وأبحاث متعدّدة الاتجاهات. فأكّدت الدراسات البنيوية وما بعد البنيوية أنّ الاختلاف الديني والعرقي واللوني و«الجنسي» والمذهبي وغيرها من صور الاختلاف ليست ظواهر معزولة بعضها عن بعض، بل هي وليدة البنية الثقافية والأيديولوجيا والسياق التاريخي الاجتماعي. واهتمت دراسات ما بعد البنيوية أكثر من غيرها بتحديد البنية الثقافية معتمدة في ذلك الأبحاث التي أتت بها التاريخية الجديدة، وخاصّة أعمال ميشال فوكو Michel Foucault. واعتبر المنضوون تحت هذا الاتجاه أنّ الاختلاف بين الجنسين[2] Sexual difference والاختلاف العُمري يمثّلان أهمّ أنواع الاختلاف نظراً إلى ارتباطهما الوثيق بواقع الحياة اليومية وتأثيرهما في نسيج العلاقات التبادلية. وأفادت الدراسات الأنتربولوجية التاريخية والدراسات النسائية Women's studies والدراسات

الجندرية Gender studies من هذه الأبحاث وارتأت تفكيك البنية الثقافية للتوصل إلى فهم ظاهرة الاختلاف.

لئن ألحّت المجتمعات على أهميّة الوحدة والتكتّل والانسجام والتجانس في مختلف المجالات: في اللغة والدين ومنظومة القيم والسلوك والتصوّرات وغيرها من العناصر التي تشكّل الثقافة وتُبين عن المطامح التي تسمو الجماعة إلى تحقيقها، فإنّ العلوم الإنسانية الحديثة مثل الأتنوغرافيا والأنتربولوجيا وعلم الاجتماع الوظيفي وغيرها أكّدت أنّ هذا التجانس مزعوم وهو لا يتعدّى الظاهر. فالاختلاف يمثّل قاعدة انبنت عليها الثقافات، ذلك أنّ كلّ مجتمع يحرص على التنظيم ويرسي مجموعة من المبادئ التي تنظّم العلاقات الاجتماعية، ولكنّ التنظيم هو في جوهره تأسيس للفوارق وضبط للتراتبية وترسيخ لها. ويتكفّل أصحاب السلطة الفعلية، من ساسة وعلماء ورجال دين وغيرهم بتبرير النظام الاجتماعي القائم واقتصاد كلّ مظاهر الاختلاف. وهكذا تتوصّل الثقافة السائدة إلى إنتاج أيديولوجيتها التي تشرّع التمييز وتدافع عنه بدعوى أنّه يخدم مصلحة الجماعة ويحقّق وحدتها وانسجامها. بيد أنّ هذه الثقافة الموحّدة هي ذاتها الثقافة العازِلة والمقسّمة والمفرّقة.

ولمّا كان المجتمع يقوم على الأفراد، أي على الرجال والنساء، فقد مثّل الاختلاف بين الجنسين: الذكور والإناث، النواة المركزية أو الطراز، في حين أن بقية مظاهر الاختلاف نحو الاختلاف اللوني والاختلاف العرقي والاختلاف الديني والاختلاف الطبقي، وغيرها اعتبرت أصنافا فرعية منضوية تحته. وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نعالج ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية من زاوية الاختلاف بين الجنسين، محاولين تفكيك بنيته للتوصل إلى فهم المنطق الذي خضعت له ظاهرة الاختلاف في أبرز تجلّياتها. فمظاهر الاختلاف تبدو مستقلّة في الظاهر ولكنّها متصلة بعضها ببعض اتصالا وثيقا، بل إنّها في كثير من الحالات تخضع للمنطق نفسه وتتحكّم فيها الآليات نفسها لتنتج المواقف المتشابهة، إن لم نقل المتماثلة. فنجد الاستعلاء والاستنقاص والاعتراف والتهميش والتعالي والدونية والهيمنة والخضوع وغيرها.

وقد أقمنا آراءنا على دراسة ظاهرة الاختلاف من هذه الزاوية لأنّها أبين لما زعمناه، وأوفى دلالة على ما افترضناه من أنّ المجتمع ينطلق من معيار الهوية الجنسية ليميّز بين الرجل والمرأة ثمّ يواصل مساره فيثبّت علامات الاختلاف بين الحرّ والعبد، والخاصّة والعامة، والغنيّ والفقير، والمسلم وغير المسلم، والأبيض الأسود، والسويّ والشاذّ، والجميل والدميم. ولمّا كان البحث في الاختلاف بين الجنسين يفضي بداهة إلى الوقوف عند أهمّ مظاهر الاختلاف الأخرى، فقد بدا لنا أنّ العنوان الذي اخترناه لعملنا: «الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية «دراسة جندرية» يفي بالمطلوب، ويعكس ما نأمل التأكيد عليه، وهو إثبات البعد الشمولي في تناول ظاهرة الاختلاف، ذلك أنّ البحث في الاختلاف بين الجنسين لا يتمّ بمعزل عن النظر في سائر ضروب الاختلاف أضف إلى ذلك أنّ مسلك رفض المختلف، يكاد يكون هو نفسه في جميع صور الاختلاف. وقد اعتمدنا في تحليلنا لظاهرة الاختلاف بين الجنسين المقاربة التي قامت عليها الدراسات الجندرية Gender Studies فهي التي ألحّت على تنزيل الاختلاف في إطار رؤية أكبر تتمثّل في النظر في طريقة تشكيل الثقافة للفرد ونحتها لشخصيته حتى يعكس الأنموذج المرغوب فيه. وهذا يعني أنّ دراسة ظاهرة الاختلاف تقتضي تحليل بنية المجتمع فهي التي تسمح لنا بفهم أسباب الاختلاف وتبيّن منطقه الداخلي.

لقد وطّنا أنفسنا على التمحيص في مظاهر الاختلاف معتمدين في ذلك المقاربة الجندرية. وحدانا إلى هذا الاختيار تأخّر البحث في هذه النوعيّة من الدراسات في البلدان العربية، وقلّة احتفاء الدارسين باعتماد هذه المقاربة في فهم التراث، وفي تحليل عدد من القضايا التي تشغل المجتمعات الحديثة. كما أنّ غياب عمل شامل وتأليفي حول ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية مثّل قادحا للانشغال بهذا الموضوع. فالناظر في الدراسات الحديثة المهتمة بالاختلاف بين الجنسين مثلا يلاحظ استقلال كلّ دراسة عن غيرها وانحصارها في عالمها الخاصّ وانغلاقها على ذاتها، وهو ما يضفي عليها صبغة من التشتت والانبتات، ويشرّع لظهور عمل تأليفي.

حظي مفهوم الاختلاف في الغرب بدراسات كثيرة كشفت النقاب عن تعقّده وثرائه وعلاقته بمفاهيم أخرى. وأبانت عن مستوياته المتعدّدة. وسواء انطلقنا من أعمال نظرية وضعها الفلاسفة[3]، أو أخرى رصدت مظاهر الاختلاف في عديد الثقافات، فإنّه لا يسعنا إلاّ الإقرار بأنّ هذه الأعمال مكّنت الباحث في موضوع الاختلاف من أدوات جديدة توظّف لسبر أغواره. وقد نسج الدارسون العرب على منوال غيرهم فانشغلوا بموضوع الاختلاف، وخصوصاً بمعالجة الاختلاف الديني والاختلاف المذهبي والاختلاف الثقافي، وصلة الاختلاف بالكتابة في حين أن ضروباً أخرى من الاختلاف ظلت مهمّشة.

أمّا دراسة الاختلاف بين الجنسين، فقد نمت وازدهرت بفضل التيارات النسوية المتعددة التي انشغلت بتحليل بنية المجتمعات البطريكية وإبراز مظاهر التمييز بين الرجل والمرأة، كما أنّها ناضلت من أجل القضاء على اللامساواة بين الجنسين. وقد شهد القرن التاسع عشر تعدّد الاختصاصات وخضوعها لمنطق التفريع، ومن ثمة عملت الدراسات النسوية على بعث اختصاصات جديدة تتخذ من قضية المرأة وعلاقتها بالمجتمع وبالرجل مواضيع بحث معمّق. فظهر تاريخ النساء[4] History of women وقد أكّدت الباحثات المؤسسات لهذا الاختصاص أنّ هناك تمييزا ضدّ النساء في كتابة التاريخ، إذ طمس المؤرخون عدّة أحداث تخصّ مشاركة المرأة في الحياة اليومية أو في المجال السياسي أو العلمي، إلى غير ذلك من وجوه التعتيم، ومن ثمّة وجب إعادة النظر في كتابة التاريخ وتوسيع مفهومه حتى لا يكون معبّرا عن التاريخ الرسمي للنخبة، بل عاكساً أيضا تاريخ جميع الأفراد ومهتماً بتسجيل تفاصيل حياتهم اليومية. وعلاوة على ذلك ظهرت الدراسات النسائية والدراسات الجندرية التي حاولت أن تتجاوز المآخذ الموجّهة إلى المنشغلات بتاريخ النساء، وأهمّها أنّ تاريخ النساء يقوم بتهميش الرجال.

ولد مصطلح الجندر[5] Gender في رحم الدراسات النسوية، إذ رأت مجموعة من الباحثات، ولا سيما في التاريخ وفي علم الاجتماع، أنّ التركيز على تحليل قضية المرأة قد يؤدي إلى تهميش دور الباحثات ويقلّل من فرص

مشاركتهن في المجال الأكاديمي بعرض نظريات جديدة تثري الحياة العلمية التي سيطر عليها الرجال، بالإضافة إلى أنّ إنتاج معرفة متخصصة عن النساء لن يؤدي بالضرورة إلى تغيير واقع علاقات القوّة السائدة في المجتمع ولا إلى الحدّ من مظاهر التمييز. فالعامل الأساسي الذي يؤدي دورا حيويا في إنتاج مفاهيم ومؤسسات تميّز بين فئة وأخرى هو المجتمع الذي يعمل وفق أنماط تعرف بأنّها رجولية ولكنّها لا تعبّر في الواقع عن جميع الرجال ولا عن النساء بداهةً. وفق هذا الطرح يصبح الرجل هو أيضا ضحية مجتمع يكبّله بتعريف نموذجي عن الذكورة مثلما أنّه يقيّد المرأة بتعريفات عن الأنوثة المثلى. ولذا تعيّن على الباحث النظر في التشكيل الثقافي والاجتماعي الذي يخضع له الفرد ليكتسب صفات تدرجه في خانة الذكور أو الإناث. وهي صفات متغيّرة تاريخيا، وتختلف من مجتمع إلى آخر كما أوضحت ذلك الدراسات عبر الثقافية Cross-Cultural. فالجندر إذن عامل من العوامل المنتجة للاّمساواة، ويسمح لنا تفكيك بنيته بإدراك أنّ الاختلاف لا يرتبط بالفروق البيولوجية، وإنّما هو نتاج ممارسات ثقافية واجتماعية وسياسية.

جاءت الدراسات الجندرية تلبية لحاجة موجودة بالفعل في الأوساط العلمية الأنجلوسكسونية منذ أواخر الستينات[6]، وقد شهدت تطورا كبيرا سنة 1970 أدّى إلى ظهور اختصاصات عديدة، منها أنتربولوجيا الجندر، وسوسيولوجيا الجندر، وتاريخ الجندر.[7] ويمكن القول إنّ دراسة الجندر التي تعني البحث في واقع الرجال والنساء معا، مثّلت مطلبا رئيسيا من بين مطالب الباحثات النسويات. فقد ألححن على ضرورة الاعتماد على الجندر واعتباره من ضمن أدوات التحليل الأساسية لمقاربة جميع القضايا[8]، ولا سيما أنه أداة مفهومية بالغة الشأن. وبالفعل أدرجت دراسة الجندر في علم الاجتماع وعلم النفس التحليلي والأنتربولوجيا والتاريخ واللغة والأدب والأديان، وغيرها من الحقول المعرفية. ويمكن القول إنّ النجاح الكبير الذي أحرزته الحركة النسوية تمثّل في زعزعة مفاهيم الأنوثة وموقع المرأة داخل التركيبة الاجتماعية.

وإذا نظرنا في واقع الدراسات النسائية وتاريخ النساء والدراسات الجندرية

في أوروبا، وخصوصاً في فرنسا[9]، تبيّن لنا أنّ إرهاصات الاهتمام بدراسة الاختلاف بين الجنسين قد انطلقت مع سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir[10] وحاولت الدارسات الفرنسيات النهل من النظريات الأنجلوسكسونية. فاهتممن بدراسة العلاقات الجندرية القائمة على الهيمنة وبموضوع بناء الأنوثة، وبدا لهن أنّ هوية المرأة هوية مفروضة عليها باعتبار أنّها ملزمة بالتشبّث بصفات حدّدها المجتمع الذكوري. ولئن اهتمت الدارسات الأميركيات والبريطانيات بالحياة اليومية للنساء وبنظام العلاقات بين الجنسين وأسباب إقصاء النساء من الحقل السياسي وألححن على الثالوث: الجندر والطبقة والعرق، فإن الباحثات الفرنسيات ركّزن جهودهن على تفكيك بنية الخطاب الذي يصاغ حول المرأة وعلى دراسة نظام اللغة. ولعلّ خصوصية الدراسات الجندرية الفرنسية تكمن في انشغال عدد كبير من الباحثات المتأثرات بالفلسفة وبالتحليل اللاكانيLacan وبنظرية التفكيك بالكتابة النسائية L'écriture féminine وإبراز علاقة المرأة بالأنوثة وبالمركزية القضيبية phallocentrism وباللغة وبالكتابة[11]، تلك التي تريد أن تنفلت من القوانين التي حدّدها المجتمع الذكوري. وقد رأت المنتميات إلى هذا التيار أنّه قد آن الأوان لتحويل أعمال النساء من الهامش إلى المركز وإعادة النظر في بنية الأزواج المتقابلة: الذكورة والأنوثة، والداخل والخارج، والخاص والعام، والطبيعة والثقافة. ويمكن القول إنّ دراسة الجندر في فرنسا بدت متميّزة في مجالات الإبداع، ولا سيما منها الكتابة.

•

استفاد الدارسون الغربيون من الحركية المعرفية التي وفّرتها الدراسات في مجالات مختلفة: في الدراسات التاريخية والدراسات الثقافية ودراسة الأقليات والمهمّشين وفي الأنتربولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والأتنوغرافيا وفي الدراسات الدينية، وغيرها. ولم تفض الدراسات النسوية إلى ظهور الدراسات الجندرية فحسب، بل إنّها كانت الحافز وراء نشأة الدراسات الرجولية Men Studies والدراسات الذكورية[12] Masculinity Studies سنة 1970. فالنجاحات التي حقّقتها الحركة النسوية خلخلت الموقع الذكوري اجتماعيا وثقافيا ودعت

إلى إعادة النظر في أسس التنشئة الاجتماعية وتوزيع الأدوار ونظام التمثلات، وغيرها من المواضيع. وقد شهدت الدراسات الرجولية تطورا كبيرا في بريطانيا، ولا سيما منذ سنة 1990 على أيدي المتخصصين في التحليل النفسي وفي علم الاجتماع وفي الأنتربولوجيا، وغيرهم. وأثبت هؤلاء أنّ الذكورة تعيش اليوم أزمة كبرى نتيجة التغيير الذي حصل على مستوى الأدوار والوظائف والمنازل ومفهوم الأبوّة. وبناء على ذلك بات من الضروري إعادة النظر في مفهوم الذكورة وطريقة تشكّلها والعمل على تحليل الهوية الجندرية وتفكيك بنية الذكورة المهيمنة[13] hegemonic masculinity وعلاقتها بكلّ المؤسسات التي تدعمها وتبارك العنف الصادر عنها. وتكمن أهمّ النتائج التي توصّل إليه هؤلاء الدارسون في تأكيدهم على تعدّد الذكوريات، وفي كشفهم النقاب عن خضوع عدد من الرجال للقهر والظلم، وفي دعوتهم إلى مراجعة طرق التنشئة الاجتماعية حتى تقدّم مفهوما مغايرا للذكورة وللأنوثة وبذلك يتمّ القضاء على الثنائيات المتضادة.

وليست غايتنا من وراء الإشارة إلى هذه النوعية من الدراسات التعريف بها بقدر ما هي بيان صلتها بموضوع الاختلاف بين الجنسين. وقد أدّى ظهورها إلى دعوة المنشغلين بالاختلاف وبدراسة العلاقات الجندرية، إلى إيلاء موضوع بناء الذكورة والتمثلات الخاصّة بها منزلة الصدارة. فالمجتمعات الحديثة لا تقوم على الدعائم نفسها التي انبنت عليها المجتمعات القديمة وليست ثمّة أدوار ثابتة وحدود صارمة بين الجنسين كما يزعم البعض، بل نحن إزاء حالة من التشويش الجندري واضطراب الهويات الجنسية. وهكذا تتهاوى الأنوثة والذكورة وتتصدّع النماذج ويكون الفرد في حاجة إلى تأسيس هوية جندرية جديدة.[14] وقد التقى المنضوون تحت هذا الاتجاه بحركة المثليين Gay Movement لتظهر الدراسات المثلية Gay Studies التي عملت بدورها على تفكيك بنية المجتمع وإبراز أشكال هيمنة الرجال على الرجال والتراتبية الموجودة داخل مجتمع الرجال.

لقد أفضت هذه الحركة في مجال البحث إلى إنشاء معاهد خاصّة للدراسات النسائية ولتاريخ النساء وللدراسات الجندرية والدراسات الرجولية

بجامعات كثيرة في أمريكا. أمّا في أوروبا فقد درّست هذه المناهج، في الغالب، في أقسام التاريخ وعلم الاجتماع والأدب واللغة. ولم يتوان عدد من الباحثين عن تدريس مسائل طريفة أسهمت في تطوير النظريات وعدّلت بعضها، كما أنّ هؤلاء اهتموا بدراسة الجندر في ثقافات كثيرة.[15] وقد أدرجت دراسة الجندر في الثقافة العربية الإسلامية في أقسام الدراسات الإسلامية Islamic Studies، وخصوصاً أنّه لم تشرع أيّة جامعة عربية -على حدّ علمنا -على اختيار هذا التوجّه في مجال البحث أو التدريس.

لم ينهل الدارسون العرب من كلّ هذه المعارف بالدرجة نفسها، إذ أنّ الاهتمام بتاريخ النساء في منطقة الشرق الأوسط بدا متقدّما، في حين أنّه بقي محدودا في بعض البلدان ومنعدما في أخرى، كما أنّ المحاولات القليلة في الدراسات الجندرية اقتصرت على عدد قليل من البلدان، وهي متفاوتة على مستوى القيمة وجدية الطرح. ويعزى الفضل إلى الباحثات العربيات المستقرات في أمريكا وبريطانيا وغيرها من البلدان في الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية من منظور جندري.[16] ويمكن أن نرجع انطلاق الدراسات المهتمة بالبحث في منزلة المرأة وتاريخها بالاعتماد على المقاربة الجندرية إلى سنة 1980. وقد فضّلت الدارسات معالجة وضع النساء في المجتمعات الحديثة، وبالخصوص في مصر وإيران وتركيا. وظلّت العناية بالمجتمعات الإسلامية القديمة نادرة بدعوى أنّها تثير إشكاليات كبرى. وشكّلت ليلى أحمد[17] الاستثناء، إذ انكبّت على دراسة تاريخ وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية القديمة قبل ظهور الإسلام وبعده، كما أنّها واصلت تحليل واقع المرأة في عدد من المجتمعات الحديثة معتمدة في ذلك الجندر أداة للتفكيك. والملاحظ أنّ عملها مازال يعدّ مرجعا أساسيا في الدراسات الجندرية الخاصّة بالإسلام.

أمّا المحاولات التي ظهرت داخل البلدان العربية فنشير منها إلى المجموعة البحثية النسوية المصرية «ملتقى المرأة والذاكرة»[18] التي ضمّت هدى الصدّة وسلوى بكر وسمية رمضان وغيرهن. وهي مجموعة من الباحثات النشيطات في مجال حقوق الإنسان تبنّين منهج الدراسات الجندرية في أعمالهن

بهدف تحليل التاريخ الثقافي العربي، والمساهمة في تشكيل خطاب ثقافي بديل. ولئن كانت الباحثات ملمّات بنظرية الجندر، فإنّهن ملن إلى تركيز أعمالهن على دراسة قضية المرأة، فكان طرحهن - حسب - اعتقادنا أقرب إلى مجال الدراسات النسائية وتاريخ النساء.

وإلى جانب هذه المجموعة المعتنية بالبحث في التاريخ الثقافي الخاص بالمرأة نشير إلى اهتمام مجموعة من الباحثات اللبنانيات بالدراسات الجندرية. نذكر من بينهن ليلى الخطيب ويمنى العيد ومي غصّوب. بيد أنّ هذه الجماعة نزّلت الاختلاف بين الجنسين في مجال الإبداع العربي في الأدب والفنون، وكانت مقاربتهن متأثرة بالدراسات الفرنسية في هذا المجال والتي مثّلتها كلّ من هيلين سيكسو Hélène Cixous و جوليا كريستيفا Julia Kristeva. ولا يمكن التغاضي، في سياق عرضنا لواقع الدراسات الجندرية في البلدان العربية، عن بعض الأطروحات الجامعية لعدد من الباحثين اللبنانيين الذين حاولوا اعتماد الجندر أداة لتحليل بعض القضايا.[19]

أمّا في المغرب فيمكن الإشارة بالخصوص إلى أعمال فطيمة المرنيسي المندرجة في إطار إعادة النظر في الذاكرة الجمعية، ومحاولة فهم الخلفيات التي تحكّمت في نحت شخصية كلّ من المرأة والرجل. وإن كانت الباحثة لم تصرّح بتوجهاتها، فإنّنا نعتبر أنّ جلّ أعمال المرنيسي هي بين تاريخ النساء والدراسات النسائية والدراسات الجندرية. ويبقى الهاجس المسيطر عليها معالجة قضايا المرأة بالدرجة الأولى. ونعتبر أنّ بعض كتاباتها الأخيرة تنضوي ضمن المقاربة الجندرية نحو «الهندسة الاجتماعية للجنس» و«العابرة المكسورة الجناح».[20]

وعلى غرار ما وقع في مصر ولبنان والمغرب، اهتمت مجموعة من الباحثات التونسيات بتحليل الاختلاف بين الجنسين، وخصوصاً في مجال علم التحليل النفسي وعلم الاجتماع.[21] ولئن تطرقت المهتمات والمهتمين بعلم اجتماع العائلة بطبيعة العلاقات بين الجنسين في المجتمع الحديث، فإنّ رجاء بن سلامة[22] اهتمت بتحليل نظام تكوّن الهويات الجندرية المتعددة gender

categories مراوحة في مقالها بين تفكيك نصوص من التراث ومقارنتها بأحداث شهدتها بعض المجتمعات الحديثة وذلك بهدف الدفاع عن القيم التي أتت بها منظومة حقوق الإنسان. وهو مقال يتسم ـ في نظرنا ـ بجديّة الطرح في مجال الدراسات الجندرية ذات التوجّه الفرنسي.

وعلاوة على هذه التجارب نشير إلى أنّ مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة في تونس CREDIF أقدم على إنجاز مجموعة من الحلقات الدراسية المتصلة بالاقتصاد والتنمية والتي ارتأت تطبيق الجندر لفهم أسباب التمييز بين الجنسين. وهي أعمال لا يمكن إدراجها في مجال البحوث الأكاديمية المهتمة بالعلوم الإنسانية. والجدير بالذكر أنّ هذا البرنامج الذي انطلق من سنة 1998 حتى سنة 2001 دعمته الأمم المتحدة.[23]

وفي السياق نفسه نشير إلى أعمال ميدانية لباحثين من قسم علم الاجتماع ومن قسم اللغة أجريت في فلسطين بدعم أجنبي من بريطانيا وكندا، وظّفت فيها المقاربة الجندرية[24] لمعالجة قضايا اجتماعية راهنة. وقد حاول أصحابها استخدام الجندر أداة أساسية في تحليل المعلومات والبيانات. وهي أعمال بعيدة كلّ البعد عن الموضوع الذي اهتممنا به. ونحن إذ نشير إليها فلكي نبرز التوجّه الذي سارت عليه بعض الدول العربية في تعاملها مع المقاربة الجندرية.

حين يقارن الباحث في موضوع الاختلاف بين الجنسين بين الجهود التي ما انفك الدارسون الأميركيون والبريطانيون، وفي درجة أقلّ الفرنسيون، يقومون بها إلى اليوم والمحاولات المحتشمة والقليلة في العالم العربي، ينتهي إلى الإقرار بأنّ الاهتمام بدراسة الجندر لم يتبلور بعد، وهو في خطواته الأولى، فلا غرو أن يتسم بالاضطراب إن كان ذلك على مستوى المصطلحات أو المناهج. وربّما كان إهمال الاستفادة من المناهج الحديثة في هذا الضرب من الدراسات من بين أسباب تعثّر البحث، إذ لم تظهر ـ على حدّ علمنا ـ ترجمات جادّة للدراسات الجندرية تعنى بتقديم المقاربات النظرية المختلفة، أو التعريف بالمفاهيم، أو عرض تاريخ هذه النوعيّة من الدراسات، الأمر الذي جعلنا نثقل هوامش بحثنا بالإحالات ونورد مقابل بعض المصطلحات باللغة الإنجليزية.

ولأنّ الدراسات العربية الحديثة لم تعن بتعريف هذه الدراسات تعريفا معمّقا، فإنّ تداولها في لغتها الأصل بدا صعبا على غير العارفين باللغة الإنجليزية، بالإضافة إلى قلّة عناية المكتبات بتوفير أهمّ المراجع في هذا الاختصاص. وقد نفسّر إحجام الدارسين العرب عن الخوض في مسألة الدراسات الجندرية بالحرج الذي يجده بعض الباحثين في الاعتماد عليها لارتباطها بالحركة النسوية التي مازالت تقابل بالاستهجان والريبة. فإن كان هذا وضع الدراسات الجندرية فما بالك بالدراسات الرجولية؟

ومهما يكن الأمر، فإنّ غياب دراسات جادّة في هذا المجال أفضى إلى ضبابية الرؤية وإلى خلط على مستوى المصطلحات والتوجهات.[25] فلئن كانت دراسة الجندر قائمة على الاهتمام بالمرأة والرجل معا وتحليل نمط العلاقات التبادلية بينهما، فإنّ أغلب أعمال الدارسين العرب انشغلت بتحليل القضايا النسائية فكانت بذلك امتدادا للدراسات النسائية لا غير.

يتنزّل عملنا ضمن توجّه في فهم الإناسة التاريخية معتمد بالأساس على الدراسات الجندرية. ولئن أفدنا من هذه الدراسات في لغتها الأصلية، وخصوصاً ما تعلّق منها بدراسة النظام الجندري في المجتمعات القديمة مثل حضارات الشرق الأدنى وغيرها، فإنّ عدم عثورنا على بحث جمع الأسس التي انبنى عليها الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية أجبرنا على التنقيب عن أدوات عديدة تساعدنا على تفكيك ظاهرة الاختلاف وتحليل النصوص. فأفدنا من مقاربات أخرى ومن الدراسات الحافة بهذا الغرض والمتعلقة وخصوصاً بعلم الاجتماع بفروعه المختلفة، والأتنوغرافيا، وعلم النفس والدراسات الثقافية التي تلحّ على بيان النماذج الكونية واشتراك الثقافات القديمة في عدّة مسائل وغيرها من المناهج.

إنّنا مدركون أنّ مثل هذا الاختيار محفوف بالمخاطر والمزالق ولكنّ دراسة التراث تقتضي التعامل مع أكثر من منهج. ثمّ إنّ الدراسات الحديثة، ولا سيما منها المقاربة ما بعد البنيوية تدعو إلى الاستفادة من كلّ العلوم والانفتاح على مختلف النظريات مقوّضة بذلك الاتجاهات القديمة، مثبتة أنّ التقيّد بمنهج معيّن

يحدّ من دائرة النظر ويأسر الباحث، ويجعل نتائجه محدودة.

موضوع الاختلاف إذن موضوع واسع والباحث مهما طالع، فإنّ الكتب لا تفي بالحاجة، ثمّ إنّه لا يجد بغيته مجتمعة في نصّ واحد، وإنّما هي شذرات نصية وإشارات عابرة مبثوثة في مصادر مختلفة. ولمّا كانت غايتنا الاهتمام بمظاهر الاختلاف بين الجنسين، فقد اخترنا من كتب التراث عينات بدا لنا أنّها تخدم غرضنا. ولكوننا نبحث عن التطور الذي لحق مفهوم الأنوثة والذكورة، فقد حرصنا على تنويع المصادر من فترات تاريخية مختلفة ولم نلتزم بالتتابع التاريخي، كما أنّنا لم نسجن أنفسنا داخل دائرة البحث في الاختلاف في مدوّنة خاصّة نحو كتب الفقه أو التفسير أو الأدب أو التاريخ أو غيرها. اجتهدنا حتى ننظر في كتب الأدب، وكتب التعليم، وكتب الحسبة، وكتب الفقه، وكتب الحديث، وكتب الرحلة، وكتب الفتاوى وكتب الطبّ، وكتب الفلسفة، وكتب المرايا وغيرها. ونقرّ بأنّ التنقيب عن تجليات الاختلاف في كلّ هذه المصادر لم يكن أمرا سهل المرام.

وقد حاولنا أن لا نتقيد بمدوّنة واحدة حتى لا نعكس رؤية خاصة وضيّقة، كما أنّنا تجنّبنا عرض صوت واحد وإنّما عدّدنا المصادر حتى نوسّع دائرة النظر ونفسح المجال لأصوات متعددة: صوت الطبيب وصوت الفقيه وصوت الشاعر وغيرهم. والواقع أنّ افتقارنا إلى نصوص تصوّر خصائص الثقافة الشعبية[26] نحو أغاني هدهدة الأطفال أو الأغاني التي تردّدها النسوة أو الرجال أثناء العمَل والخرافات وغيرها، جعل عملنا لا يعكس إلاّ ما شاء أصحاب الثقافة العالمة تدوينه.

وربمّا بدا في اتساع مدوّنتنا، وطول مداها الزماني تشتيت وانتقاء مخلّ وقفز من فترة تاريخية إلى أخرى، ولكنّ خطر هذه النظرة يتقلّص إذا علمنا أنّنا لا نروم تأسيس نظرية حول موقف الثقافة العربية الإسلامية من الاختلاف بقدر ما نسعى إلى تقديم قراءة نشيطة لهذا الاختلاف من زاوية خاصّة، وأن ننبّه إلى أنّ كتب التراث في حاجة إلى قراءة تفكيكية نظراً إلى أنّها تحدّد المنظومة القيمية والاجتماعية والدينية للمجتمعات القديمة من جهة، ومازالت تمثّل

مرجعية المفكرين المحافظين اليوم الذين ينافحون عن نظام اجتماعي إسلامي بطريركي، من جهة ثانية.

وعلى الرغم من وعينا بصعوبة الإحاطة بكلّ مظاهر الاختلاف في تطوّرها التاريخي، فإنّنا أقدمنا على هذه المغامرة باعتبارها الأولى من نوعها. فلم يكن منهجنا تاريخيا يعتمد تسلسل المراحل وتتابعها بدقّة، ولم نتقيّد بفترة.تاريخية محدّدة حرصا منّا على بيان امتداد مظاهر الاختلاف عبر التاريخ. فالقيم الخاصّة بتشكيل الذكورة والأنوثة لا تتغير بيسر وتصعب زحزحتها، كما أنّ آليات تثبيت الفوارق بين مختلف الفئات الاجتماعية والعرقية والدينية وغيرها نلمحها في مختلف المجتمعات والعصور. ولذلك لفتنا القارئ في بعض الفصول إلى ما نعاينه اليوم من ممارسات تتماثل مع ما كان موجودا في العصر الوسيط. ولم تكن هذه الإشارات من قبيل الاستطراد أو إيراد الخواطر، وإنّما قصدنا إلى ذلك قصدا حتى نبيّن أنّ صلتنا بالماضي لم تنقطع.

لقد ارتأينا استقصاء أغلب مظاهر الاختلاف في المراحل العمرية كافة بدءا بالطفولة ووصولا إلى الشيخوخة محافظين على التقسيم الذي ضبطه القدامى لدورات الحياة، مبرّرنا في ذلك أنّ تشكيل الثقافة للفرد ينطلق منذ لحظة خروجه إلى الدنيا ويتواصل حتى الشيخوخة. وهذه الصياغة تأخذ في الاعتبار عامل السنّ فتجعل تدبير الفرد مختلفا من دورة حياة إلى أخرى، ومنسجما مع المطلوب من كلّ فرد في آن، وعاكسا للتصوّرات والتمثلات والرموز الخاصّة به حسب السنّ. وينجم عن ذلك اختلاف مفهوم كلّ من الذكورة والأنوثة من دورة حياة إلى أخرى. وبالإضافة إلى ذلك نلاحظ أنّ المجتمع يعدّ السنّ والجنس مبدأين لتنظيم الحياة الاجتماعية وأداتين لتوزيع السلطة وتحديد مراتب الأفراد وأدوارهم ووظائفهم، ووسيلتين لضبط العلاقات بين مختلف الفئات والشرائح الاجتماعية. فيكون السنّ مثله مثل الجنس آلية من آليات التمييز، ورسم الحدود بين الأفراد.

ولمّا كانت الثقافة، ومن ورائها المجتمع، تصوغ جسد الفرد حتى يكون جسدا دالا على الذكورة أو الأنوثة أو الطبقة الاجتماعية أو الانتماء الديني إلى

غير ذلك من الدوال، فقد التزمنا باتباع خطة رأينا أنّها تؤدي ما نروم بلوغه، وتتمثّل في التركيز على دراسة الجسد. ذلك أنّ كلّ الأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والرمزية التي تساهم في بناء الاختلاف تؤثر في الجسد وتمارس عليه السلطة، كما أنّها تحدّد وظيفته الاجتماعية والرمزية، وتنظّم علاقته بالآخرين، وتثبّت اختلافه عن غيره بواسطة مجموعة من الطقوس. ولأنّ هذه الطقوس تسم جسد الفرد بالعلامات فتظهر هويته الجندرية، وتعكس مروره من سنّ إلى أخرى، فقد كان لابدّ من التمحيص في أهمّها (طقوس العبور والطقوس الدينية والطقوس السحرية) حتى نوضّح كيف تصوغ الثقافة الجسد وتبنيه وتصله بالأيديولوجيا وبالتاريخ والوعي.

ولمّا كانت المقاربة الجندرية تعقد صلة متينة بين الجندر والطبقة والعرق واللون والدين، وتولي الجنسانية(27) أهميّة كبرى، فإننا حرصنا على الانشغال بهذه المباحث أكثر من غيرها، كما أنّنا سعينا إلى أن تكون دراستنا للجسد بمثابة الخيط الناظم الذي يصل كلّ مظاهر الاختلاف التي عنينا بها، ويميط اللثام عن فعل الثقافة في الفرد وتأثيره في مختلف البنى والأنساق، وخصوصاً الرمزية. فإذا نحن إزاء جسد تمّت صياغته على نحو ما: جسد مهيمِن وآخر مهيمَن عليه، جسد فاعل وآخر مفعول به، جسد مدنّس وآخر مقدّس، جسد معتنى به وآخر مهمل، جسد سوي، وآخر شاذّ، جسد «قضيبي» وآخر مخصي، وجسد مرغوب فيه وآخر منبوذ، وجسد طاهر وجسد نجس، إلى غير ذلك.

ونظراً إلى أنّنا اخترنا الاهتمام برصد مظاهر الاختلاف حسب دورات الحياة: الطفولة والشباب والاكتهال والشيخوخة، فقد خضع تقسيم عملنا لهذا التصنيف الرباعي. ووزّعنا الأبواب إلى فصول تنقسم بدورها إلى فقرات. وجعلنا لكلّ منها عنوانا يكون بمثابة دليل يهدي القارئ إلى ما نروم التنبيه إليه، وارتأينا أن يكون وصف مظاهر الاختلاف مشفوعا بعرض الأسباب والدلالات المقترحة.

الباب الأول: «الولد في حضانة أمّه ومجتمع النساء».

خصّصناه لتقصّي مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مرحلة الطفولة وكان هدفنا من وراء ذلك إثبات أنّ الثقافة هي التي تبني هويّة الفرد الجندرية فتمنحه صفات وموقعا، وعلى أساسها يتعامل الآخرون معه. وكانت غاية الفصل الأوّل بيان تجليات الاختلاف على مستوى توليد الذكر وتوليد الأنثى. وانصرفنا في الفصل الثاني إلى دراسة مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مجال تدبير جسد المولود نحو العناية بالوصلة والمشيمة والتمليح والتمريخ والقماط والعقيقة وحلق الرأس والتحنيك والتسمية والوشم وثقب الأذن والختان والخفاض. ثمّ عقدنا فصلا ثالثا لاستقصاء مشاعر الأهل عند ولادة الصبي وولادة البنت وعند موت كلّ منهما. أمّا الفصل الرابع، فقد تعرضنا فيه إلى صور أخرى تُبين عن الاختلاف بين الجنسين نحو الرضاعة واللباس والزينة وبول كلّ من الصبي والبنت، وحضانة الولد، وألعاب الصبيان، وعلاقة الولد بالسياسة.

الباب الثاني: «من سنّ النشوء إلى سنّ البلوغ».

حاولنا في هذا الباب أن نبيّن أنّ المجتمع يلزم البنت بمجموعة من الصفات التي ينظر إليها على أنّها دالة على الأنوثة، ومن ثمّة تصبح الأنوثة محدّدة ثقافيا واجتماعيا وتاريخيا. والأمر بالمثل بالنسبة إلى مسار بناء الذكورة. وقد تناولنا في الفصل الأوّل تجليات الاختلاف في مجال تدبير الجسد الأنثوي والجسد الذكوري، واهتممنا في الفصل الثاني بالآداب الاجتماعية ومنظومة القيم التي تتعلّق بكلّ من الفتاة والفتى، وعرضنا في الفصل الثالث معارف البنت ومعارف الفتى. وكان الفصل الرابع مخصصا لتحليل بنية العلاقة بين الجنسين فأشرنا إلى مسائل الفصل بين الجنسين، وتقسيم الفضاء وصلة الحدث بالجنسانية، وزواجه ومختلف الأدوار التي يعوّد عليها منذ التفتّي. وخصّصنا الفصل الخامس للبلوغ.

الباب الثالث: «الشباب والاكتهال».

عملنا في هذا الباب على بيان أنّه على الرغم من حرص الثقافة على ضبط

العلامات الدالة على الهوية الجندرية، فإنّ هناك فئة تحيد عن المعايير الضابطة للأنوثة والذكورة فتكون عاكسة لصنف جندري خاصّ. كما أنّنا سعينا إلى توضيح كيف يتحكّم المجتمع بالأدوار والوظائف والعلاقات بين الجنسين. فتطرّقنا في الفصل الأوّل إلى هيئة كلّ من الرجل والمرأة، وخصوصاً اللباس والزينة. وعالجنا في الفصل الثاني قضايا تتصل بتشكّل الهويات الجندرية المختلفة فاهتممنا بتشبّه كلّ جنس بالآخر وبالمترجّلة والغلامية والمخنّث واللوطي والمساحقة والخصيّ والخنثى. وعقدنا فصلا ثالثا لاستقراء مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مجال ممارسة الطقوس الدينية، فاخترنا الصلاة نموذجا. ثمّ خصصنا الفصل الرابع لرصد تجليات الاختلاف في طقوس العبور وآثرنا الاهتمام بطقوس الموت نموذجا. وكان الفصل الخامس مخصّصا لتحليل العلاقة الزوجية وبيان واجبات كلّ من الزوج والزوجة وحقوق كلّ منهما على الآخر. ولم يفتنا معالجة العلاقة الجنسية فأشرنا إلى متعة الرجل وصور التحكّم في جنسانية المرأة نحو الخفاض وتقييد أشكال الجماع وقضية النشوز وعيوب النكاح والإيلاء والظهار وامرأة المفقود. وكلّلنا كلّ ذلك بقراءة في بنية السلطة.

الباب الرابع: «الشيخوخة».

كان هدفنا في هذا الباب إبراز أنّ عملية تشكيل الفرد تتواصل رغم بلوغه الشيخوخة، كما أنّنا حاولنا أن نتقصّى حدود الاختلاف لنكشف عن مرونة المجتمع وتساهله مع هذه الشريحة العمرية، الأمر الذي يؤدي إلى تقريب المسافة بين الجنسين. وقد خصّصنا الفصل الأول لبيان الفرق بين شيخوخة الرجال وشيخوخة النساء، ووجّهنا عنايتنا في الفصل الثاني إلى وصف تعهّد جسد الشيخ وجسد العجوز، وتطرّقنا في الفصل الثالث إلى جنسانية الشيخ من خلال تحليل علاقته بعجوزه وبالزوجة الشابة وبالغواني. ولم يفتنا أن نتطرّق إلى علاقة الشيخ اللوطي بغيره، وأثرنا قضية العنّة، ثمّ عكفنا على وصف جنسانية المسنّة، فأشرنا إلى فرص الزواج المتاحة أمامها، والأنشطة الجنسية التي يمكن لها ممارستها. وتعرّضنا في الفصل الرابع إلى أدوار الشيوخ وأدوار العجائز وصور تحرّرهن. وخصّصنا الفصل الخامس لعرض مظاهر الائتلاف بين الجنسين

مثل الضعف ومكانة الكبير في المجتمع. وتطرقنا في الفصل السادس إلى أزمة الذكورة التي تفضي إلى انتقال الشيخ من القوّة إلى الضعف، ومن الاستقلالية إلى التبعية، ومن الهيمنة إلى الخضوع.

ليس ما عرضناه تلخيصا للبحث، بل هو تقريب للدخول فيه، وما من شكّ في أنّ التفاوت الملاحظ بين الأبواب راجع إلى خصوصية المسار الجندري الذي يقطعه الفرد من الطفولة إلى الشيخوخة. ومن ثمّة كان الباب الأوّل والباب الرابع من أقصر الأبواب، وهو أمر يوضّح رؤية الثقافة للصغير وللمسنّ. أمّا الباب الثالث فقد كان أطول باب، نظراً إلى تعدّد أدوار المكلّف وكثرة الواجبات الملقاة على عاتقه ودخوله في علاقات تبادلية عديدة. وباعتبار أنّنا اخترنا المنهج الوصفي التحليلي التأليفي فقد كان لابدّ من أن يحوي عملنا قسما وثائقيا وقد أوردنا عددا كبيرا من الشواهد نظراً إلى أنّه العمل الأوّل في هذا المجال، ولكون الشاهد هو الذي يهدينا في كثير من الحالات إلى النفاذ إلى الأسباب والدلالات، وكذلك حتى نجمع أدلّة وبراهين على من مضى فلا نتجنّى على تراثنا بإسقاط همومنا الحاضرة على من سبقنا. ولئن كانت الشواهد ألفاظا تقال فتزول، فإنّ معانيها ظلّت مستقرة في النفوس ومنقوشة في الذاكرة الجمعية، وأثرها مازال يوجّه سلوكنا إلى اليوم، فكان من الضروري إيرادها وتفكيكها لنتبيّن تركيبتنا الشخصية ونلمّ بأثر الثقافة فينا.

لم ننطلق في هذا العمل من افتراض عفوي، ولم تكن غايتنا بناء نظرية أو تأسيس خطاب جديد، بل عرض مشروع قراءة تأليفية لظاهرة الاختلاف. وحاولنا أن تكون إفادتنا من المقاربة الجندرية مرتبطة بتمثّلنا لها، معبّرة عن رغبتنا في الإضافة والإغناء.

هوامش المقدمة

(1) نستعمل الاختلاف بمعنى التمييز La distinction فهو الذي يسمح بتبين الخصائص وتحديد المسافة بين الرجل والمرأة وإنتاج الأنماط المعيارية والتصورات وغيرها. ويفيد الميز العزل والفرز والفصل. والخلاف: المضادة واختلف: كلّ ما لم يتساو. انظر: ابن منظور، «اللسان»، مادة ميز. ، مادة خلف. وانظر أيضا:

Grand dictionnaire encyclopédique Larousse T.3, Paris, 1982. pp. 3242- 3243.

A. R. Lacey , A Dictionary of Philosophy. London: 1996, p. 82.

(2) ارتأينا استعمال الاختلاف بين الجنسين بدل الاختلاف الجنسي لأنّ الاختلاف الذي نعنى به ليس محدّدا بالجنس sex، بل بما هو بين الرجل والمرأة، وما بينهما يحدده السياق الاجتماعي والثقافي والتاريخي.

(3) ممثلو فلسفة الاختلاف نيتشه Nietzche وهايدغر Heidegger ودولوز Deleuze ودريدا Derrida وليوتار Lyotard. لمزيد الإطلاع على هذه النظريات انظر على سبيل المثال:

Christian Ruby, Les Archipels de La différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Paris, Editions du Félin, 1989.

François Laruelle, Les Philosophies de la différence, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Gilles Deleuze, Différence et répétition, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

(4) يمكن الرجوع إلى:

Revue semestrielle francophone d'histoire des femmes, Histoire, femmes et sociétés, Nº 1, 1995, et Nº 2, 1996.

Michèle Perrot, Une histoire des femmes est-elle possible?, Paris, Rivage, 1988.

Sheila Rowbotham, Hidden from History. London: Pluto Press, 1973.

(5) اقترح عدد من المنشغلين بهذه الدراسات ترجمة مصطلح Gender بالجنوسة و Gender Studies بالدراسات الجنوسية باعتبار أنّ الجنس أعمّ من النوع ويفيد معنى المشاكلة، في حين أن آخرين اختاروا استعمال النوع الاجتماعي ودراسات النوع الاجتماعي. وفضّل آخرون التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس بينما شذ بعضهم فاستعمل العنصر (انظر مقال نحو مقاربة جديدة للعلاقات بين الرجل والمرأة في المجتمع التونسي»، نقله رؤوف بلحسن إلى العربية وهو لفليب أ (كذا) ، في مجلة البيئة الإفريقية، عدد 2، 1994 ص ص 98 ـ 158. وهو أمر يثبت واقع الثقافة العربية في تعاملها مع المصطلحات الغربية. وإزاء هذا الاضطراب، فضّلنا استعمال الجندر بدل النوع أو الجنس والدراسات الجندرية عوض الدراسات الجنوسية. وتحاشينا استعمال جذر جنس لأنّه يثير تشويشا كبيرا على

مستوى الفهم، وخصوصا في مختلف الاشتقاقات التي يحيل عليها. وآثرنا استعمال جنس للدلالة على الجنس البيولوجي sex الذي يولد عليه المرء في حين أنّنا استعملنا الجندر gender للدلالة على تشكيل الثقافة للفرد اجتماعيا وثقافيا حتى يعكس تصوّرا محدّدا للذكورة أو الأنوثة ثمّ إنّ لفظة الجندر تمكّننا من التعبير عن مختلف الدلالات التي تحيط بالمصطلح، إذ يمكن اشتقاق صيغ مختلفة كالجندرة والجندرية والأصناف الجندرية وغيرها. وتميّز الدراسات الجندرية بين الجنس sex الدال على الاختلاف البيولوجي بين الجنسين والجندر gender المعبّر عن التشكيل الثقافي والاجتماعي للفرد والمرتبط بدلالات الذكورة والأنوثة والذي يؤدي إلى تقسيم الأدوار وتحديد مهام كلّ من الرجل والمرأة في المجتمع وفق التصورات الاجتماعية، ومعنى ذلك أنّ الاختلاف الجنسي هو نتاج ثقافي واجتماعي وسياسي.

وإذا كنا لا نجد غضاضة في استخدام مصطلحات أخرى مثل الديمقراطية وغيرها من المصطلحات التي لم يفرزها واقع البحث العربي بل إنّنا نألفها وندافع عنها فلِمَ نمتعض من استعمال جندر؟

(6) يعزى الفضل إلى ستولر في تحليل طريقة تشكّل الذكورة والأنوثة وهو أوّل من دعا إلى الفصل بين الجنس والجندر. انظر عمله الذي يعدّ مرجعا أساسيا في مجال الدراسات الجندرية:

Robert J. Stoller, Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity. New York: Science House, 1968.

(7) يمكن الرجوع إلى:

Journal of Gender Studies, Vols. 12, Nº 1, 2 & 3 (2003).

A. Cranny -Francis, W. Warning P., Sravropoulos and J. Kirkby, Gender Studies: Terms and Debates. London: Palgrave, 2003.

(8) Geneviève Fraisse, "Les Femmes et le féminisme", in E. Universalis, article Femme p. 364.

(9) نذكر على سبيل المثال أعمال عدد كبير من الباحثات اللواتي اهتممن بالأمومة ودراسة الحياة اليومية للنساء والطفولة ونشرت جلّ أعمالهن في المجلة التاريخية Les Annales من بينهن:

Françoise Héritier, Arlette Farge, Michelle Perrot et Geneviève Fraisse:

Françoise Héritier, Masculin / Féminin, Paris, Editions Odile Jacob, 1996.

________, "Le sang du guerrier et le sang des femmes, Notes anthropologiques sur le rapport des sexes ", in Les Cahiers du GRIF, Nº 29,1984-1985, pp. 7-21.

Geneviève Fraisse, La Raison des femmes, Paris, Plon, 1992.

(10) S. De Beauvoir, le deuxième sexe, Paris, folio, 1949.

نذكر من بينهن: Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva. انظر في هذا الصدد:

Luce Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un, Minuit, Paris, 1977.

__________, L'Ethique de la différence sexuelle, Paris, Minuit, 1984.

__________, Spéculum de l'autre femme, Paris, 1974.

وللنظر في مقاربات مختلفة نشير إلى أطروحة عالجت الاختلاف بين الجنسين من منظور الفلسفة:

Alice Pechriggl, Corps transfigurés. Stratifications de l' imaginaire des sexes / genres, Paris, L'Harmattan, 2000.

وللاطلاع على دراسة نقدية لتعامل الفرنسيين مع مفهوم الجندر نحيل على العدد الخاص من مجلّة.

ESPRIT, Nº 11, 1993.

Catherine Belsey and Jane Moore, eds., The Feminist Reader. London: 1977.

M. Huritig, M. Kail et H. Rouch, (édité par), Sexe et genre : De la hiérarchie entre les sexes, CNRS, Paris, 1991.

(11) يمكن الرجوع إلى:

Judith Kegan Gardner, Masculinity Studies and Feminist Theory. New- York: Columbia University Press, 2002.

Martin Mac An Ghaill, ed., Understanding Masculinities. Buckingham: Open University Press , 1996.

John Maclnness, The End of Masculinity. Buckingham: Open University Press, 1998.

Mai Ghoussoub and Emma Sinclair-Webb, eds., Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East. London: Saqi Books, 2000.

نقلته ميّ غصّوب إلى العربية تحت عنوان «الرجولة المتخيّلة الهوية الذكريّة والثقافة في الشرق الأوسط الحديث»، دار الساقي، لندن، 2002.

(12) "The concept of hegemony refers to a whole range of structures and activities, as well as values, attitudes, beliefs and morality that in various ways support the established order and the class and male interests which dominate it. " Madeleine Arnot, Reproducing Gender. London and New York: Routledge 2002 , p. 105.

(13) يمكن الرجوع إلى:

G. Flaconnet et N. Le faucheur, La fabrication des males, Editions du Seuil, Paris, 1995.

G. Fournier et E. Reynaut, " La sainte virilité", in Questions Féministes, Nº 3, pp. 30-62.

Castelain-Meunier, Les hommes aujourd'hui : virilité et identité, Paris, Acropole, 1988.

Nadia Tazi, " Le désert perpétuel : Visages de la virilité au Maghreb", in Intersignes, Nº 11-12, 1998, pp. 27-58.

(14) من بين الدراسات التي عالجت مفهوم الجندر في الثقافة العربية الإسلامية نشير إلى:

Nikki.R. Keddie and Beth Baron, eds., Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender, New Haven and London: Yale University Press, 1991.

Tuker Judith, In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine. Berkeley, California: University of California Press, 1998.

Snti Rozario, "Community and Resistance: Muslim Women in Contemporary Societies," in Women, Power and Resistance an Introduction to Women's Studies, edited by T. Cosslett, A. Easton and P. Summerfield. Buckingham: Open University Press, 2001.

(15) نذكر من بين هذه الأعمال :

Fedwa Malti-Douglas, Woman's Body, Woman's Word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Fatma Muge Goçek and Shivra Dalaghi, Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity and Power. New York: Columbia University Press, 1994.

Nayareh Tohidi, Women and Gender Relations among the Iranian Immigrants. Berkeley: University of California Press, 1993.

(16) Leila Ahmed, Women and Gender in Islam. New Haven & London: Yale University Press, 1992.

(17) انظر مثلا: الحوار الذي أُجري مع هدى الصدة في مجلة أليف، العدد 19، السنة 1999، ص ص210 ـ 229.

(18) نشير بالخصوص إلى:

S. F Traboulsi, Gender, Authority and Legitimacy in Medieval Yemen: The Case of Arwa Bint Ahmed. M.A. Thesis, Department of History, American University of Beirut. May 1998.

M.A. Obeid, Gender and Division of Labor. M.A. Thesis, Department of Social and Behavioral Sciences , Faculty of Arts and Sciences at The American University of Beirut, 1998.

(19) انظر عملين للمرنيسي نقلا إلى العربية تحت عنوان، الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع، المغرب، نشر الفنك، 1996.، «العابرة المكسورة الجناح»، المغرب، نشر الفنك، 2002. (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل)

F. Mernissi, Beyond the Veil, Chicago, 1973.

________, Le Harem Européen, Paris, Albin Michel, 2000.

(20) يمكن الرجوع إلى: حسناء الطرابلسي، «مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة من الوسطين الحضري والريفي»، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة علم النفس، عدد9، 2001.

Psychologie différentielle des sexes, Actes du colloque tenu à Tunis en 1984, Cahier du CERES, série Psychologique Nº 3, 1986.

(21) R. Ben Slama, "Le plein-genre ", in Masculin/Féminin, ouvrage collectif, Editions de la découverte, 2004, pp. 11-37.

(22) انظر كتيّبا صدر عن هذا المركز بعنوان «المرأة والرجل في تونس في أرقام»، مرصد أوضاع المرأة في تونس، 2001.

(23) كرم صندوقة وعبد السلام خداش، «خريجو وخريجات إدارة الأعمال في سوق العمل بعد التخرّج»، نشر مركز الدراسات النسوية، القدس الشرقية، 1996.، سهى هندية ماني وسهير عودة، «نساء ورجال في القطاع غير الرسمي في الضفة الغربية»، منشورات مركز الدراسات النسوية، القدس، 1996.، لميس أبو نخلة، «التعليم والتدريب المهني والتقني من منظور تخطيط ودمج النوع الاجتماعي»، منشورات دراسات المرأة، جامعة بير زيت، 1996.

(24) لاحظ مثلا أنّ الجنوسية يستعملها عدد من الباحثين للدلالة على الجندر ويستعملها البعض الآخر بمعنى العلاقات المثلية دون أن يدل ذلك بالضرورة على اللواط. انظر: محمّد عمر نحاس، «في الجنوسية، نحو نموذج لتفسير الجنوسية»، روزموند (هولندا)، مكتب العربية، 1997.

(25) يقول ابن الجوزي في مقدمة «أحكام النساء»: «إنّي رأيت النساء أحوج إلى التنبيه من هذه الرفدة من النساء، لبعدهن عن العلم وغلبة الهوى عليهن بالطبع»، ص131.

(26) أدرجت دراسة الثقافة الشعبية (popular culture) في الدراسات النسوية وفي الدراسات الجندرية منذ سنة 1980. وهو مجال خصب يوفّر للباحثين إمكانية التعمّق في كيفيّة تشكّل الأنوثة والذكورة.

(27) ظهرت منذ 1980 دراسات عديدة تحلل علاقة الجنساني بالجندر. انظر في هذا الصدد:

Stevi Jackson and Sue Scott, eds., Gender: A Sociological Reader. London & New York: Routledge, 2002.

John and Barbara Lloyd, Sex and Gender. London: Cambridge University Press, 2002.

الباب الأول

الولد في حضانة أمّه ومجتمع النّساء

الفصل الأوّل

مظاهر الاختلاف قبل تخلّق الأجنّة

1 ـ في الحبل

تحلو الحياة في ظلّ زينتها: المال والبنون، بهما تدوم العمارة وتتحقّق السعادة. وبواسطتهما يتمّ الإحساس بالأمان، وعبرهما تتبوّأ المنزلة الاجتماعية. بالكدّ والعمل والمهارة يكتسب المال الحلال ضرعا، أو زرعا، أو تجارة. وبالتدبير السليم يأتي الولد المرغوب فيه سليما، نجيبا، وعلى أحسن الهيئات. ولمّا كانت المرأة رديفة الأرض في ثقافة كلّ الشعوب، فقد تعيّن البحث عنها بحرص كبير وتوقّي الحذر عند اختيارها حتّى تكون محلاًّ جديراً بالزراعة، فيحرث فيها الزوج ثمّ تخصب: تحمل وتلد وتضع أفضل زرع.

وإذا علمنا أنّ غاية النكاح ليست مجرّد الشهوة، بل هي ابتغاء ما كتب اللّه، أي الولد والأجر والثواب، فهمنا مدى حرص القدامى على واجب الإنجاب وتوسّعهم في تحديد صفات «المرأة الحرث» التي تقبل الحبل. فمن صغرت «من النساء وكانت بيضاء حمراء كانت أكثر حبلاً ممن عظم منهنّ، أو كانت حمراء شقراء. وقال أيضا: (أبقراط ت370 ق م) إنّ المرأة الباردة جدّا لا تحبل لأنّ البرد يجمّد الزرع، والحارة جدّا لا تحبل لأنّ الحرارة تحرق الزرع»[1].

ألحّ أغلب العلماء على مبدأ الاعتدال: اعتدال الرحم في الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واعتدال الأعضاء. فاعتبر ابن سينا (ت428هـ) أنّ «العبلات من النّساء لا يعلقن وإن علقن أسقطن».[2] ورأى البلدي (ت368هـ) أنّ على المرأة «أن تكون معتدلة في مزاجها ومعتدلة الحال في رحمها. ليست بالقصفة اليابسة جدّا ولا باللّيّنة. تكون غير مذكّرة جدّا ولا مسترخية الأعطاف جدّا. وتكون من أبناء الخامسة عشرة (كذا) وإلى تمام الأربعين سنة. وتكون سهلة النظر؛ معتدلة العقل، مجتمعا وجهها، مبتسما محيّاها، واسعا خصرها وبطنها. يكون طمثها يجري في أوقاته ولا يحبس عنها ولا يسيل سيلا كثيرا. وتكون قليلة الأمراض، سليمة الرحم لا تكاد أن يعرض فيه لها مرض البتة».[3]

واتفق الأطباء على ضرورة التحرّي في حيض المرأة لأنّه إذا كان إلى الزيادة «ضعفت المرأة وكثر إسقاطها. وإن تغيّر إلى نقصان عن العادة... (كانت)غير قابلة للحبل لفساد رحمها ومنيّها».[4] ويعود تأكيد الأطبّاء على ضرورة أن يكون طمث المرأة نقيّا ومعتدل السيلان إلى إيمانهم بأنّ الدم عنصر أساسيّ في تخلّق الجنين وفي غذائه، فضلا عن خوفهم من تخلّق جنين شاذّ. «فمن جامع حائضا وولدت، فإنّه يكون مجذوما أو أقرع».[5]

وحرصا منهم على اتصاف المرأة المطلوبة للحبل بأفضل الخصال كان الأولياء يتدخّلون في اختيار زوجات الأبناء. جاء في وصية أحدهم: «إيّاكم والقصيرة الرطلة، فإنّ أبغض الرجال إليّ أن يقاتل عن إبلي أو يناضل عن حسبي، القصير الرطل».[6] وهو موقف مفهوم في ظلّ ثقافة اعتبرت الطول صفة محمودة في الذكور ومتلائمة مع علوّ مكانتهم وما ينتظر منهم من أدوار اجتماعية ودينية وغيرها.

والناظر في المصادر يتبيّن أنّ الجماعة لم تلتمس العقل والصحّة والحداثة والحرية والبكارة في المرأة فقط، بل إنّها أكّدت أيضا على قيمة الجمال. فإذا كان الرجل قبيح المنظر تعيّن عليه البحث عن زوجة جميلة[7]، حتى يكون الولد حسن الصورة وجميلا. وهو جمال قائم على اعتدال الأعضاء وتناسقها، وتناسب بعضها بعضا في العظم والصغر، والسمن والهزال، والطول والقصر.

ولم يكتف العلماء بتحديد الصفات المحمودة في المرأة وإنّما نبّهوا الرجل إلى صفاتها المرذولة، وحذّروه من عواقب الاقتران بها. فقالوا: «لا تنكحنّ برشاء ولا عمياء، ولا وقصاء ولا لثغاء، فتجيئك بولد ألثغ».[8] وأضافوا: «إيّاكم ونكاح الحمقاء، فإنّ نكاحها غرر وولدها ضياع».[9] وفضلا عن ذلك عدّ «ابن المذكّرة من النساء والمؤنث من الرجال أخبث ما يكون، لأنّه يأخذ خصال أبيه وخصال أمّه»[10] فيأتي فاسد الشكل والطباع. وكره عدد من الفقهاء التزوّج بالحربية لشربها الخمر وأكلها الخنزير ولخشية ترك الولد في دار الحرب.[11]

ورغبة منهم في «تحصيل الولد» لم ير عدد من العلماء بأسا في نكاح الثيّب الولود. ويكفي العود إلى مدوّنة الأدب أو مدوّنة التاريخ، لنتبيّن مدى حرص الرجال على زواج المنجبة، ومدى إقبالهم على نكاح نساء من أجناس مختلفة عرفن بخصلة الخصوبة، حتّى ذهب بعضهم إلى تحديد من «يصلحن للتوليد» كالفارسيات والبربريات والهنديات، وخصوصاً التركيات، فهن «كنوز الأولاد ومعادن النسل، قلّ ما يتفق في أولادهنّ وحش ولا رديّ التركيب».[12] وزعم ابن حوقل (ت 367 هـ) أنّ المرأة القبطية أفضل من سواها، فربّما ولدت «الولدين والثلاثة والأربعة في بطن واحد بحمل واحد وليس ذلك بمكان ولا في شيء من البلدان... وذلك أنّ ماءهم على قولهم أنبت، يريدون ماء النيل».[13]

ينتبه الناظر في كتب الطبّ إلى أنّ الخصال التي حدّدها العلماء بخصوص المرأة، سواء ما تعلّق منها بالبدن، أو بالنفس والأخلاق كالنضج والذكاء وصحّة القريحة وقوّة الذهن وتهذيب الخاطر ليست كافية لحدوث الحبل، إذ بدت المرأة في حاجة إلى تدبير خاصّ حتّى تنبت أجود ثمرة وأبقاها في الزمان. ولذلك وجب البدء بتنقية بدنها بالفصد والمعاجين والجوارشنات[14] وتقوية رحمها بالحقن، وإصلاح مزاجه بالبخورات ومختلف أصناف الطيب شمّا واستنجاء.[15] ويستحسن استعمال البخور والطيب قبيل المباضعة وبعدها. ويحبّذ أن يكون ذلك بعد الطهر من الطمث، وهو الوقت الملائم لحدوث

العلوق[16]، إذ كره القوم أن يتمّ العلوق في بقية الحيضة لاعتقادهم أنّ ذلك يؤدّي إلى تخلّق جنين مشوّه، أو مصاب بالبرص، أو بالجذام. وقد عبّر عمرو بن العاص (ت70هـ) عن هذا الأمر حين افتخر على خصومه قائلا: «إنّي واللّه ما تأبّطتني الإماء، ولا حملتني البغايا في غُبّرات المآلي».[17]

حمّل المجتمع الزوجة مسؤولية الإخصاب، وحاصرها بعدد من الطقوس والمحرّمات، ولكن ظلّت الحاجة إلى تدبير الزوج ملحّة، إذ اقتضت مسألة «اقتناص الولد» اهتماما بمأكول الناكح ومشروبه وحركته وسكونه. وقد أفاض الأطبّاء في الحديث عن صفة الغذاء المعتدل الكفيل بزيادة كميّة منيّ كلّ من الزوجين، وحثّوهما على الإقبال على اللّهو والسرور وسماع الموسيقى لأنّ الغناء «يبسّط النفس، ويقوّي الحواس، ويزيد في الزرع».[18]

ولمّا كان الجماع سببا للولد، فإن العلماء كرّسوا جهودهم لشرح الأسس التي انبنى عليها، بيد أنّهم لم يتفقوا حول أفضل أوقات الوطء. فذهب البلخي (ت322هـ) إلى القول: «إنّما ركّبت قوّة الباه في الإنسان في بادئ الخلق للتوليد لا لقضاء اللّذة. فلذلك يجب أن يكون القصد بالاختيار في أبواب الباه في الإنسان للوقت الذي يصلح للتوليد. وأصلح الأوقات لذلك، من ساعات الليل والنهار، هو وقت إدبار الليل وإقبال النهار عند السحر وانفجار الصبح».[19] فبعد أن يخلد الرجل إلى الراحة ويستريح من عناء العمل ويستعيد قواه يمكن له أن ينكح امرأته فيحصل بذلك العلوق. أمّا إتيان النساء في أوّل الليل والمعدة ممتلئة بالطعام، فإنّه غير محمود ولا يرجى منه الولد. وخالفت جماعة هذا الرأي فاعتبرت أنّ أوّل الليل هو أفضل وقت للمباضعة.[20] وهو أمر مرتبط بتصوّرات قديمة عن الحياة والكون ترى أنّ للّيل قدرة على توليد سائر الكائنات لكونه رمز البدايات. وذهبت طائفة من الأطبّاء إلى القول إنّ النهار أنسب الأوقات للمواقعة حجّتها في ذلك أنّ بضع المرأة يكون في النهار نقيّا وشهيّا وحارا لكثرة حركتها. وهذه الحرارة محمودة لأنّها شرط أساسيّ لحصول الولد.[21]

ولم يفت الفقهاء الإدلاء بدلوهم في تحديد مواقيت الجماع، فاعتبروا أنّ ليلة الإثنين وليلة الثلاثاء وليلة الخميس ويومه، وخصوصاً ليلة الجمعة ويومه

أفضل الأيام لمن رام «اقتناص الولد». فآدم خلق يوم الجمعة وولادة النبيّ محمّد كانت في مثل ذلك اليوم.[22] وهذا السعي إلى تقديس بعض الأيام والشهور وإكسابها دلالات تاريخية عميقة معبّر عن تنظيم المجتمع لمظاهر الحياة كافة تنظيما رمزيا. فكما أنّ لكلّ عبادة زمنا مخصوصا، فإنّ «الجماع التناسل» زمنه المضبوط والمنخرط في المقدّس.

ومهما يكن الأمر، فإنّ تباين الآراء حول أفضل الأوقات المؤدية إلى «تحصيل الولد» دالّ على التصوّرات الراسخة في الأذهان والتي تعقد صلة بين النكاح ونظام الكون من جهة وعالم الإنس وعالم الجان من جهة ثانية، ممّا يؤكّد أنّ الجنسانية ليست معزولة عن السياق الاجتماعي والثقافي، وكذلك الميثي. جاء في هذا الصدد: «قال الصادق عليه السلام: لا تجامع في أوّل الشهر، ولا في وسطه، ولا في آخره، فإنّه من فعل ذلك فليسلّم لسقط الولد، فإن تمّ أوشك أن يكون مجنونا. ألا ترى أنّ المجنون أكثر ما يصرع في أوّل الشهر ووسطه وآخره».[23]

شكّل طلب الولد مشغلا هامّا من مشاغل العلماء حتى إنّهم لم يتوانوا عن نصح الزوجين بالاستعانة بالمنجّمين القادرين على تحديد أفضل وقت للحمل. جاء في «رسائل إخوان الصّفاء»: «اعلم أنّ خير ذلك أن يكون القمر من الطالع في برج ذكر في مثلثه الشمس، واحذر أن يكون في الطريقة المحترقة، وليكن سليما من النحوس والاحتراقات، وكذلك الزهرة لأنّها إن فسدت الزهرة فسدت الأرض، وإن فسد طريق القمر فسد البدن ولم ينتفع به».[24]

بدا للجماعة أنّ معرفة حركة الكواكب ورموزها مفيدة لتحديد جنس المولود وللتكهّن بمصيره، أو بالصفات التي سيكون عليها كالصدق أو الأمانة أو الجور وغيرها. فالكواكب قوى كونية تعكس الثنائية المتقابلة بين المبدأ الذكوري والمبدأ الأنثوي، كما أنّها تشير إلى الخصب في كافة تجلياته. والواقع أنّ هذه الممارسات لم تكن تخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ كان قدماء المصريين مهرة في تحديد أزمان الولادات، وضبط لحظة حدوثها معتمدين في ذلك معرفة البروج الفلكية.

يقتضي «جماع التوليد» تدبيرا خاصّا. فعلى الزوج أن «يتوخّى ساعات أريحيته وأوقات البعد من الكسل والقيام من النوم، ويستعين بالزمان الطيّب، والنهار المضيء الذي لا نوء فيه ولا غيم ولا ريح باردة».[25] وهي آراء توضّح بجلاء أنّ الإنسان مرآة عاكسة للعالم الخارجي، ولكن بأشكال جديدة ورموز عميقة، كما أنّها تومئ إلى العلاقة المتينة بين النكاح من جهة، ونظام الكون من جهة ثانية. فالتوليد لا يمكن أن يكون في يوم تضطرب فيه عناصر الطبيعة ويختلّ فيه التوازن ويغيب فيه الاعتدال، فمثل هذه الظواهر تجعل الجوارح غير ساكنة، والقلب مشغولا، وتسلب المتعة والأنس فيعسر حدوث العلوق. ويمكن أن نرى في هذا الخوف من الفوضى حجّة على ما ترسّخ في متخيّل الجماعة من معتقدات تُرجع ولادة «الشاذّ» إلى خلل في النظام الكوني، وإلى لامبالاة الناكح بمثل هذه الشروط المحدّدة لحدث الخلق.

لم يتطرّق العلماء إلى أهميّة تحديد زمن الجماع فقط، بل إنّهم اعتنوا بوصف المواضع الملائمة له. فاشترطوا أن تكون محوطة بالستر والسريّة: فضاء تعبديّا يؤدي فيه الزوجان واجبهما تجاه الأمّة ملتمسين، من وراء ذلك الثواب والأجر والولد. وصرّح الفقهاء بكرههم للأماكن المكشوفة التي تهتك الستر كالسفينة أو تحت الشجر المثمر.[26]

وإذا كان استدعاء شهوة المرأة ركنا أساسيا في النكاح، باعتبار أنّها شريكة الرجل في جماع التوليد، فإنّنا لا نستغرب أن يدعو العلماء الزوج إلى مؤانسة قرينته، والمزاح معها، وإظهار شدّة كلفه بها، والاستغراق في مداعبتها وملاعبتها طويلا «ثمّ ليعتمد الإنزال، ليتفق إنزال الرجل وإنزال المرأة معا، وأن تبسط المرأة رجليها بعد الجماع، وتصرّ رجلا على رجل، وتسكن ولا تتحرّك. والأجود أن تنام على ذلك وكلّما طال النوم كان أبلغ وذلك لأنّ المنيّ أجدر أن يستقرّ ويثبت ويحتبس ويعلق».[27] ورأى البلدي أنّ على الرجل والمرأة أن يكونا «في وقت الجماع بعيدي العهد بالمباضعة، فهمين لما يريدانه، مبائين (كذا) لتمام ما يقصدانه حتّى لا ينفع في فعلها والاضطراب من إنزال في غير وقته، أو إلقاء النطفة في غير مكانها، غير سكرانين، ولا ممتلئين من الطعام

والشراب امتلاء مفرطا ولا جائعين جوعا كثيرا، ولا كليلين من التعب ولا عيين قد تعبا تعبا شديدا». [28]

ولم يأل العلماء جهدا في بيان الأشكال التي ينعقد منها ولد فاعتبروا اعتلاء الرجل المرأة على الفراش الوطيئة، ورفعه وركها عند الإنزال رفعا كثيرا أحمد الأشكال المساعدة على الحبل. فهذا النوع من المباضعة يهيّئ الرحم لاستقبال النطفة التي تقذف إليه ويسمح له باحتضانها. [29] أمّا الأشكال الرديئة التي لا يتحقّق معها الحبل فتتمثّل في استلقاء الزوج على ظهره وصعود المرأة على صدره، أو أن يكونا على جنبيهما. [30] فمثل هذه الأشكال يتعسّر معها خروج المنيّ وانصبابه بيسر في الرحم.

وحتّى يكون الولد جميلا نصح الأطبّاء الزوجين بأن يجول فكرهما، أثناء المواقعة في صور أشخاص عرفوا بخصلة الحسن. فالمطلوب من الرجل أن «لا يذكر في نفسه بعد الجماع صورة سوداء ولا ناقصة الأعضاء ولا ذا عاهة، فإنّ الولد يأتي كذلك، بل يتذكّر صورة ذي بياض مشرق وحمرة وجمال حتى تغلب تلك الصورة على نفسه». [31] ومن النصائح التي أوردها الدميري (ت808هـ) أنّه «متى صوّر صورة صبي حسن الوجه ونصب قبالة امرأة بحيث تراه وقت الجماع خرج الولد يشبه تلك الصورة في أكثر الأعضاء». [32] ولا يتوقّف البحث عن الجمال عند هذا الحدّ، فعلى الزوجين أن يتخذا مسكنا جميلا وأن ينتقيا خدما وإماء متناسبي الأعضاء ذلك أنّ «النظر إلى الوجه القبيح يورّث الفلج» [33] والنظر إلى الوجهْ الجميل يجلو البصر. وعلى الحامل أن تدمن أكل السفرجل والتفاح لأنّها فواكه تحسّن وجه الجنين وتصفّي لونه. [34]

1/1 - في معالجة من تأخر حبلها

إنّ من يُمن المرأة وبركتها سرعة قبول رحمها للعلوق، بيد أنّ من النساء من يتأخّر حبلها، ولذلك نصح العلماء من كانت على هذه الصفة أن تلجأ إلى الوصفات المعينة على الحبل، والمساعدة على ثبات النطفة في الرحم. من ذلك تناول أصناف من النباتات أو الأعشاب، أو أجزاء من الحيوانات. «فطلع النخل

ينفع من الباه، ويزيد في المباضعة ودقيق طلعه إذا تحمّلت به المرأة قبل الجماع أعان على الحبل إعانة بالغة».[35] وليس من قبيل الصدفة أن يعتقد القوم في منافع النخلة، فهي شجرة مباركة ولها شبه بالإنسان «ولطلعها رائحة المنيّ، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الولد فيها».[36] وذكر القزويني (ت688هـ) أنّ الآذريون، وهو «زهرة في غاية الحمرة،...إن احتملت المرأة منه شيئا ثمّ يغشاها زوجها حملت».[37] ولا غرو أن يلجأ الناس إلى استعمال النباتات أو الأشجار فهي صورة حيّة من الوجود ترمز إلى الحياة والتجدّد.

أمّا خصية الديك فـ«إذا شويت وأكلتها المرأة التي لا تحبل في حيضتها قبل الطهر بثلاثة أيام، وجامعها زوجها حبلت».[38] والأمر بالمثل بالنسبة إلى دماغ الأرنب ومخ ساق الجمل ولبن الخيل ومرارة الذئب أو الأسد.[39] ويفيدنا الدميري أنّ المرأة إذا سُقيت «لبن فرس، وهي لا تعلم أنّه لبن فرس، وجامعها زوجها من ساعتها حملت منه بإذن اللّه تعالى».[40]

وليس من المستبعد أن يتمّ استعمال أجزاء الحيوان، فهو يحتلّ منزلة كبرى في حياة الجماعة وفي نظامها الرمزي. وقد رأى الإنسان في الحيوان ما يتماثل مع خصائصه وقيمه وما يعبّر عن آماله وأحلامه. والمتأمّل في قائمة هذه الحيوانات يتفطّن إلى التصوّرات التي شاعت بشأنها، نحو قدرتها على الإخصاب وامتلاكها بعض خصائص الآلهة. وينمّ الإقبال على هذه الوصفات عن تيمّن القوم ببعض الحيوانات واعتقادهم في قدرة بعض أجزاء الحيوان على منح المرأة طاقة التوليد ومنح الولد الخصال المنشودة. فالجمل عنوان الصبر والجلد، والخيل «رمز العزّة والنخوة ورمز الخير والبركة»[41]، والأسد ملك السباع، والذئب رمز الشراسة والقوّة.

ويكشف اللجوء إلى هذه الوصفات عن التصوّرات الاجتماعية المرتبطة بوظيفة الإنجاب، وعن المكانة التي حظيت بها الطقوس السحرية الشائعة بكثرة في حضارات الشرق الأدنى، والتي كانت غايتها دمج الإنسان في البنية الكونية. وقد تعرّض البلدي إلى عدد منها، من ذلك أنّه «إن أحبّت المرأة أن تحبل ولا تلقي النطفة بعون اللّه، فلتشدّ رجلها اليمنى بحاشية بيضاء ثمّ يباضعها زوجها

وهي كذلك، فإنّها تحبل بإذن اللّه».[42] ومن الممارسات السحرية التي عاينها ابن الفقيه (ت 636هـ) أثناء زيارته إلى الشّام تردّد النسوان على قبّة بها «صورة رجل من حجر أسود، تزعم النساء أنّ من لا تلد تحكّ فرجها بأنف الصورة فيولد لها».[43] ولا غرابة في ذلك فالأنف رمز قضيبيّ في أكثر الثقافات. والأنف في تأويل الأحلام «الولد».[44]

واعتقادا في منافع الأحجار الكريمة وفي قدرتها السحرية، نصح العلماء المرأة بتعليق بعض الأحجار المعينة على الحبل على جسدها.[45] وهي ممارسات سحرية كانت معروفة لدى المصريين والعبرانيين ومنتشرة في حضارات أخرى، إذ كان تعليق اللؤلؤ مثلا أمرا شائعا في الحضارة الهندية لكونه رمز الخصب والقوّة المولّدة كما أنّه يهيّج الباه.[46]

ولم يهمل العلماء شأن العطور والبخور فدعوا إلى الاستعانة بها في الجماع. وقد يعود ذلك إلى تأثّرهم بغيرهم من الأمم. فنحن نعلم أنّ «ميثولوجيا العطورات»، علم تفنّنت فيه أمم عريقة كانت ترى أنّ لهذه المواد فاعلية فائقة في إثارة الشهوة. ويكفي الوقوف عند «المقامة الطّيبية» لنتبيّن محاسن المسك، ناهيك بأنّ الرسول، كما جاء في بعض الروايات، قدّمه على سائر أنواع الطّيب لشرفه و«لحكمة علمت وما جهلت، وذلك أنّه في الدرجة الثانية من الحرارة التي اشتعلت وما اعتدلت، فهو يسرع إلى العلوق، فإذا ألمّ بها (المرأة) الزوج حبلت».[47] وهكذا نتبيّن أنّ الرائحة الطيبة تنهض بدور كبير في إخصاب الكائنات كافة. وهي لا تقتصر على بعث إحساس بالراحة النفسية لدى الناكح وإنّما تجدّد طاقاته، ولعلّها تفصح أيضا عن أحلامه وتصوّراته بخصوص الجنّة!

أمّا البخور فقد لجأت إليه الجماعة باعتباره وسيلة من وسائل تحريك الحواس، وطرد الأرواح الشريرة عن الزوجين لحظة النكاح.

ولمّا كان العلوق هبة من اللّه، وخيرا يلحق بالإنسان، فقد وجب حماية النطفة من القوى الخفيّة التي تمثّل الأذى. ومن ثمّة اكتست هذه الممارسات شرعيّة وجودها، باعتبارها سلاح الفرد في مواجهة الشرّ والمجهول.

يتفطّن الناظر في بعض كتب التراث إلى أنّ اطّلاع العلماء على آراء أبقراط وغيره بخصوص دور الرجل في الإنجاب وتسبّبه في بعض الحالات في فشل تجربة التناسل قادهم إلى نصح عدد من الأزواج بالاستعانة ببعض الوصفات المعينة على التناسل حتّى يتحقّق المراد. «قال القزويني: إذا شويت خصية الإوزّ، وأكلها الرجل وجامع زوجته من وقته، فإنّها تعلق».[48] ونصح البلدي الرجل بدهن العانة بالأدهان الحارة لما لها من منافع.[49] واتفق الأطبّاء أنّ معرفة خصائص النباتات واللحوم والحشائش والأشربة تعين على تقوية المنيّ وتهييج الباه فيكون العلوق. فما يزيد في الباءة اللوز الحلو والفستق والبندق والسكر والعنب الحلو والتين وصفرة البيض والعسل والعصافير واللبن الحليب.[50] وإذا عدنا إلى خصائص مكوّنات هذه الوصفات، تبيّن لنا أنّ أغلبها يرمز إلى الحياة والنماء والخصب. فاللوز حسب العبرانيين رمز الحياة الجديدة.[51] والحليب يتماثل مع المنيّ وهو مخصب، والبيض يهيّج الباه وهو رمز الخصوبة والحياة والتجدّد.

إنّ اللجوء إلى مثل هذه الممارسات يؤكّد أنّ للحراثة قوانينها. فمن الضروري أن ينخرط الجماع في نظام الكون وأن يتفاعل مع عناصر الطبيعة التي يحكمها نظام الثنائيات المتقابلة: اليمين والشمال، الأعلى والأسفل، الشمس والقمر، الليل والنهار، إلى غير ذلك. ثمّ إنّ النكاح خاضع لمجموعة من الطقوس السحرية والدينية ذات الدلالات الرمزية العميقة التي توضّح أنّ الجماع فعل ديني مقدّس متنزّل في إطار احتفالية خاصّة من شأنها أن تجذّر فعل الخلق.

ولئن بدت المرأة في المتخيّل الديني والاجتماعي الأشدّ تعلّقا بالوصفات السحرية، فإنّ الزوج كان أكثر ارتباطا بالطقوس الدينية إذ حثّه العلماء على أداء الصلاة قبل الجماع وترديد بعض الأدعية. ولعلّ الدعاء قبيل مباشرة المرأة هو بمثابة طقس تطهيري غايته إبعاد النجاسة عن فعل الحرث، أي التعبّد «فيشرع بالتوكّل على اللّه والتذلّل له والتعلّق بمشيئته، وتأدية النية ثمّ يبدأ بالتسمية» لقوله تعالى: ﴿وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: 223].[52] كما «يستحبّ أن يبدأ باسم اللّه تعالى، ويقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] أوّلا ويكبّر ويهلّل، ويقول:

باسم اللّه العليّ العظيم، اللّهمّ اجعلها ذريّة طيّبة إن كنت قدّرت أن تخرج ذلك من صلبي». [53] ولا بأس من الإكثار من الدعاء، أو التبرّك بآثار الكلمات الإيمانية اقتداء بالنبيّ، إذ روي أنّه توضّأ ليلة زواج ابنته فاطمة (ت 11هـ) ثمّ سكب ذلك الماء على رأس عليّ بن أبي طالب (ت40هـ) ثمّ قال: «اللّهم بارك فيهما، وبارك عليهما، وبارك لهما في نسلهما». [54] وما من شكّ في أنّ اللجوء إلى الماء راجع إلى اعتباره عنصرا أساسيا في الطقوس التطهيرية، فهو الكفيل بتخليص الإنسان من مشاركة الشيطان له في نسله المرتقب، كما أنّه يعتبر مصدر الحياة ورمز الخصب لصلته القويّة ببدء الحياة. أمّا دعاء النبيّ، فقد كان شكلا من أشكال التبريك بسلطة الكلمة، إذ بالكلمة يتحقّق الفعل ويأتي النسل الطاهر. ولا عجب في اللجوء إلى مثل هذه الطقوس، إذ سعت كلّ المجتمعات جاهدة إلى التحصّن من المجهول واللامتوقّع والملغز، معتمدة في ذلك وسائل شتّى علّها تتوصّل إلى تطويق خطر الوافد.

ونظراً إلى أنّ المؤرخين لم يعيروا أيّ اهتمام للممارسات الشعبية وما يكتنفها من ملابسات، فإنّه لا يسعنا إلاّ أن نرى في بعض هذه الإشارات التي حفظتها لنا بعض المصادر علامات على ظواهر أشمل تؤكّد أنّ حدث الحمل مرتبط بممارسات سحرية وأخرى دينية وأخرى اجتماعية من شأنها أن تيسّر عمليّة قبول الجماعة للفرد، كما أنّ هذا الحدث يستند إلى تجارب أخرى مماثلة في الإنتاج مستوحاة من البيئة نحو لقاح المواشي والنباتات.

ويُستشف الناظر في النصائح الموجّهة إلى الزوجين مدى اهتمام الجماعة بمسألة تحصيل الولد. ويظهر ذلك جلياً في إحاطة الحامل بتدبير خاصّ يعقد صلتها بالمقدّس. فما إن يحدث العلوق وتظهر علاماته، نحو سقوط الشهوة، وتغيّر اللون، وتواتر النبض، حتّى تبادر الجماعة بحفظ صحّة الحبلى. فتأمرها بأن تتقي الحركة المفرطة والوثبة والانفعال الشديد والغضب والتعب الكثير والخروج. ويطلب من الحامل أيضا الكفّ عن المجامعة والتفرّغ للهو واللعب والنوم حتى يتمّ استكمال الخلقة. [55] وتُنصح الحبلى بالترفّق في مشيتها، والتأنّي في أفعالها، والامتناع عن تناول الأغذية التي فيها حراقة كالبصل والفجل

والكرفس وغيرها، والإقبال على أكل طعام خفيف أكثر من مرّة في اليوم، واستعمال بعض أنواع الطيب، إلى غير ذلك من النصائح التي نجدها في ثقافات عديدة مثل الثقافة الرومانية وغيرها.(56)

إنّ ما ذكره الأطبّاء بخصوص تدبير الزوجين حتى يحصل العلوق لا يكاد يختلف في معظمه عمّا ورد في التراث اليونانيّ وغيره ممّا تأثر به المسلمون ونقلوه عن الحضارات المتاخمة، أو تلك التي ارتبطوا بها عن طريق التجارة، ولا سيما منها الحضارة الهندية، والحضارة الفارسية، والحضارة الصينية. فالفكر البشري في مختلف بقاع الأرض ومع اختلاف الزمان يتشابه في لحظات ضعفه وخوفه ويتقاطع في وسائل بحثه عن تحقيق مآربه وأحلامه. إلاّ أننا نعتبر أنّ الحرص على الولد مثّل مشغلا من أهمّ المشاغل في المجتمع العربي الإسلاميّ. فقد تعدّدت وسائل البحث عن النسل بدءا من التزوّج بصغيرات السنّ إلى تعدّد الحليلات، أو نكاح الإماء، والتبني في آخر المطاف. والواقع أنّ هذه الرغبة في الولد مفهومة ولها مبرراتها في ظروف كثرت فيها النكبات والمجاعات والحروب وعجز فيها الطبّ عن تقديم الدواء الناجع وعن حفظ صحّة المواليد. كما أنّ الحرص على الولد مفهوم في ظلّ أمة تباهت بكثرة العدد، ورأت عزّتها مرتبطة باستدامة التناسل وآمنت أنّ آمالها معقودة على الشباب.

والظاهر أنّ حرص المجتمع على جودة النسل وصفائه وطهره دفع أغلب الفقهاء إلى اشتراط مبدأ الكفاءة في النكاح وجعلهم يكرهون الاقتران بالأمة أو بالكتابية، ويربطون حقّ إثبات النسب بالأب ويتمسّكون بتحريم زواج المسلمة بغير المسلم، إلى غير ذلك من الأحكام التي تثبت أنّ الزواج لم يكن حدثا بسيطا خاضعا لهوى القلب، وإنّما كان شأنا جماعيا تشرف عليه العشيرة ضمانا لمصالحها المتعدّدة.

ندرك في ضوء ما سبق سبب تفضيل الجماعة المرأة الولود على سائر النساء وعلّة تنازل عدد من الرجال عن جملة من الصفات نحو البكارة والحُسن والعرق وغيرها في سبيل تحصيل الولد. كما أنّنا نفهم لِمَ مال بعض الأشراف إلى التزوّج بالإماء السود، وهنّ المعروفات بالقوّة والشجاعة، وأعرض أغلبهم

عن المرأة الشقراء السقيمة أو صاحبة العاهة. ولكن هل يعني هذا أنّ كلّ مولود مهما كان جنسه مرحّب به في ظلّ هذا المجتمع؟

2 ـ في تدبير الإذكار

يبدو أنّ العرب لم يرغبوا في «تحصيل الولد» فحسب، بل إنّهم حاولوا اتباع نظام خاصّ غايته أن تحبل المرأة بذكر قويّ، ومن ثمّة مارسوا نكاح الاستبضاع «رغبة في نجابة الولد»[57] شأنهم في ذلك شأن الأعلاج الذين كانوا إذا «رأوا رجلا جسيما من العرب خلّوا بينه وبين نسائهم رجاء أن يولد فيهم مثله».[58] «وكان من عادة الأشراف الاتصال بالإماء السود، فإذا ولدن منهم أولادا نجبا شجعانا ألحقهم آباؤهم بهم ونسبوهم إليهم... وقد مال قوم من قريش إلى التزوّج بالإماء السود».[59]

ومن التصوّرات التي كانت متداولة لدى العرب أنّ حبل المرأة بذكر مرتبط بطبعها ولذا تعيّن إغضاب الزوجة قبل الجماع، فمتى حصل ذلك ارتفعت حرارتها فكانت أقدر على تقبّل اللقاح، أي الحبل بذكر باعتبار أنّ الحرارة صفة ذكورية. ولمّا كانت الحرارة عنصراً أساسيّاً في عمليّة اللقاح فقد اعتقد القوم أنّ وطء الزوجة في حالة الغضب أو الفزع أو المرض بالحمى يؤدي لا محالة إلى الحبل بذكر، وكثيرا ما تفاخر القوم بابن المذعورة أو الفروك[60] لأنّه، حسب رأيهم، يأتي متحلّيا بعديد الخصال وفي مقدّمتها النجابة والشجاعة. و«قالوا إذا أردت أن يصلب ولد المرأة فأغضبها ثمّ قع عليها، وكذلك الفزعة».[61]

واعتبر العرب أنّ أسبقيّة ماء الرجل على ماء الفارك تؤدي إلى تخلّق ذكر ولذلك قالوا: «حملت به في ليلة مزؤودة، أي في ليلة ذات زؤد، وهو الفزع المستوجب، لعدم ميل النساء للجماع لانكسار سورة شهوتهن إذ ذاك، فلا يكون لهن في الولد حظّ كامل، ويكون كمال الشهوة لأبيه، فيكتسب بذلك إتمام خصال الرجوليّة. وفائدة ذكر الليلة أن تكون بدأت بحمله ليلا وهو أنجب له وصاحبه يوصف بالشجاعة».[62]

وفضلا عن ذلك نصح بعضهم الزوج الراغب في الولد قائلا: «إذا أردت أن تحبل منك زوجتك فمشّها في عرصة الدار عشرة أشواط، فإنّ رحمها ينزل فلا يكاد يخلف، فإنّ المرأة تكون أطيب خلوة وأحرّ جوفا إذا غشيها الرجل عند طول سيرها على ظهر دابة».(63) كما اعتبر الأطبّاء أنّ «الجواري المراهقات أوّل ما يدركن سريعات الحبل لقوّة حرارتهن».(64)

إنّ ما يسترعي الانتباه في هذه الآراء حرص الجماعة على تحديد ملامح الجنين المنشود، أي الذكر وعملها على توفير كلّ الظروف الملائمة حتى يتخلّق وفق المطلوب، بل إنّها سعت إلى التحكّم في حركات المرأة وطبعها ومشاعرها وأحاسيسها حتى تنقل الصفات الإيجابية إلى الجنين فيأتي على الصورة المأمولة. فقرب الرجل من المرأة تحفّ به شهوة اللمس وشهوة الشمّ وشهوة السماع وكذلك الرغبة والتمنّي بأن يكون الولد ذكرا. وليس غريبا أن يحرص الرجل على أن يكون الولد شبيها به، إذ الحنين إلى المثيل والتوق إلى المثال يمثّلان المنية والرجاء. وما مجيء الولد إلاّ لغاية تحقيق استيهامات (fantasmes) الأب.

ومن الأخبار التي حوتها المصادر والدالة على رغبة القوم في الذكر أنّ الأب كان إذا زوّج ابنته في عشيرته قال لها: «أيسرت وأذكرت ولا أنثت. جعل اللّه منك عددا وعزّا وخلدا».(65) وكأنّه بذلك يذكّرها بالدور الملقى على عاتقها وهو تكثير عدد العشيرة بالذكور الشجعان. أمّا إذا تزوجت في غير قومها فلا بأس أن تأتي بالإناث!

استأثر الإنجاب والنجابة باهتمام المجتمع. والنجابة كما يعرّفها ابن منظور صفة تلحق الذكور وتعني الغلام الفاضل الكريم الحسيب المختار والنفيس. أمّا المنجبة فهي المرأة التي عرفت بولادة النجباء.(66) ومعنى ذلك أنّ النجابة صفة ذكورية تبرهن على القيمة التي يحتلّها الغلام في المجتمع منذ خروجه إلى الدنيا، بل قبل ولادته. أمّا نجابة البنت، فإنّها بَعدية لا تكتسب إلاّ بعد البلوغ، ومن خلال أداء وظيفة الإنجاب والأمومة.

اعتبرت صحّة بدن الزوج، ونوعيّة منيّه وكميّته، ووضع خصيتيه عند

المواقعة من أهمّ العوامل المساعدة على تولّد الذكر. وكذلك لون طمث المرأة، ونمط حياة الزوجين كنوعيّة الغذاء والسكن والمناخ وغيرها من العوامل.[67] وزعم الأطّباء أنّ توليد الذكور متوقّف على مزاج الأنثيين. فـ«إذا كان حارا، فإنّ صاحبهما يكون صاحب باه، كثير التوليد للذكور، منجبا».[68] ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الحرارة مولّدة للقوّة ومؤدية إلى تخلّق الذكر. ونفترض أنّ انتشار هذه الآراء انعكس على الفقه فإذا بالفقهاء يقرّرون أنّ دية البيضة اليمنى تكون أكثر من دية البيضة اليسرى لأنّ الولد يكون منها.[69]

ولا يرتبط تولّد الذكر بمزاج الأنثيين فقط، بل إنّه ذو علاقة بشكل المباضعة، فـ«إذا اجتمعا وعلا منيّ الرجل منيّ المرأة أذكر بإذن اللّه، وإذا علا منيّ المرأة منيّ الرجل آنثت بإذن اللّه تعالى».[70] وهكذا عكس جماع توليد الذكر الجنسانية المهيمنة التي تجعل الرجل مسيطرا على فعل الوطء مفترشا الزوجة، واقترن تولّد الذكر بالعلو: أي علو منزلة الرجل. فاستحقّ الغلام بذلك حبّ الأب واعتزازه به خلاف تولّد البنت الذي جاء نتيجة ضعف المنيّ الذكوري وعجزه عن الهيمنة على المنيّ الأنثوي.

وبناء على هذه التصوّرات بات لزاما على من رام أن يكون له غلام «أن يتقدّم بتقوية المنيّ فيه. . . باستعمال كلّ ما سخّن المنيّ وغلّظه وقلّل برده ورطوبته من التدبير بالأغذية والأشربة والأدوية، وغير ذلك، وأن يتعمّد عند المجامعة أن يكون ما ينزل منه المنيّ من الخصية اليمنى أكثر. . . ويشدّ الخصية اليسرى عند الجماع. . . وأن يكون اعتماده عند المباضعة أن تكون المرأة مائلة إلى جنبها الأيمن ليكون نزول المنيّ إلى الجانب الأيمن من الرحم».[71]

وليس غريبا أن يسود الاعتقاد في أنّ مسكن الذكر هو في الشقّ الأيمن من الرحم. فـ«العرب تقول: فلان عندي باليمين أي بمنزلة حسنة، وإذا خسّت منزلته قالوا: أنت عندي بالشمال».[72] وهذا يعني أنّ اليمين مقدّس وهو رمز الخير والطهر[73]، في مقابل الشمال الذي يعدّ نجسا وهو محطّ القوى الدنيوية والشريرة وأوّلها الشيطان، إذ قيل إنّ مسكنه بالشمال وهو«يأكل بشماله ويشرب بشماله».[74] والواقع أنّ ثقافات عديدة تقسّم الفضاء إلى يمين وشمال والعالم

إلى خير وشرّ، وطهارة ونجاسة، وتنسب الفضائل والنجاح والكسب والمشاريع لليمين فيكون ذكوريا، في مقابل الشمال الأنثوي الذي يتسم بالضعف ويوحي بالفشل والخيبات.[75]

أمّا إلحاح القوم على أن يعلو الزوج المرأة عند النكاح، فإنّه مرتبط بإيمانهم بأنّ شكل المواقعة ينبغي أن يراعي المنزلة الأنطولوجية والاجتماعية والقانونية لكلّ طرف. كما أنّ إصرار هؤلاء على مبدأ القوّة: قوّة الرجل وقوّة الوطء وقوّة المنيّ وقوّة انصبابه يبرهن على الصفات التي تنسبها الثقافة إلى الذكر فتجعله متميّزا عن الأنثى في الأحوال كافة.

ليس توليد الذكور مسألة هيّنة موكولة إلى «الطبيعة»، إذ اقتضى الأمر أن يخضع الزوجان لنظام غذائي صارم وأن يراقب نمط عيشهما. فالجماع من أجل التناسل يختلف بداهة عن الجماع لغاية المتعة، والنكاح من أجل الحصول على الذكر يقتضي أن يكون عند هبوب ريح الشمال باعتبار أنّها تقوّي البدن وتنشّط الحواس، وفي بيت يلي الشمال تعبق فيه رائحة العود أو العنبر أو الندّ. ويطلب من الرجل أن يديم دهن عانته ومثانته ومذاكيره بالأدهان الحارّة وكذا تفعل المرأة برحمها.[76] ويتعيّن على الزوج أن يستعمل العطر الحار وأن «يكون في أسرّ حال، وأطيب نفس، وأبهج مثوى، ويفكّر في الإذكار، ويحضر ذهنه الذكران الأقوياء المشار ذوي البطش، ويقابل عينيه بصورة رجل منهم على أقوم خلقة، وأنبل هيئة، ويطأ ويفرغ».[77]

أمّا نظام الغذاء الملائم لتوليد الذكور فيتمثّل في امتناع الزوجين من كلّ ما يضعف الباءة مثل شرب الماء الشديد البرد، أو تناول أطعمة باردة أو رطبة[78] أو أكل أنواع من اللحوم كلحوم إناث الحيوان، وأصناف من الخضر كالخسّ والقرع والبطيخ لأنّ لها خاصية مائية وهي كثيرة الرطوبة وباردة. ويتعيّن على الزوجين كذلك الإعراض عن أكل الفاكهة الحامضة نحو الرمّان المزّ والحامض، والابتعاد عن استعمال بعض التوابل كالكمون والكراويا والزنجبيل وغيرها.

وأمر الأطبّاء الزوج بالإدمان على أكل الزيتون، فمتى فعل فإنّه «لا يولد له إلاّ الذكور»[79] ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ الزيتون حار يابس ويهيج الشهوة، كما أنّه يتلاءم مع طبائع الذكور.[80] ودُعي الزوجان إلى أكل لحم الحيوان الذكر نحو الضأن والفراخ والعصافير ولحوم الوحوش كالأسد والنمر[81]، وإلى الإكثار من تناول الفاكهة الحارة واليابسة كالفستق واللوز وحبّ الصنوبر والزبيب الأحمر والعنب الشديد الحلاوة، وشرب الخمر العتيق، أو شراب العسل حتى ترتفع حرارتهما فيكون الحبل.[82] والناظر في خصائص هذه الأطعمة ينتبه إلى أنّ معظمها يحرّك الباه ويدرّ البول و يولّد الحرارة ويزيد في القوّة.

والملاحظ أنّ هذه النصائح تستند في مجملها إلى نظريّة أرسطو (ت322 ق م) التي تذهب إلى أنّ توليد الذكور مرتبط بجملة من الشروط، منها ما يتعلق بسنّ الرجل، إذ عدّت سنّ الشبوبية والاكتهال أفضل الأسنان لتوليد الذكور. أمّا الصبيّ والرجل الكثير الجماع والسكران والشيخ فقلّ ما يتولّد منهم ذَكر وعلّة ذلك سيطرة الرطوبة على مزاجهم واتسامهم بالضعف، وهي صفات أنثوية.

وإذا علمنا أنّ الطقوس السحرية احتلت موقعا هامّا في الممارسات الاجتماعيّة لشعوب كثيرة لِما لها من صلة بثقافة المجتمع وقيمه ومعاييره، فهمنا كثرة تنويه كتب الطّب الشعبيّ بقيمة الوصفات المجرّبة. فمتى شربت المرأة مرارة الدبّ الذكر «بعد الطهر وواقعها زوجها حملت ذكرا. وإن شربت من مرارة الأنثى حملت أنثى».[83] واتفق كلّ من الدميري والصقلّي (ت828هـ) على أنّ المرأة إذا شربت أنفحة الأرنب الذكر أو من خصيته مع الشراب الممزوج فإنّها تحبل بذكر.[84]

وبالإضافة إلى شرب خصى الحيوانات، أو تحمّلها في صوفة قبل المباضعة، أشار عدد من الأطبّاء إلى منافع بعض النباتات نحو خُصى الكلب والفيلون التي إن شربت منهما الحامل كان الولد ذكرا.[85] وغير خاف أنّ كلّ ما يمتّ إلى عالم الذكورة بصلة من حيوان أو نبات، كفيل حسب هؤلاء بتقوية الحبلى، فيأتي الذكر. ومن ثمّة قامت الممارسات السحرية على مبدأ السحر

التشاكلي الذي يعتبر أنّ الشبيه ينتج الشبيه، أي إنّ أكل أجزاء من الحيوان الذكر يؤدي بداهة إلى تولّد الذكر والعكس بالعكس.

آمنت الجماعة بنجاعة الطقوس الدينيّة، ورأت أنّ تلاوة بعض السور والدعاء من أفضل الوسائل المستعملة لتحصيل الذكر. فـ«من قدّم اسم اللّه تعالى عند الجماع، أي جماع زوجته، وسورة الإخلاص إلى آخرها وكبّر وهلّل وقال: باسم اللّه العليّ العظيم. اللّهمّ جنّبني الشيطان وجنّب الشيطان ما رزقتني، ثمّ يأمر الزوجة بالاضطجاع على جنبها الأيمن، فإنّ حملها يكون ذكرا بإذن اللّه».(86) وزعم السيوطي (ت911هـ) أنّ من قال: «اللهمّ اجعل لنا ذريّة طيبة. اللّهم ارزقني من هذه المواقعة ولدا ذكرا اسمه محمّد، فإنّه يرزقه اللّه تعالى».(87) والملاحظ أنّ اتخاذ بعض الأسماء موضوع بركة ورموزا قادرة على تحقيق المراد كان أمرا معروفا لدى قدماء المصريين وطقسا معهودا في الحضارة الهندية، إذ كان الزوج يعمد أثناء الجماع إلى تكرار اسم من أسماء أجداده معتقدا في قدرته على مساعدته على تحقيق مرامه. فعبر وساطته وشكل النكاح يتمّ تحصيل الذكر.(88) ولعلّ هذا الأمر يجعلنا نتساءل عن أصل هذه الطقوس وعن حدود المثاقفة؟

ولم يكن الدعاء الوسيلة الوحيدة لطلب الذكر، فالاستغفار هو أيضا شكل من أشكال التقرب إلى اللّه. جاء في «عيون الأخبار»: «بلغني عن الزياديّ قال: كنت مئناثا، فقيل لي: استغفر إذا جامعت، فولد لي بضعة عشر ذكرا».(89)

انطوت طقوس كثيرة على نسبة عالية من التضرّعات، أي الكلمات التي توظّف لتلبية الحاجات وفي مقدّمتها الحاجة إلى التحصين من الشيطان والحصول على الذكر الذي يعدّ خير عقب. ولكن هل يعني ذلك أنّ منشأ الأنثى هو عدم تقبّل اللّه الدعاء أو غفلة المؤمن عن التضرّع قبل الجماع؟

تكشف هذه الآراء عن الصلة المتينة التي تربط تولّد الذكر بعالم الأساطير، كما أنّها تُبين عن الهاجس المسيطر على الجماعة، إذ بدا التوصل إلى توليد الذكر غاية رئيسية. وهو أمر يتطلّب تدبيرا محكما وعناية فائقة ويحتاج

إلى مراقبة شديدة لكلّ ما يصدر عن الإنسان من حركات أو أفعال أو أقوال أو شهوات. ويبدو أنّ الزوج هو المعنيّ أكثر من الزوجة بالالتزام بهذه الشروط. ولعلّ إسهاب العلماء في الحديث عن الوصفات المؤدية إلى تخلّق الذكر مردّه التصورات الدينية المتعلّقة بالشخوص المركزية. فعلى الرغم من تعدّد الرسالات، فإنّ جميع الأنبياء كانوا من جنس واحد، أي ذكورا. ولمّا كان المسلم شديد الارتباط بشخصية النبيّ ومحاكاتها في مظاهر حياته اليومية كافة، فلا غرابة أن يعمد إلى إعادة إنتاج هذا النموذج الكامل ليس فيما يتعلّق بالصفات الأخلاقية فحسب، بل أيضا في الصورة البشرية والجسدية. وبذلك يخلع رداء القداسة على الرسول، بل على نسله الذي بدا خاليا من التشوّهات الجسمية متحليّا بخصال عديدة نحو الشجاعة والحسن والقوّة.

إنّ توليد الذكور قائم على طقوس تعبّر عن منظومة قيمية أهمّها القوّة. ويتطلّب مقاومة لكلّ تجليات عالم الأنوثة ورموزه نحو الضعف والرطوبة والبرودة والرقّة واللين، وغيرها، ويحتاج إلى مكابدة وعناء واعتماد على قوى متعددة. ومعنى ذلك بداهة أنّ ولادة الذكر حدث رمزيّ بالغ الأهمية لا في الثقافة العربية الإسلامية فحسب، بل في ثقافات أخرى، إذ كانت قوانين مانو مثلا ترى أنّ المقصد من وراء النكاح الحبل بالذكر.[90]

3 ـ في تدبير تخلّق الأنثى

لا ينبغي الاعتقاد أنّ العلماء أهملوا الحديث عن الوسائل المتوخّاة لتوليد الإناث، خصوصاً إذا علمنا أنّ العرب كانت تتشاءم بولادة بكر ذكر لِمَا ترسّخ لديهم من «أنّ بكر البكرين شيطان مخلّد لا يموت إلى يوم القيامة».[91] كما أنّهم كانوا يحبّون أن تبكّر المرأة بجارية. ولعلّ مردّ ذلك شدّة خوفهم على الذكر. إذ كانوا لا يثقون بحياة ولد البكر من النساء ويؤمنون بحياة الولد الثاني معتقدين أنّ الولادة الأولى تكون عسيرة لضيق الرحم وهو أمر يؤدي في حالات كثيرة إلى موت الجنين.[92]

واعتبر القوم أنّ الريح تنهض بدور هامّ في عملية التوليد فكأنّها نفس حيّ

مولّد. وهي تبثُ في الجسم طاقة هائلة تؤثر في غدد الإنسان وأعصابه وكيانه العضوي والروحي. وساد الاعتقاد أنّه «إذا جاءت الجنوب جاء معها خير وتلقيح، وإذا جاءت الشمال نشّفت»[93]، لأنّها ريح صعبة باردة ويابسة وليست محمودة خلاف الجنوب المخصبة. فكانت المباضعة عند هبوب ريح الشمال مولّدة للذكر النجيب في مقابل الوطء عند هبوب ريح الجنوب المولّد للأنثى، وذلك لأنّها ريح حارّة ورطبة مضعفة للبدن، متثقلة للحواس، مرخية للقوّة خلاف ريح الشمال التي تصلب البدن.[94]

ومن الآراء التي تُبين عن تصوّر العلماء لحدث تخلّق الأنثى أنّ زرع الزوجين إذا رقّ وضعف وبرد، وكان المنيّ خفيفا ورطبا، وغلبت البرودة كان الجنين أنثى. كما رأى هؤلاء أنّ تولّد الأنثى مرتبط باختلاج بيضة الزوج اليسرى عند صبّ المنيّ، وهو نتيجة اضطجاع الزوجين بعد الجماع على الجانب الأيسر.[95] فـ«الزرع إذا جرى عن يمين الرجل إلى يمين المرأة كان الولد ذكرا، وإن جرى الزرع من يسار الرجل إلى يسار الرحم كان الولد أنثى.[96] وساد الاعتقاد أيضا أنّ المرأة متى عولجت لتحبل، فإنّها تحبل بأنثى.[97]

وعكف الأطبّاء على بيان التدبير المناسب لتوليد الأنثى. فرأوا أنّ الغذاء الرطب، والإقبال على أكل لحوم الإناث من الحيوانات والإكثار من تناول العدس والأجبان والكزبرة الرطبة، وشرب الألبان والماء البارد، وأنفحة الأرنب الأنثى ومرارة الدبّ الأنثى وغيرها[98] من أهمّ الأسباب المؤدية إلى الحمل ببنت نظراً إلى ملاءمة هذه المواد لجوهر الأنوثة وخصائصها ففيها البرودة والرطوبة.

وشغلت مسألة تولّد الأنثى بعض العلماء فحاولوا البحث عن أسبابها. فذهب الكركي إلى أنّ الزرع مرتبط بالمزاج. فـ«الإنسان قد يولّد ذكرانا، ثمّ يتغيّر مزاجه فيصير مولّدا للإناث وبالعكس».[99] بينما رأى السيوطي أنّه متى «خرج ماء المرأة أوّلا وكان أكثر من ماء الرجل وعلاه، جاء الولد أنثى بحكم السبق»[100]، ومعنى ذلك بداهة أنّ ضعف الرجل وسيطرة ماء المرأة على مائه عند المواقعة، من العوامل المؤدية إلى تخلّق الأنثى. فلا عجب أن يسارع عدد من الرجال بالإنزال قبل النسوان!

إنّ ما يسترعي الانتباه في هذه الآراء أنّ حديث العلماء بشأن توليد الإناث ورد موجزا قياسا بكلامهم عن توليد الذكور. وجاءت ملاحظاتهم مقترنة بالبحث عن الوصفات المؤدية إلى الحبل بذكر، فلم تكن غايتهم البحث عن طريقة تولّد البنت بقدر ما كانت التنقيب عن الوسائل المؤدية إلى إنجاب الذكر. وبناء على ذلك كان الخطأ في التدبير، أو خرق المحرّمات أو المحظورات مؤديا لا محالة إلى ولادة الأنثى. ويمكن القول إنّ تخلّق الجارية إن هو إلاّ علامة على ضعف القوّة المولّدة لدى الرجل وعجزه عن الاضطلاع بوظيفته على أحسن وجه لنقص في حرارته، أو لسيطرة الرطوبة عليه لحظة المواقعة. وفق هذا الطرح تكون البنت إنتاجا لم تتوفّر فيه المواصفات التي تحقّق له الجودة.

وعلاوة على ذلك جاء هذا الموضوع في غالب الأحيان عرضا، وضمن الحديث عن انسجام تفاضلي بين عناصر الكون. ونلحظ تواتر الكلام عن سلسلة من الثنائيات المتقابلة التي تطوّق الذكورة والأنوثة نحو الحارّ والبارد، الرطب واليابس، القويّ والضعيف، اليمين واليسار، الشمال والجنوب، المرتفع والمنخفض. وهو أمر يوحي بما ترسّخ في المتخيّل الجمعيّ من تضادّ بين الذكورة والأنوثة، ومن إيمان بأنّ الذكورة تشكّل الأصل والأنوثة تأتي في المرحلة الثانية، ولذلك كان اهتمام الجماعة بتوليد الذكر مفصّلا في حين أن حديثهم عن توليد الأنثى جاء مقتضبا. وهذا يدلّ على أنّ تحقّق الحبل ليس فعلا بيولوجيا بقدر ما هو ممارسة اجتماعية مثقلة بالتمثلات الثقافية والتصورات الرمزية. فكلّ الصفات الإيجابية هي من نصيب الذكور وما عداها يليق بالإناث، بل إنّ كلّ ما في الكون من حركة وفعل دالّ على القوّة والنشاط والحرارة والضياء معبّر عن المبدأ الذكوري وكلّ تجليات الفوضى والبرودة واللين والوهن مجسّد للمبدأ الأنثوي.

وإذا كانت هذه آراء العلماء بخصوص التدبير الملائم لمن رغب في الولد: الذكر أو الأنثى، فما هي المظاهر الدالّة على الاختلاف بين الجنسين بعد تكوّن الجنين؟

الفصل الثاني

مظاهر الاختلاف بين الأجنّة بعد التخلّق

أجمع الأطباء على أنّ تخلّق الذكر يسبق تخلّق الأنثى، وهم في ذلك يكرّرون ما جاء في التراث اليونانيّ. فحسب نظريّة أبقراط يتمّ تكوّن الجنين الذكر في اثنين وثلاثين يوما في حين أن استكمال تكوّن الأنثى يكون في اثنين وأربعين يوما. أمّا سقراط فقد اعتبر أنّ تخلّق الذكر يتم في أربعين يوما، في مقابل تسعين يوما للأنثى.(101) وذهب كلّ من ابن سينا والقرطبي (ت 358هـ)، إلى أنّ تخلّق الذكر يستبين بعد ثلاثين يوما قياسا بالأنثى التي يظهر تخلّقها بعد أربعين يوما.(102) وهذا يعني أنّ الأنثى تبطئ صورتها وكمالها في البطن لضعفها وبرودتها وخمولها، خلاف الذكر الذي يتميّز بالنشاط والقوّة والحرارة وكلّ الصفات التي تجعله أسرع نموّا من الأنثى. فلا غرو إذن أن يكون بعد البلوغ والرشد قيّما على المرأة!

ويكمن مظهر آخر من مظاهر الاختلاف بين الذكر والأنثى في الموضع الذي يحتلّه الجنين داخل «الرحم الكنّان». فـ«الحامل تحسّ بالحبل بذكر في الجانب الأيمن ومتى كان أنثى كان في الجانب الأيسر».(103) كما أنّها تحسّ بثقل في جانبها الأيمن وتكون حركتها وحركة عينها اليمنى أثقل.(104)

واتفق عدد من الأطبّاء أنّ وجه الذكر يكون ممّا يلي ظهر المرأة بخلاف وجه الأنثى الذي يكون إلى وجه أمّها، واستندوا في ذلك إلى شهادات جماعة

من القابلات.[105] وخالفهم الأنطاكي(ت 1008هـ) معتبرا أنّ «ما قيل من أنّ وجه الأنثى إلى بطن أمّها فباطل، لأنّه لابدّ من أن يكون ظهر الولد إلى بطن أمّه لأنه أقدر على ما ينزل إلى البطن من غيره لما فيه من العظام».[106]

ولم يتردّد الأطبّاء في الزعم أنّ حركة الذكر داخل الرحم تكون أسرع من حركة الأنثى التي لا تظهر إلاّ في الشهر الرابع.[107] فمتى تغلّبت الحرارة على الزرع كان الذكر «أسرع حركة وأجهر كلاما، وصار ذكره باردا متدليّا فهو يقذف الزرع لحرارته إلى الداخل قذفا قويّا، فأمّا الأنثى فهي أبطأ حركة وأرطب نعمة وقُبلها غائر منقبض إلى الداخل، وينصبّ لذلك زرعها في الرحم انصبابا لكثرة رطوبتها، ولذلك صرن (كذا) النساء أسرع إدراكا في الرحم، وأسرع انقطاع ولادة لأنّ الشيء الضعيف الناقص أسرع إدراكا وانتهاء من التام القوي».[108] وجليّ أنّ إسناد عدد من الصفات الإيجابية إلى الجنين الذكر تنمُّ عن التمثلات الاجتماعية الخاصّة بالرجل والتي تستهدف تبرير أفضلية الغلام على الأنثى منذ لحظة تخلّق النطفة، مثبتة بذلك أنّ جندرة الفرد تنطلق في الواقع قبل ولادته. ولعلّه من الطريف أن نسوق رأي المتفحّصين في حركة الكواكب وفي الطالع الذين زعموا أنّ الجنين في الشهر الثاني يكون في تدبير كوكب المشتري «فإن كان ذكرا فلونه أبيض وصورته إلى الاستدارة، وإن كانت أنثى فلونها أحمر وصورتها شبيهة بالموزة».[109] ولعلّ ما يلفت النظر في هذا الرأي إسناد اللون الأبيض إلى الذكر واللون الأحمر إلى الأنثى، ونذهب إلى أنّه ليس من قبيل الصدفة أن يكون الأبيض، وهو رمز الطهر والصفاء من نصيب الذكور، والأحمر المنسوب إلى الشيطان والنار والدم من نصيب الأنثى.

أمّا تقصّي جنس الجنين فيبدو أنّه قد شغل العلماء، مثلهم في ذلك مثل قدماء المصريين والروم[110] وغيرهم. وقد سعى هؤلاء جاهدين إلى تدوين كل الآراء التي وصلتهم على ألسنة القوابل. فمن العلامات التي يستدلّ بها لمعرفة جنس الجنين حجم ثدي الحامل، فإذا كبر ثديها الأيمن واسوّدت حلمتها، وكان اللبن أبيض ثخينا، فإنّ الحمل يكون بذكر.[111] والظاهر أنّ اللجوء إلى قياس بطن الحبلى، ورصد كلّ التغيرات التي تلحقها كان أمرا شائعا في أوساط

العامّة. وتتمثّل هذه الطريقة في «أن يقدّر بخيط من وسط سرّة المرأة إلى وسط الفقارة المحاذية لها من ظهرها. ويُعلم المكان بمداد، ويدار القياس إلى الجانب الثاني من الموضع إلى الموضع، فإن نقص الخيط من الجانب الأيمن عن العلامة، فهي حامل بذكر، وإن طال فهي حامل بأنثى».(112) ومن الاختبارات التي كان القوم يلجؤون إليها لمعرفة جنس الجنين وضع القملة في يد الحامل وسكب قطرات من اللبن عليها «فإن مشت فالحمل ذكر وإلاّ فأنثى».(113) وفضلا عن ذلك كان تردّد الأهل على مفسّري الأحلام لتحديد جنس المولود ظاهرة مألوفة.(114)

وإذا نظرنا إلى العلامات التي تظهر على الحبلى، والتي اعتمدها الأطباء لتحديد جنس الجنين، تبيّن لنا أنّ لون وجه الحامل متى قبح وكان «متغيّرا والبشرة غير نقية، والكلف كثيرا، والحركة بطيئة، والحواس بليدة، دلّ على أنثى»(115) وذلك لأنّ «الذكر حار والأنثى باردة، والحرارة تحسّن اللون، والبرودة تقبّحه».(116) ولا يقتصر الأمر على الحرارة فحسب، بل هو محكوم أيضا باليبوسة. ذلك أنّ «الحرارة تفعل الحركة صعدا، وأنّ البرد يفعل الحركة سفلا، وأنّ اليبس يفعل السبق إلى الموضع الأخصّ بكلّ واحد منهما، وأنّ الرطوبة تفعل الثقل في الحركة، فما كانت حركته صعدا سمّوه خفيفا، وما كانت حركته سفلا سموّه ثقيلا».(117) أمّا الآثار الخارجة عن الطبيعة، فإنّها عند الحبل بالذكر أقلّ كما أنّ «الحامل للذكر (تكون) أحسن لونا، وأكثر نشاطا، وأنقى بشرة، وأصحّ شهوة، وأسكن أعراضا».(118)

وأكّد العلماء أنّ «عسر الولادة في الأنثى أكثر من الذكر».(119) وهو أمر يؤدي إلى إرهاق الأمّ، وأحيانا هلاكها. وعلّة ذلك «أنّ الأنثى أبطأ خروجا من الذكر» بسبب ضعفها.(120) ولذلك كان الدعاء للحبلى «أذكرت وأيسرت».

وأجمع الأطّباء على أنّ مدّة النفاس تكون أطول عند الولادة بأنثى، فـ«المرأة تطهر من نفاس الذكر في خمسة وعشرين يوما إلى ثلاثين. ومن الأنثى في خمسة وثلاثين يوما إلى أربعين».(121) ولئن زعم الأنطاكي أنّ «لحم الذكر أصلب وأحرّ وفضلاته أحدّ رائحة ودم النفاس فيه أقلّ لقوّة هضمه. والإناث

بالعكس في كلّ ذلك»[122] فإنّنا نرى أنّ هذا الموقف مأتاه التأثر باليهود. فطول مدة نجاسة المرأة التي وضعت أنثى فكرة متجذّرة في الديانة اليهودية. جاء في التوراة: «أيّة امرأة حبلت فولدت ذكرا تكون نجسة سبعة أيام...وثلاثة وثلاثين يوما تظل في تطهير دمها. لا تمسّ شيئا من الأقداس ولا تدخل المقدس، حتى تتم أيّام طهرها. فإن ولدت أنثى، تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها، وستة وستين يوما تظل في تطهير دمها» (سفر الأحبار، 12/ 1). فلا غرو إذن أن نجد أصداء هذه الآراء لدى العلماء المسلمين الذين حاولوا أن يثبتوا أنّ صلة الأنثى بالنجاسة أكبر وأشدّ ثباتا من علاقة الذكر بها، وهي نجاسة تتخلل أغلب دورات حياتها.

تُبين هذه الآراء والمواقف أنّ الثقافة العالمة نسبت كلّ الصفات الدالة على الحياة والقوّة إلى الذكر، وكأنّها بذلك تسلب المرأة ما تميّزت به من قدرة على الإنجاب. وبدا التقابل واضحا بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة، وبين الأجنّة. فلا يكفي أن تكون الأنثى أضعف وأبطأ، بل هي منذ التخلّق تختلف عن الذكر من عدّة وجوه، ولعلّ عسر الولادة بالبنت دالّ على تردّدها في أن تحتلّ موقعا في المجتمع !

ولمّا كان التدبير فعلا ملازما لكافة أدوار الحياة مفصحا عن طريقة تعامل المجتمع مع جسم المولود، كاشفا عن دور الثقافة في حياة الفرد، فقد ارتأينا أن نتطرّق إلى دراسة عدد من الطقوس التي يخضع لها جسد الوليد. وهي التي تعبّر عن مروره من الولادة الفيزيولوجية إلى الولادة الاجتماعية المثقلة بالرموز، كما أنّها تعدّ أداة لفهم البنى الذهنية، ووسيلة للإمساك بالأسس التي ينبني عليها التنظيم الاجتماعي على وجه الخصوص.

الفصل الثالث

مظاهر الاختلاف بين المواليد

1 ـ طقوس الولادة

1/1 ـ الوصلة والمشيمة

أمدّتنا الدراسات الأتنوغرافية والأنتربولوجية وغيرها[123] بمعلومات هامّة حول قطع الوصلة، وهي من أولى العمليات التي تجرى على المولود بهدف فصله عن أمّه ماديا. كما أنّ هذه الدراسات لم تبخل علينا بأدقّ التفاصيل التي تساعدنا على كشف النقاب عن ضروب من التمييز بين الجنسين في الطقوس المصاحبة للولادة. وفي مقابل ذلك كانت كتب التراث ضنينة علينا، فلم نعثر في ما اطلعنا عليه من كتب التراث إلاّ على بعض النتف من الأخبار المتعلّقة بهذه الطقوس، وهو أمر يثبت مدى إهمال العلماء لكلّ الممارسات التي لم يولها القرآن أهميّة، فكانت أفعالا يقتصر أثرها على ذاتها، غير مؤثّرة في العبادة صحّة أو فسادا. كما يمكن أن نفسّر هذا السكوت بأنّ هذه المسائل «من شؤون النّساء». وهو أمر حدا بعدد من الباحثين إلى القول إنّ الإسلام لم يعن بطقوس الولادة وغيرها من طقوس العبور.[124]

اكتفت المصادر بالإشارة إلى أنّ الأطباء كانوا يمدّون القابلة ببعض النصائح المفيدة أثناء إجراء عمليّة قطع المشيمة، وأنّه يستحبّ دفنها.[125]

وتكمن أسباب ردم المشيمة في الخشية من استعمالها في السحر. فكلّ جزء ينفصل عن البدن يبقى محتفظا بقوّة حيوية ويمكن له أن يؤثّر في حياة الإنسان.[126] كما يمكن أن نفسّر هذه الممارسة بتجنّب كلّ ما كانت له علاقة بدم الولادة وبالنجاسة[127]، وبالإضافة إلى ذلك نرجّح أنّ دفن المشيمة أو الوصلة له صلة باعتقاد الجماعة في أنّ هذا الجزء الحيّ من جسم الإنسان كفيل بإخصاب الأرض.

ولئن بقي تعامل القدامى[128] مع المشيمة مجهولا لدينا، فإنّ بعض الأطبّاء أشاروا، وإن باقتضاب، إلى ممارسات طقوسية أخرى تمارس على جسد المولود لحمله على اكتساب قدرات مختلفة، وتهيئته للتكيّف مع مجتمعه، والتفاعل مع واقعه، من ذلك طقس التمليح.

1/ 2 ـ التمليح

عظّمت الأمم القديمة الملح واعتبرته من أهمّ عناصر الحياة.[129] وقد كان العرب يعدّونه من علامات البركة ويحلفون بالماء والملح تعظيما لهما.[130] وكان اليهود والنصارى يرون أنّه من أفضل المواد المستعملة لتطهير المولود وطرد الأرواح الشريرة عنه. ومثّل الملح في الثقافة اليونانية، والثقافة الرومانية، والثقافة العربية الإسلامية أنجع وسيلة لدرء عين الحاسد، واتقاء الجان والسحر. والناظر في بعض كتب التراث يقف على منافع الملح، إذ أنّه استعمل لإصلاح أجسام الناس وتقويتها[131]، ولتكميد مواضع الوجع، وللقضاء على بعض الأورام، ولدفع الأوساخ العالقة بالجسد[132]، ولحفظ اللحوم والأطعمة، كما أنّه دخل في تركيبة بعض الطقوس السحرية وأضيف إلى الدم والنار والبخور وغيرها. فليس من المستغرب إذن أن يدعو بعض الأطبّاء إلى أن يملّح بدن المولود «بملح مدقوق دقّا ناعما لتتصلّب بشرته، حتى يقلّ انفعالها عمّا يرد عليها من الحرّ والبرد وملامسة الأشياء الخشنة. فإن كان المولود ذكرا، فينبغي أن يكون التمليح قويّا، لأنّ المقصود من الذكر أن يكون صبورا على ما تفعله وما يرد عليه، وإن كان أنثى فليكن قليلا، لأنّه يستحبّ منها أن تكون ناعمة البشرة».[133]

وانطلاقا من ذلك عملت الثقافة على إبراز الاختلاف في مستوى التعامل مع الجسد الذكوري والجسد الأنثوي. وقد قام الاختلاف على التمييز بين الجنسين، وكان كاشفا عن تطلعات المجتمع والمقاصد التي يرمي إلى التوصل إليها عبر طقس التمليح، والمتمثّلة في إضفاء طابع ذكوري أساسيّ على جسد الغلام والتصرّف فيه على نحو يطمس ما هو أنثوي فيه. فمن الخصائص التي يجب أن يتحلّى بها الجسد الذكوريّ الخشونة والقوّة لأنّه بدن يوظّف للعمل والدفاع عن الحمى، ومن الخصائص التي ينبغي أن يتصف بها الجسد الأنثويّ النعومة والليونة لأنّه جسد مُعدّ للمتعة والإنجاب والرعاية. وجليّ أنّه ليس باختيار الفرد أن يحيد عن هذه الصفات.

إنّ إخضاع المولود، ذكرا كان أم أنثى لهذا الطقس التطهيري والوقائي ممارسة اجتماعية معروفة لدى مجتمعات عديدة، والمرجَّح أنّها راجعة إلى اعتقاد في أنّ ولادة الطفل مجلبة للدنس. فكانت الطقوس بذلك وسيلة لحماية المولود والجماعة من الخطر ولا سيما الأرواح الشريرة. بالإضافة إلى أنّ من بين الأهداف الرئيسية لهذه الممارسات تشكيل المولود حسب النموذج المرغوب فيه بمحو خصوصيته الفردية، فيذوب نتيجة ذلك في الجماعة ويحمل سماتها الأساسية ويعبّر عن تصوّرها للنظام الجندري: كيف تبنى الذكورة وكيف تبنى الأنوثة؟

1/ 3 ـ التمريخ

لا يتوقّف دور القابلة عند تمليح جسد المولود، وتغطيسه في الماء المعتدل الفاتر وتقطير شيء من الزيت الصافي في عينيه، إذ يتعيّن عليها أن تتعهّد أعضاء المولود بالتمريخ. ويعود سبب اللجوء إلى هذه الممارسة إلى اعتقاد مفاده أنّ الوليد عندما يخرج من بطن أمّه يكون «رطب العظام سهل الانعطاف والانثناء، فربّما تتغيّر أشكال أعضائه، وأوضاعها لقرب التكوين، ورطوبة المواد. فتتناوله القابلة بالغمز والإصلاح، حتّى يرجع كلّ عضو إلى شكله الطبيعيّ، ووضعه المقدّر له، ويرتدّ خلقه سويّا...فتمرّخ أعضاءه

بالأدهان، والذرور القابضة لتشدّها».[134] والواقع أنّ التمريخ بالأدهان أو بالزيوت عادة معروفة عند المصريين والعبرانيين واليونانيين والعرب وغيرهم من الشعوب غايتها المحافظة على تناسق أعضاء البدن وجعل بنيته متناسبة ومعدّة لمنافعها. فضلا عن الحاجة إلى طرد الأرواح الشريرة وخصوصا عند إصابة الإنسان بمرض ما.

ولئن التقى الذكر والأنثى في الانتفاع بمزايا التدليك، الذي عادة ما يكون على وقع الأغاني الخفيفة، فإنّ الاختلاف كان جليّا بين تمريخ الذكر وتمريخ الأنثى من حيث المواد المستعملة والطريقة والغاية المنشودة. فمن النصائح التي أدلى بها الأطّباء في هذا الشأن أنّه «إن كان المولود ذكرا فليكن التمريخ قويّا إلى أن يتمّ له أربعة أشهر لأنّ التمريخ يصلب كلّ الأعضاء ويقوّيها. والرجال أحوج إلى ذلك من النّساء. وإن كان المولود أنثى فليكن التمريخ بدهن البنفسج رضيّا ليّنا مدّة شهرين ثمّ يقطع لأنّ التمريخ القليل الرقيق يرطّب البدن، والكثير القويّ يجفّف والنّساء أحوج إلى الترطيب».[135]

نلمس في يسر كيف تضبط الثقافة العالمة محددات الذكورة ومحددات الأنوثة وكيف تكلّف المرأة أمّا كانت أو حاضنة بتنفيذ هذه الخيارات. فالتمريخ فعل تمارسه الثقافة على الجسد بغية تشكيله على نحو مقبول اجتماعيّا، وحسب معيار جماليّ خاصّ، كما أنّه أداة لتثبيت القيم وبيان موقع المولود في النظام وتحديد علاقته بالآخرين وبالكون. وجليّ أنّ رمزية الأرقام مندرجة في مسار تهذيب الولد الذي ستتضح معالمه رويدا رويدا.

ولئن كانت العلاقة بين المولود والقابلة أو الأمّ علاقة محكومة بعدة عوامل، نحو السنّ والمكان وغيرها، وخاضعة لجملة من المعايير الاجتماعيّة، فإنّ لمس الصبيّ وإثارة حواسه، يعدّان ولوجا إلى عالمه الخاصّ. وبطبيعة الحال تختلف حدود هذا التسلل من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن شخص إلى آخر. فقد تكون اللمسة لمسة مُحبّ مشحونة بالحنان والرقّة تسري معها رسالة حبّ، كما يمكن أن تكون اللمسة لغة خفية معبّرة عن بغض المرأة لهذا المولود الذي حملته كرها أو أتى إلى الدنيا ليزيد في محنتها

وعذابها. وهو أمر يبرهن على أثر اللمسة في تكوين البنية النفسية للمولود.

وإن كنّا لم نعثر في كتب الطبّ أو غيرها على مادة ذات شأن في هذا الصدد، فإنّ الإشارات النزرة توضّح منظومة القيم التي تخصّ بها الجماعة كلّ جنس. من ذلك إبراز قوّة الذكر وصلابة أعضائه، وخشونة جلده وطبعه، أي فحولته، في مقابل الإلحاح على أنّ الضعف واللين والنعومة من أهمّ صفات الأنثى، كما أنّ هذه الإشارات تثبت التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له المولود حتى يكتسب مجموعة من الصفات الذكورية أو الأنثوية. وهكذا ندرك أنّه بالتحكّم في الجسد تضبط الحدود الجندرية شيئا فشيئا.

1/ 4 - القماط

أهملت كتب التراث تفصيل القول في شأن القماط على عكس الدراسات الحديثة[136] التي حوت تفاصيل تسعف الباحث بمادة تعينه في تبويب مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

أشاد الأطبّاء بمنافع قماط المولود، فهو وسيلة لحفظ البدن بشدّ أعضاء الوليد وضمّ بعضها إلى بعض، وتصويبها حتى تعتدل قامته. ويعزى الفضل إلى الأنطاكي في وصف هذه العمليّة المبينة عن مظهر آخر من مظاهر الاختلاف بين تعامل الجماعة مع جسد كلّ من الذكر والأنثى. جاء في «التذكرة»: «ويقمّط حفظا للشكل مع توسّطه في الشدّ ويرخى عليه بطنه في الأنثى لئلا يكون سببا لعدم الحمل». [137] وهو رأي مفهوم باعتبار القيمة التي تسندها الثقافة إلى الجسد الأنثوي المكلّف بالاضطلاع بوظيفة الإنجاب في المستقبل. وهكذا نلمس في يسر تصوّر المجتمع لما ينبغي أن يكون عليه الولد، ومدى رغبته في أن يكون صحيح العقل والبنية. وما الحرص على سلامة النسل إلاّ علامة على تصوّر لتركيبة المجتمع المنشود والمرامي التي ترغب الجماعة في تحقيقها، ذلك أنّ النسل الصالح هو الذي يكون بمقدوره أن ينتظم في شبكة من العلاقات وأن يضطلع بمختلف الوظائف والأدوار فيعزّز الأمّة.

1/ 5 - العقيقة

لم تقتصر ملاحقة الثقافة لجسد المولود على التمليح والتمريخ والقماط فحسب، بل كانت عملية متواصلة اقتضت عقد صلة بين الولد والعشيرة من جهة والمقدّس من جهة ثانية. وإن كانت النساء قد استأثرن بالعمليات الأولى المجراة على المولود، فإنّ العقّ كان من نصيب الرجال. والعقيقة[138]، هي في الأصل الشعر الذي يخرج على رأس المولود في بطن أمّه يقع حلقه يوم أسبوعه عند ذبح الشاة. ويبدو أنّ العرب كانوا يعيّرون من لم تحلق عقيقته، ويرون في ذلك منقصة تشين الرجل.

ولئن حاول بعض الفقهاء التقليل من شأن العقيقة فقالوا: «أمّا العقيقة فبلغنا أنّها كانت في الجاهلية. وقد فعلت في أوّل الإسلام، ثمّ نسخ الأضحى كلّ ذبح كان قبله»[139] فإنّ الشواهد تثبت أنّها اكتست أهميّة كبرى في المجتمع الإسلامي. فـ«من عقّ عنه فهو في حرز من العاهات والآفات، وأقلّ آفة تقع بالمولود يحتاج وليّه أن ينفق عليه قدر العقيقة الشرعية أو أكثر منها...سلامة المولود ولا سيما من الآفات والعاهات».[140] وبناء على ذلك دعا أغلب الفقهاء إلى وجوب إجرائها معلّلين ذلك بالخوف على الغلام من الأذى الذي يترصّد الصبيان نحو الجنّ والموت وكذلك أمّ الصبيان.[141] كما ذهب هؤلاء إلى أنّ العقيقة سبب لفكّ رهان الشيطان بعد أن ساد الاعتقاد أنّ الشيطان يتعلّق بالمولود منذ خروجه إلى الدنيا، فكان العقّ وسيلة من بين الوسائل المتاحة لمقاومته، وطريقة لفكّ حبس الولد حتى يكون قادرا على الشفاعة لوالديه. ومن هنا نتبيّن العلاقات التبادلية التي تصل المولود بوالديه وبالقوى فوق الطبيعية.

ولمّا كان المجال لا يتسع للبحث في مدى صحّة الأخبار الواردة بشأن العقيقة، فإنّنا ارتأينا الاعتماد على الروايات التي تساعدنا على تبيّن مظاهر الاختلاف بين الجنسين، أي تلك التي أكّدت على ضرورة عقّ شاتين عن الذكر وشاة واحدة عن الأنثى، وتلك التي اعتبرت أنّه لا يعقّ عن الأنثى.

أمّا الشيعة، فمنهم من اعتمد قول الحسن (ت 50هـ): «يعقّ عن الغلام

شاة، ولا يعقّ عن الجارية، ليست عليها عقيقة»[142]، ومنهم طائفة ميّزت بين الجنسين على أساس جنس الذبيحة فاستحبّت العقّ عن الذكر بكبش أو ناقة في مقابل العقّ عن البنت بشاة. وهكذا تجلّى التمييز بين الغلام والبنت في إحداث تماثل بين جنس المولود وجنس الذبيحة.[143]

عمد الفقهاء إلى التشريع للتمييز بين الغلام والبنت. وكان ابن قيّم الجوزية (ت751هـ) من أشدّ المدافعين عن صحّة الأحاديث والآراء الداعية إلى التمييز بين الذكر والأنثى[144]، نحو حديث «كلّ غلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه ويسمّى»[145]، والرواية التي جاء فيها أنّ خديجة (ت 3 سنوات ق هـ) «كانت تعقّ عن كلّ غلام بشاتين وعن الجارية بشاة»[146]، والرواية التي ورد فيها أنّ عائشة (ت 58 هـ) قالت: إنّ «رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم أمر في الغلام أن يعقّ بشاتين مكافئتين، وفي الجارية بشاة».[147] مع أنّ بعض الروايات أبانت أنّ الرسول نسك عن ولده إبراهيم بشاة واحدة. وكذلك فعل عند ولادة حفيده الحسن.[148]

ويلحظ الناظر في كتب الحديث، وكتب السيرة، وكتب التاريخ، وكتب الفقه أنّ كلّ الأخبار الواردة بشأن العقيقة أخبار تخصّ الذكور: إبراهيم والحسن والحسين (ت 61هـ) وغيرهم، وفي المقابل لم تتمّ الإشارة ـ على حدّ علمنا ـ إلى أسماء الإناث. وهو أمر غير مستغرب باعتبار أنّ كتابة التاريخ فعل ذكوريّ تركّز بالأساس على ما يهمّ المجتمع الأبوي. ولذلك أولى المؤرخون عناية كبرى لسيْرة الشخوص المركزية، وأخبار الخاصّة. ونرجّح أنّ الإعراض عن وصف نسيكة البنت راجع إلى تدنّي قيمتها في المجتمع قياسا إلى قيمة الذكر.[149] حجّتنا في ذلك التصوّرات الاجتماعية والدينية المرتبطة بكلّ جنس والتي عبّر عنها ابن قيّم الجوزية بقوله: «شرّع في المذبوح عن الذكر أن يكون شاتين إظهارا لشرفه، وإباحة لمحلّه الذي فضّله اللّه به على الأنثى كما فضّله في الميراث، والدية، والشهادة».[150] كما يمكن أن نفسّر السكوت باندثار ممارسة العقّ عن البنت تعلّلا بالظروف الاقتصادية العصيبة. أمّا العقّ عن الذكر فالظاهر أنّه ظلّ ثابتا من الثوابت التي حافظ عليها المجتمع. وبدا مرفوقا بمظاهر

احتفالية عدّة غايتها إظهار السرور بالولد. وقصد بها البعض الآخر التباهي. وهكذا تحوّلت العقيقة من حدث عائليّ بسيط إلى مناسبة للتفاخر بين الناس تنفق فيها أموال كثيرة محبّة في الظهور والخيلاء[151]، لكنّ حبّ المفاخرة لم يكن بالبنت بل بالغلام. فمن أجل إشهار خبر ولادته تكلّف الأهل المصاريف الباهضة.

وكثيرة هي الأخبار التي تشير إلى تهافت الشعراء على باب الساسة لتقديم قصائد التهنئة بحفل العقيقة[152]، وحسب علمنا خصّت هذه القصائد الذكور، ممّا يجعلنا نذهب إلى أنّ العقّ عن الذكر بقي ممارسة معمولا بها في مجتمعات متعددة، وفي مراحل تاريخية مختلفة.

يعدّ طقس العقيقة طقس تضحية وفدية[153] تمّت أسلمته مع ظهور الدين الجديد. وقد خلع عليه العلماء رداء التقديس باسم اللّه ونبيّه حتى يحظى بالمشروعيّة المطلوبة. ومن بين الأدعية التي تقال عند ذبح العقيقة بهدف مباركة المولود وحمايته من الأذى: «تقبّله منّا على سنّتك وسنّة نبيّك ﷺ فاحبس عنّا الشيطان الرجيم، ولك سكب الدماء ولوجهك القربان لا شريك لك».[154]

وإن قدّم العرب القربان إلى الآلهة، بديلا عن المولود، واتقاء للأرواح الشريرة، فإنّ الفقهاء اعتبروا ذبح الشاة عربون شكر للّه ودليلا على امتنانهم له على نعمة أسبغها على عباده. بيد أنّ هذه النعمة تحصل بولادة الذكر لا الأنثى. وقد فسّر ابن قدامة (ت620هـ) سبب الامتناع عن العقّ عن البنت بقوله: «وكان الحسن وقتادة لا يريان عن الجارية عقيقة لأنّ العقيقة شكر الحاصلة بالولد، والجارية لا يحصل بها السرور فلا يشرع لها عقيقة».[155] وإذا اعتبرنا أنّ العقيقة تسترجع نموذجا تضحويا قديما وتذكّر بحادثة الفداء الأولى مع قابيل وهابيل ثمّ مع إسماعيل، فإنّنا نرجّح أنّ سبب رفض النسك عن البنت مرجعه أنّ للقربان في الأساطير التأسيسية صلة بالذكور. وما الاكتفاء بالعقّ عن الذكر إلاّ حجّة ناطقة بمشاعر الغبطة والسرور التي تنتاب الأهل حين يبشّرون بولادة ذكر، وأمارة دالة على المنزلة التي يحظى بها لديهم، خصوصاً إذا علمنا أنّ العقيقة غالبا ما تحفّ بها مظاهر احتفالية كبرى نحو عقد الولائم للأهل والجيران،

والغناء والرقص وغيرها من الممارسات التي تضفي القداسة على الحدث وتقطع رتابة اليومي. وهو أمر ينهض دليلا على أنّ ولادة الذكر تجري في جوّ صاخب تصاحبه فيه الزغاريد، منذ خروجه إلى الدنيا إعلانا عن ترحيب العشيرة بهذا المولود الذي عزّزها، كما أنه يثبت مدى حرص الأب على التفاخر بابنه أمام الجميع، وانتشائه حين يبشّر بمولود ذكر.

وانطلاقا من المعنى اللغوي للعقّ[156] يمكن أن نفهم لِم اعتبر عدد من الفقهاء أنّ العقيقة طقس ذكوري بالدرجة الأولى. فـ«العقيقة التي هي الذبيحة، والعقوق للأمّهات مشتقان من العقّ الذي هو الشقّ والقطع».[157] ومعنى ذلك أنّها إعلان عن مفارقة المولود للرحم الكنان، ومحاولة يقوم بها المجتمع الذكوري بهدف إثبات انتماء الغلام إليه، خصوصاً إذا تذكّرنا أنّ العقّ غالبا ما يقوم به الأب، حتى أنّ من الفقهاء من استحبّ ذكر اسم المولود واسم أبيه عند ذبح العقيقة[158]، أي التأكيد على نسبة الولد إلى أبيه.

وإذا اعتبرنا أنّ هدف إجراء طقس الأضحية هو تبديد الخلافات الناجمة عن الولادة وتحقيق اللحمة الاجتماعية[159] تبيّن لنا أنّ مشاعر الحسد المؤدية إلى نشوب خلافات ترتبط في الغالب بولادة الغلام، ممّا يجعلنا أميل إلى اعتبار العقيقة طقسا ذكوريا.

أمّا عادة تلطيخ رأس المولود بدم الضحية التي وصفها ابن قيم الجوزية بقوله: «إذا ذبحت العقيقة أخذت منها صوفة واستقبلت بها أوداجها، ثمّ توضع على يافوخ الصبيّ حتى تسيل على رأسه مثل الخيط ثمّ يغسل رأسه بعد ويحلق»[160]، فإنّها تسفر، في صورة إجرائها على الغلام، عن رغبة الجماعة في تطهيره من نجاسة دم النفاس الذي يعدّ حسب أغلبهم مصدر الأمراض والشرور.

ولئن نهى الرسول عن هذه العادة[161]، وحاول استبدال الدم الخبيث الرائحة بتلطيخ رأس المولود بالزعفران الطيّب الرائحة والحسن اللون[162]، فإنّ عددا من الفقهاء مالوا إلى التشريع لعادة التلطيخ بالدم معتبرين أنّ حديث العقيقة

يدعو إلى ذلك فـ«كلّ غلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه ويدمّى» مستبدلين يسمّى بيدمّى. وليس غريبا أن يتمسّك القوم بتلطيخ رأس المولود بالدم إذ كان الاعتقاد السائد أنّ للدم قوّة سحرية قادرة على حماية المولود وحماية الجماعة من الخطر الذي يرمز إليه الشعر حين يحلق.

ويفيدنا المتخصّصون في «أنتربولوجيا الدم» أنّ دم النفاس في تراث شعوب كثيرة دم سلبيّ يحدث النجاسة وتثير رؤيته الرعب في النفوس لأنّه دم مهدّد بالموت. أمّا الدم الذي يراق من الضحية، فإنّه دم إيجابيّ ويرمز إلى القوّة والحياة والبركة والنماء باعتبار أنّ الإنسان أساله باختياره لتطهير المولود ومنحه القوّة المنشودة ودمجه في الجماعة.[163] والواقع أنّ التلطيخ بالدم لم يكن فعلا خاصّا بالإنسان فحسب، إذ كان من مذاهب العرب خضاب نحر الخيل التي لا تدرك في الغارات لأجل المباهاة.[164] وهو أمر يجعلنا أميل إلى اعتبار أنّ التلطيخ ممارسة لا تخصّ إلاّ الذين اهتمّ بهم المجتمع وثمّنهم، أي الذكور.

يتّم تلطيخ رأس الغلام عن حرص المجتمع على عقد صلة المولود بالأجداد وبعالم المقدّس وبعالم القوّة، كما أنّه محاولة لتطهير الغلام من النجاسة الأنثوية وإبعاده عن عالم الجنّ[165] بواسطة دم الأضحية الذي يتلاءم مع الذكر لكونه حارا، والحرارة كما مرّ بنا من الخصائص التي تنسبها الثقافة إلى الذكور، كما أنّ الدم عنصر قوّة، والقوّة من شمائل الفحول. وبغض النظر عن دوافع إجراء العقيقة، فإنّ هذه الممارسة تشير إلى أنّ مبدأ الحياة مقترن بالدم: دم الطلق الذي يعدّ نجسا وخطيرا ثمّ دم الأضحية الطاهر والمقدّس.

وتبدو غاية العقيقة تطهير الغلام حتى ينعم بالخير والسعادة ويبتعد عن عالم النجاسة وتجلياتها نحو، المرض والضعف والفقر والتعاسة. والظاهر أنّ الجماعة لم تكن تعتقد أنّ البنت تحتاج إلى مثل هذا الطقس وذلك لأسباب: منها صلة المرأة المتينة بالنجاسة، ومنها أنّها كائن دنيويّ، ومنها أنّها لا تحظى بالمنزلة نفسها التي يتمتّع بها الرجل في المجتمع. ولنا عود إلى تحليل هذه المسائل في فصول لاحقة.

ولئن اختلف الفقهاء حول الحيوان المفضّل للنسك، هل هو الكبش أو الإبل أو البقر أو العصفور، فإنّهم سكتوا عن بيان نوع القربان الذي يقدّم فداء في سبيل الاحتفاظ بالغلام وبالجارية. فهل كانت عظمة الحيوان المقدّم في العقيقة تتماهى مع جنس المولود؟ سؤال لا يمكن الجواب عنه في ظلّ تهميش المصادر لهذه المسألة.

أمّا الذين دعوا إلى ضرورة إجراء طقس العقيقة على الغلام والبنت فقد برّروا المفاضلة بين الجنسين بالشرع الذي جعل أحكام المرأة على النصف في الميراث والدية والشهادة وغيرها، في حين أن بعضهم الآخر ذهب إلى تبرير التمييز بمخالفة عادات اليهود. وبالرغم من انعدام الدليل لدينا، فإنّنا نفترض أنّ تأثّر العرب باليهود كان واضحا في هذا المجال. فعن «أبي هريرة أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «إنّ اليهود تعقّ عن الغلام ولا تعقّ عن الجارية، فعقّوا عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة».[166] وهو أمر يثبت وجود أصداء ثقافات قبل إسلامية بدت ناطقة من خلال الممارسات الطقسية.

يوضّح طقس العقيقة طرق ردّ الجماعة تجاه الأحداث الطارئة التي تعترضها والتي تعكس انتقالا من وضع إلى وضع مغاير. ويعدّ إصرار الجماعة على إجرائها في اليوم السابع مفهوما في ظل الثقافات الساميّة التي أولت رقم 7 أهميّة فجعلته مقترنا بالكواكب والدورات القمرية وربطته بقصة الخلق، وحمّلته دلالات سحرية متعددة[167] حتى صار مقدّسا. ويعدّ يوم إجراء العقيقة البداية الفعلية لحياة المولود، فهي شاهد على أنّ المولود قابل للحياة[168]، كما أنّها علم على انخراطه الفعلي في المجتمع وفي العالم الرمزيّ. وعندما نقلّب النظر في طقس العقيقة ننتبه إلى نمط العلاقة القائمة بين عالم الرجال وعالم النساء، وبين الذكورة والأنوثة. فتكليف الأب بنحر أضحية هو أوّل خطوة يقطعها الرجل في سبيل فصل الغلام عن الأمّ وتخليصه من الأنوثة. وانطلاقا من هذا التصوّر يمكن أن نعتبر أنّ دم الأضحية هو إعلان عن الولادة الرمزية للولد، وهو شكل من أشكال التعبير عن رغبة الرجل اللاوعية في قتل شوائب الأنوثة في الغلام، كما أنّها محاكاة للولادة الطبيعية وضرب من ضروب الإفصاح عن غيرة الرجال

من قدرة النساء على الإنجاب. فإزاء دم الحيض ودم الطلق هناك دم الأضحية مشفوعا في مرحلة لاحقة بدم افتراع البكارة. وبناء على ذلك تتجلّى طرق تنظيم العلاقات بين الرجال والنساء ومدى ارتكازها على مبدأ التفاوض.

1/ 6 - حلق الشعر

تتزامن مع طقس العقيقة طقوس سحرية دينية أخرى، منها عادة حلق الرأس، والتصدّق بزنة الشعر فضّة أو ذهبا على المساكين، ودفنه في الأرض حتى لا يتمّ استعماله في إعداد الوصفات السحرية. وقد مثّل طقس حلق الشعر، لدى عرب الجزيرة، حسب شلحود Chelhod شكلا من أشكال التقرّب من الآلهة عبر فداء، أو «قربان غير دموي»[169]، فهو بذلك طقس أضحية في حين أن فرايزر Frazer رأى أنّه طقس تطهير من قذر الرحم، إذ كان ممّا ترسّخ في أذهان المجتمع البدائي أنّ الشرّ يربض تحت الشعر.[170]

أمّا الغاية من حلق الشعر فتتمثّل حسب العلماء في إماطة الأذى عن المولود. و«الأذى: الشعر الذي يكون على رأس الصبيّ حين يولد، يحلق عنه يوم أسبوعه».[171] كما أنّ الأذى، من منظور الفقهاء هو كناية عن الحيض والقذر. وهو أمر يوضّح أنّ طقس حلق شعر المولود هو طقس «تطهيره من شعر الرحم»[172] وحمايته من القوى الخفية، ذلك أنّ الحلق يخرج الصغير من حالة الضعف والوهن التي ولد عليها ليكسبه بعض الخصائص التي تساعده على اقتحام الحياة، أي إنّه إعلان عن ولادة ثقافية.[173]

وإذا سلّمنا بما جاء في بعض النصوص[174] من أنّ طقس الحلق شمل الغلمان والبنات معا، فإنّنا نرجّح أنّ الاختلاف كان على مستوى شكل الحلاقة، إذ ربّما عمد القوم إلى حلق جميع شعر رأس الذكر في مقابل الاكتفاء بقصّ بعض خصلات من شعر الأنثى.

أمّا إذا نظرنا إلى حديث « كلّ غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه، ويحلق، ويسمّى»، وعلى الخبر الذي جاء في «بداية المجتهد»: «كنّا في الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح له شاة ولطّخ رأسه بدمها، فلمّا جاء الإسلام

كنّا نذبح ونحلق رأسه ونلطّخه بزعفران»[175]، تبيّن لنا أنّ الحلق ممارسة تخصّ الغلمان، وهي معبّرة عن الرغبة في عزل الذكر عن كلّ ما يذكّره بمرحلة ما قبل الولادة الاجتماعية، وبذلك يتسنّى له قطع صلته بهذا العالم المستعصي على الفهم وعلى السيطرة.

وحين نتدبّر برويّة هذه الممارسات نتفطّن إلى أنّ هاجس الخوف من الأنوثة ورموزها: الأمّ والرطوبة والبرودة وغيرها، كان وراء حرص الجماعة على تطويق الذكر بعدد من الطقوس. أمّا البنت فإنّنا نرجّح أنّها لم تكن المستهدفة من وراء هذه الممارسات لصلتها «الطبيعيّة» بعالم الأنوثة. فلم يكن حلق رأسها ضروريا، خصوصاً إذا تذكرنا أنّ الثقافة جعلت الشعر حلية طبيعية للمرأة وعدّته وسيلة من وسائل الإغراء لديها، ورمز أنوثتها.

ومهما يكن الأمر، فإنّ حلق الشعر علامة على رغبة الجماعة في تحديد الهوية الجندرية للمولود ودمجه في عالم خاصّ. فهو أداة للتعبير عن استحواذ المجتمع الذكوري على غلمانه وسعيه إلى تثبيت الفحولة[176]، تلك التي تأبى الترعرع في أحضان الأنوثة.

وسواء تحدّثنا عن العقيقة أو الحلق أو التلطيخ بالدم المقدس: دم القربان البديل عن المولود الذي يتحوّل إلى بركة، فإنّها طقوس متماسكة ولها صلة وثيقة بطقس مركزيّ، وهو التضحية، الذي يعدّ تجربة ينبوعية يكرّرها الفرد حرصا على عقد صلة المولود بالأمّة. وهي طقوس مقترنة باحتفالات من شأنها أن تضبط سلوك الناس وتقيهم من انفعالات يعسر ضبطها.

1/ 7 - الأذان

يتّخذ المولود في أوّل لقاء يجمعه بالعالم الخارجي، دور المتقبّل: يتقبّل ما تخطّه الجماعة على جسده من رموز تربط صلته بالنظام الثقافي الذي يتأسس عليه المجتمع. فترسخ على خارطة بدنه عادات الجماعة وتقاليدها، أي حضورها فيه. فيملّح جلده، وتدلّك أعضاؤه ويحلق رأسه ويلطّخ بالدم أو الزعفران وتعرك أذنه حتّى يصغي إلى الأذان والإقامة والدعاء، فيصدّق بما أنزل

اللّه: كلمات مباركة تحصّنه من الشيطان الرجيم وتثبّته على الدين القويم، وتدمجه في أمّة النبيّ.

ويعدّ الأذان شعار الدين، وهو إقرار بعبودية اللّه، كما أنّه تنبيه للمكلّف بالواجبات الدينية وأهمّها طقس الصلاة. ولعلّ حرص الجماعة على أن يبادر الأهل بالقيام بهذا الطقس القولي دال على رغبة في احتواء المولود وضمّه إلى مجموعة انتماء خاصّة فتكون الدعوة إلى التوحيد نتيجة ذلك أوّل ما يسمعه الوليد فيحرّك وجدانه، لاعتقاد الجماعة بسلطة الكلمة وتأثيرها في نفس السامع. فـ«السرّ في الأذان أن يكون أوّل ما يقرع سمع الإنسان كلماته المتضمنة لكبرياء الربّ وعظمته، والشهادة التي أوّل ما يدخل بها في الإسلام. فكان ذلك كالتلقين له شعائر الإسلام عند دخوله إلى الدنيا».[177] وتكمن قيمة الأذان أيضا في حماية المولود من الأذى، وهو أمر يوضّح مدى إيمان المجتمع بالقوّة السحرية التي يحويها الأذان، إذ بمقدورها أن تحمي المولود من كلّ الشرور. بيد أنّ كلّ الأخبار[178] التي وصلتنا بخصوص التعويذ والأذان تعلّقت بالذكور نحو الحسن والحسين وغيرهما، ممّا يجعلنا نتساءل هل شمل هذا الطقس الجنسين معا أم أنّه كان طقسا ذكوريا؟ تتعذّر الإجابة في ظلّ تهميش أصحاب الثقافة العالمة لهذا الطقس.

1/ 8 - التحنيك

يُشفع الأذان والدعاء وغيرهما من الأقوال التي تبلغ أذن المولود بالريق. وهو وسيط مائي يتغلغل في جسده لاعتقاد القوم في طاقته السحرية. والمطّلع على آراء الأطّباء في هذا الشأن يعثر على بعض النصائح التي توجّه بها هؤلاء إلى القابلة، مؤكّدين على أهميّة إعلاق المولود، ودلك لسانه بالتمر المصنوع، أو بماء الفرات[179] أو بالحلو الذي لم تمسّه نار، كالعسل، وهو المثيل الطبيعي لحليب الأمّ، ويرمز إلى السعادة ويعدّ شفاء للجسد والروح.

أمّا الفقهاء فقد نوّهوا بفضيلة تحنيك المولود بالتمر، وأن يكون المحنّك من الصالحين وممن يتبرّك به. وانتبه هؤلاء إلى العنف الممارس على المولود،

ولكنّهم اعتبروه ضروريا لمنافع تجنى من ورائه. «وأمّا التمر الذي يحنّك به أو العسل الذي يلعقه فليس باختياره، بل بعنف من فاعله قصدا للتبرّك».(180) فالتحنيك فعل غايته نقل البركة من شخص صالح إلى المولود، لإيمان الجماعة بأثر الريق في حماية المولود من الأذى. وهو عنصر يتماثل مع الدم الذي يعدّ عنصرا حيويا له قوّة تعود بالنفع على المولود. ولكن هل جسّد التحنيك مظهرا من مظاهر الاختلاف بين الجنسين؟

رغم الإبهام الذي يصاحب لفظة «صبيان» الواردة في حديث عائشة: «إنّ الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم كان يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنّكهم»(181)، فإنّنا أميل الى اعتبار التحنيك طقسا دينيّا ذكوريّا. فالروايات التي تضمّنتها كتب الحديث تشير إلى أنّ ممارسة هذا الطقس استشرت على عهد الرسول وخصّت الغلمان. فأوّل مولود ولد للمسلمين، وهو عبد اللّه بن الزبير (ت 63 هـ) خرجت به أمّه أسماء بنت أبي بكر (ت73هـ) إلى الرسول «فأخذه منها فوضعه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في حجره ثمّ دعا بتمرة... فمضغها ثمّ بصقها في فيه... ثمّ مسحه وصلّى عليه وسمّاه عبد اللّه... وعن أبي موسى قال: ولد لي غلام فأتيت به النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم فسماه إبراهيم وحنّكه بتمرة».(182) وروى أنس بن مالك (ت 93 هـ) أيضا أنّ أمّه كلّفته بحمل أخيه إلى الرسول ليحنّكه قبل أن يرضع، قال: «فوضعه في حجره ودعا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم بعجوة من عجو المدينة فلاكها في فيه حتّى ذابت ثمّ قذفها فيْ في الصبّي فجعل الصبيّ يتلمّظها... فمسح وجهه وسمّاه عبد اللّه».(183) ويعود اهتمام المُحدّثين بوصف هذا الطقس الذي كان يجرى على ذكور المسلمين، حسب رأينا، إلى تميّز الذين ولدوا في رحاب مجتمع الدعوة، ذاك الذي كان في أمسّ الحاجة إلى رجال يجاهدون في سبيل نشر الدين. وقد يُفسّر ذكر هذه التفاصيل بسعي المُحدّثين إلى الإشادة بفضائل الذين انتموا إلى الإسلام، وكرّسوا حياتهم لخدمته، فكان تبريك الرسول لهم بمثابة برهان على حماية الذات الإلهية لهم. ومن ثمّة كان تحنيك الرسول لهم أوّل فضيلة نوّه بذكرها مؤرخو «فضائل الصحابة».

وإذا علمنا أنّ التحنيك، في الأصل أن تغرز عودا في الحنك الأعلى من الدابة، فإنّنا نرجّح أنّه كان طقسا مقصورا على الذكور، لأنّنا نتبّين من ورائه المنظومة القيمية التي كانت تصبو إليها الجماعة، ونعني بذلك أن يكون الغلام صبورا، قوياً وصلبا عند الشدائد، ولِمَ لا مُحنّكا. فبالعود إلى المعنى اللغوي نتبيّن أنّ استحنك الرجل تفيد قوي آكله واشتدّ بعد ضعف.(184) ومعنى ذلك أنّ غاية التحنيك تيسير عملية هضم المولود للغذاء، ولكن أيّ غذاء؟ فإن كان التحنيك بالعسل، فالعسل غذاء الحكمة يستعمل في طقوس الترسيم في ثقافات كثيرة، كما أنّه يرمز إلى الثراء والشجاعة.(185) والشجاعة صفة لصيقة بالذكور. وبناء على ذلك نرى أنّ التحنيك فعل رمزي معبّر عن توقّعات الجماعة، كاشف عن آمالها في أن يكون الغلام في زمرة العُسُل من الرجال، أي الصالحين.(186)

وإن كان فعل التحنيك ناطقا بالآمال التي تعقدها الجماعة على المولود، فإنّ النظر في هذه التوقّعات يثبت أنّها تتعلّق بالغلام أكثر من البنت. فقد كان العرب يؤمنون بنجاعة التفل، ويعتقدون في قوّته السحرية التي تنقل البركة والمعرفة من شخص إلى آخر. وكانت الكاهنة تدعو وتتفل في فم المولود وتزعم «أنّه سيخلفها في علمها وكهانتها».(187) وفق هذا الطرح يكون التحنيك دعوة إلى الفصاحة بالتدرّب على الكلام، كما أنّ التفل في الفم هو حفز الغلام حتى ينهل من معين المعرفة. ولكون القوم عدّوا الفصاحة خصلة الفحول، فإنّ التحنيك كان طقسا خاصّا بالذكور أكثر من الإناث اللواتي لم يحظين باهتمام كتاب السّيرة أو الحديث وغيرهم فلم ينقلوا أخبار تحنيكهنّ.

عمل مؤرّخو السِّيَر وأصحاب التراجم والمُحدّثون على التأكيد على أنّ النبيّ كان يمسح وجه المولود بيده، ويمنحه ريقه المبارك، وهو أمر يخوّل لنا الوقوف عند الدلالات الرمزية لهذا الفعل، إذ لا يخفى أنّ المسلمين كانوا يعتقدون في بركات النبيّ ويرون في لمسه المولود علامة يمن و بركة، ويتفاءلون بمستقبل سعيد للمولود، وبخير كبير يعمّ الجميع. وهم في ذلك لا يختلفون عن غيرهم من الشعوب التي كانت تعتقد في الآثار السحرية لأوّل سائل حلو ينزل جوف المولود، إذ كان التحنيك معمولا به في الحضارة

الهندية، والحضارة الفارسية وغيرهما. وإن افترضنا أنّ التحنيك طقس ذكوريّ جاز لنا أن نستخلص أنّ بركة النبيّ أو بركة الوليّ الصالح كانت حكرا على ذكور الأمّة تحثّ هممهم على الاقتداء بالرسول، وتعقد صلتهم بالسلف الصالح وبالمقدّس.

ولعلّه من الطريف أن نشير إلى أنّ الاعتقاد في بركة النبيّ تواصل بعد وفاة محمّد. فالطائفة التي آمنت بـ«رحمان اليمامة» راحت تطالبه بتبريك أبنائها تيمّنا به. وبطبيعة الحال أكّد المؤرخون أنّ المتنبّئ عجز عن الاضطلاع بهذا الدور. جاء في «المنتظم» أنّ رجلا أتى مسيلمة (ت12هـ) فقال له: «برّك على ولدي، فإنّ محمّدا يبرّك على أولاد أصحابه، فلم يؤت بصبيّ مسح على رأسه أو حنّكه إلاّ لثغ وقرع».[188]

تكمن وظيفة التحنيك في نقل الصبيّ من طور الطبيعة إلى طور الثقافة. وهو فعل لا يميّز بين الغلام والبنت فحسب، بل إنّه يرسي التمييز بين من حنّكه رجل صالح ومن حنّكته قابلة، وبين من حنّكه رجل صالح ومن حنّكه فاسق، وبين من حُنّك ومن لم يُحنّك. وفضلا عن ذلك يرتكز تعامل الجماعة مع الجسد على لغة الحواس. فالتبريك هو نفث ولمس وريق وهو مصاحب بقول يفضح مخاوف الجماعة ويعبّر عن أمانيها ويكشف عن هواجسها وتصوّراتها ومعتقداتها. فلا غرو أن يتمّ استحضار المعجزات: معجزات عيسى الذي كان يبرىء الأكمه والأبرص بلمسة من يده. ويمكن القول إنّ توجّس خطر الشيطان والإيمان بانتقال البركة التي تعني «النماء والزيادة والرفع...واشتقاقها من اللزوم والسعة»[189] من شخص إلى آخر كانا وراء الحاجة إلى التجسيم عبر أفعال. وانطلاقا من هذه التصورات، غلّف الجسد منذ لحظة ولادته بالكثير من التعاويذ والرقى والحجب التي تعدّ ضربا من الاتصال بالقوّة الخارقة المتمثّلة في اللّه. وهذه الممارسات هي التي تحمي وتطهّر. فالآيات التي ترتّل والأسماء الطاهرة تؤدي إلى تشكيل جسد فاعل طاهر وطيّب.

1/ 9 - التسمية

يمنح المولود اسما دالا على خروجه من صيغة المجهول إلى صيغة المعلوم والتعيين، وعلامة على اعتراف الجماعة به كائنا موجودا بينها. ويفيدنا ابن قيم الجوزية أنّ التسمية يمكن أن تكون يوم الولادة كما يمكن تأخيرها «إلى ثلاثة أيام، وجاز إلى يوم العقيقة...والأمر فيه واسع».[190]

وتعدّ التسمية وسيلة من وسائل الدمج الاجتماعي للوليد، وشاهدا على انتمائه إلى الدين، وعاملا من عوامل تجذيره في ثقافة لها مميزاتها الخاصّة، وبذلك يكتسب هويّة اجتماعية ودينية وتنطلق حياته الفعلية. ويعكس إطلاق الاسم على المولود منظومة القيم السائدة ويكشف النقاب عن العلاقات بين الرجال والنساء من جهة، وبين الأجيال من جهة ثانية. ولكن هل يمكن اعتبار التسمية عاملا أساسيّا من عوامل تجذير الاختلاف بين الجنسين؟

ولئن شاع استعمال الأسماء المشتركة بين الجنسين كهند وعمرة ولبابة وأسماء وغيرها، فإنّ المتأملّ في دلالات صنف من أسماء الذكور وأسماء الإناث يتفطّن إلى أنّها غالبا ما كانت مثقلة بتطلعات الجماعة، ومشحونة برموز كثيرة، ومكرّسة هي الأخرى للتمايز بين الجنسين، إذ ثمّة أسماء لا تخصّ إلاّ الذكور وأخرى لا تطلق إلاّ على «ربّات الحجال».

ويبدو أنّ العرب دأبوا على اختيار كلّ صلب شديد من الأسماء مثل صخر، وحرب، وأسد وذئب، وعلقمة ومحارب ومقاتل وغيرها من أسماء الذكور. وهي أسماء مستوحاة من البيئة، من نبات وجماد وحيوان، دالة على الصفات التي يتمنّى الرجل أن يراها في ولده نحو الشدّة والصلابة والصبر والفطنة والقوّة والجلد. ويفيدنا ابن منظور (ت711هـ) أنّ العرب كانوا يسمّون أولادهم باسم الحيوان ظنّا منهم أنّه يحفظهم من أعين الناس والجنّ.[191]

ولئن سعى الرسول إلى تغيير بعض الأسماء[192] حتى تتلاءم مع مقتضيات المجتمع الإسلامي، فإنّ كثيرا من الأسماء الجاهلية المشحونة بمعاني الفحولة قد استمرت في الظهور نحو عدّاس وغضنفر وحازم وغيرها. والظاهر أنّ طريقة

اختيار الأسماء كانت هي عينها في مجتمعات أخرى. فالترك راعوا في اختيار أسمائهم ما يشير إلى الجلادة والبأس والقوّة، «وغالبا ما يسمّون باسم بغا، ومعناه بلغتهم الفحل... وربّما أبدل اسم الفحل باسم الحديد...وأمّا الأمم المتديّنة، فإنّهم راعوا في أسمائهم التسمية بأسماء أنبيائهم وصحابتهم».(193)

أمّا الفقهاء فإنّهم رأوا أنّ العقيقة وتسمية الابن وتعليمه من حقّ الوالد فحسب باعتباره القيّم والأعلم بما يناسب الولد من اسم أو كنية. فـ«له في التسمية بأسماء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأسماء الصحابة رضي اللّه عنهم مقنع وبركة وخير فيقتصر على ذلك دون غيره».(194) ويمكن القول إنّ اختصاص الأب بحقّ التسمية يثبت توزيع الأدوار بين الزوجين، كما أنّه يشير إلى محاولة الوالد إثبات ملكيته للذكر باعتباره مصدر الاعتزاز، خلاف الجارية التي غالبا ما كانت الأمّ تسمّيها.(195)

ولا غرو أن يحرص المجتمع على شحن أسماء الذكور بدلالات رمزية تعقد صلتهم بالأنموذج، فللأسماء تأثير في المسميات. وهذا يعني أنّ اختيار الاسم لم يكن اعتباطيا إنّما كان فعلا ثقافيا دالا على رغبة الجماعة في تنبيه السامع إلى هوية المولود الجنسية، فيخرج بذلك من وضع التشويش إلى وضع التحديد والضبط. وهنا يلتقي الاسم مع اللباس الذي يضطلع بوظيفة التعيين فـ«يختزل هوية الإنسان».(196)

يحيلنا النظر في صنف من أصناف أسماء الإناث على تصورات الجماعة بخصوصْ الأنوثة، وعلى التمثلات الاجتماعية المتعلّقة بالمرأة. وإن كنّا لسنا في مقام إحصاء أسماء البنات والتمحيص في معانيها، فإنّنا نرجّح أنّ أسماء البنات كانت، في الغالب خفيفة المسمع، دالّة على الصفات الأنثوية المحبّذة في المرأة نحو أميمة وحبيبة وأنيسة، وفكيهة ولميس وخريدة وقطر الندى وغيرها.(197) وهي الصفات التي يتمنّى الأهل أن تتصف بها البنت في المستقبل. والواقع أنّ هذا الاختيار لا يخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها وإنّما كان الإلحاح على ربط البنت بعالم الأنوثة أمرا معمولا به في الثقافة الرومانية وغيرها.(198)

وليس بإمكاننا التعمّق في تحليل دلالات الأسماء وطرق اختيارها وتحديد هويّة الشخص الذي كان ينتقيها، باعتبار أنّ التسمية لم تحظ باهتمام العلماء، والأمر بالمثل بالنسبة إلى التكنية. ومن ثمّة يعسر علينا الجزم هل أنّ التكنية خصّت الذكور أكثر من الإناث إظهارا لعلوّ منزلتهم وتعبيرا عن احترام الآخرين لهم وتيمنّا بالدلالات الرمزية التي تتضمّنها، أم إنّها لم تكن مجسّدة لمظهر من مظاهر الاختلاف؟

ومهما يكن الأمر، فإنّ الفرق بين الأسماء المذكرّة والأسماء المؤنثة حقيقة لا مرية فيها، كما أنّ وقعها في نفس السامع يختلف من جنس إلى آخر. ويفيدنا ابن الأنباري (ت368هـ) أنّ الأسماء المؤنثة أثقل من المذكرة و«العلّة في هذا أنّ العرب تكثر استعمال أسماء الرجال وتردّدها في الكتب والأنساب، فيقولون: فلان بن فلان بن فلان، ولا يقولون: فلان بن فلانة بنت فلان، لصيانتهم أسماء النساء وقلّة استعمالهم لها. فلمّا كان كذلك كان الذي يكثرون استعماله أخفّ على ألسنتهم من الذي يُقلّون استعماله».[199]

إنّ دراسة الأسماء في حضارتنا مبحث هامّ يحتاج إلى تضافر جهود عديد الباحثين للتوصل إلى تفكيك البنى الذهنيّة الكامنة وراء اختيار هذا الاسم أو ذاك.[200] فخريدة مثلا اسم يطلق على العذراء وعلى المرأة الخافضة الصوت، وعلى اللؤلؤة قبل ثقبها، وهي مجمل الصفات التي يبحث عنها الرجل في الفتاة، لكنّ خريدة قد تعني أيضا الحيّة الطويلة السكون. ولا يخفى ما للحيّة من دلالات رمزيّة في ثقافة شعوب كثيرة، إذ اقترنت بقصة الخلق وبالأذى وبالحكمة وبتجدّد الحياة.[201]

لئن كانت التسمية وسيلة من وسائل تجذير الفرد في مجتمعه وعلامة دالة على خضوعه للمنظومة القيمية، فإنّ الوشم أمارة أخرى مبرهنة على أنّ جسد المولود كان عرضة لممارسات اجتماعية عديدة بقيت آثارها على امتداد الزمن.

1/ 10 - الوشم

يعدّ جسد المولود فضاء تحت تصرّف الجماعة ترصّعه بعلامات عدّة منها

الظرفي ومنها الخالد، معبّرة بواسطتها عن امتلاكها الحقيقي لجسد الفرد واتخاذها إيّاه مساحة للكتابة الاجتماعية. فيتحوّل البدن نتيجة ذلك إلى كتاب مفتوح نقرأ سطوره فنتبيّن قيم الجماعة وتصوّراتها وذاكرتها وأنساقها، وندرك أنّ دمج الصبيّ في المجتمع لا يتمّ إلاّ عبر سلسلة من الرموز.

يتّخذ الوشم للزينة وللعلاج وللرقي وللسحر، كما أنّه يتخذ وسيلة للتمييز بين الناس من حيث الانتماء والعمر والعرق والجنس. وهو خير شاهد على مدى تصرّف الثقافة في جسد الفرد، وإخضاعه لنظام التصنيف وجعله في قلب الرمزية الاجتماعية.

وتفيد الروايات أنّ العرب كانت تنقش رمز الطوطم على ظهر المولود أو على وجهه، وأحيانا أخرى صور نبات أو صور إنسان.[202] ولئن لم نقف على مادة شافية في هذا الصدد، فإنّ ما وصلنا بخصوص ممارسة العرب للوشم يدفعنا إلى ترجيح أنّ صور النقوش ورموزها، والموضع الذي تحتله من البدن تختلف باختلاف الجنس. فالظاهر أنّ الأنثى كانت تشم نوعا من النقوش على شفتيها فترى شفاه غالب نسائهم زرقا، وأمّا الرجال فكانوا يستعملون الوشم في بعض المواضع من الجسد، يزعم (كذا) أنّه يقوّي المفصل الذي وشم عليه.[203]

وإذا افترضنا أنّ الوشم كان يستعمل للزينة، فإنّنا نعتبر أنّه كان متفشيّا أكثر لدى النساء لحاجتهنّ إلى مثل تلك الممارسات التي تبرز مفاتنهن. أضف إلى ذلك أنّ كلّ الأحاديث[204] التي وصلتنا بشأن تحريم الوشم خصّت النساء. وقد أسدل العلماء على طقس الوشم ستارا من الصمت والتهميش، إذ كان مرتبطا في أذهانهم بمسألة تغيير الخلقة والتجسيد والسحر. فالوشم في رأيهم، حرز مكتوب على الجسد. وقد ساد هذا الموقف في سائر الديانات التوحيدية التي رأت في الوشم استمرارا للمعتقدات الوثنية فمنعته وحرّمته واعتبرته نجاسة.

بيد أنّ المتأمّل في دلالات الوشم ينتبه إلى صلته بالجنسانية. فلئن أبانت الممارسة عن رغبة الفرد في الانتماء إلى جماعة مرجعية تعترف به، فإنّها برهنت أيضا على مدى حاجته إلى العلامات التي تخبر عن شوقه. فالرسوم

المنقوشة على الجسد تنطق برفض الفرد التنميط المطلق ونزوعه نحو التعبير عن فردانيته. وهذا يعني أنّ للوشم صلة بالبنية النفسية للفرد، وهي ممارسة دالة على رغبته في اعتراف الآخرين به وحاجته إلى الانتماء والشعور بالامتلاء النفسي في مقابل الإحساس بالخواء.[205] ولعلّ الوشم الأنثوي لباس مكتوب ينقل الجسد من حالته الطبيعية ليغدو موسوما بعلامة، فكأنّه بهذا المعنى طقس ترويضي يدرج الجسد في حظيرة الأجساد المرغوب فيها اجتماعيا.

وعلى الرغم من هذا التعتيم الذي صاحب طقس الوشم، فقد تواصل العمل به في عدّة مجتمعات إسلامية[206] وأضحى مُبينا عن تنظيم الجماعة للجسد الذي يعدّ موضوع التمثلات الاجتماعية، وعاملا من عوامل تجذير الهويّة الجندرية وكذلك الجمعية.

1/ 11 - ثقب الأذن

يبدو أنّ ثقب الأذن كان معمولا به لدى العرب بالنسبة إلى الجنسين معا، واستمر العمل بهذه الممارسة في مجتمع الدعوة الإسلامية. فـ«في رواية السكوني قال النبيّ ﷺ: يا فاطمة اثقبي أذني الحسن والحسين خلافا لليهود».[207] والمرجّح أنّه مع تقنين الفقه لمظاهر الحياة اليومية كافة، تحوّل ثقب الأذن تدريجا إلى طقس أنثوي. فقد روي «عن ابن عبّاس قال: سبعة من السنة في الصبيّ يوم السابع: يسمّى، ويختن، ويماط عنه الأذى، وتثقب أذنه، ويعقّ عنه، ويحلق رأسه، ويلطّخ بدم عقيقته، ويتصدّق بوزن شعر رأسه ذهبا أو فضّة». قال الشوكاني (ت1255هـ) معلّقا على هذا الخبر: «في لفظه ما ينكر وهو ثقب الأذن والتلطيخ بدم العقيقة».[208] وجاء في «الآداب الشرعية»: «ويجوز ثقب أذن البنت للزينة ويكره ثقب أذن الصبيّ. نصّ عليهما. قال: في رواية منها أكره ذلك للغلام إنّما هو للبنات».[209]

حاول الفقهاء أن يضفوا شرعية على طقس ثقب أذن البنت فأعادوا أصل الممارسة إلى إبراهيم، فالأسطورة تشير إلى أنّه أومأ إلى سارّة بأن تقوم بثقب أذني هاجر نكاية بها. لكنّ وضع هاجر لقرطين زادها جمالا فازداد وجد إبراهيم

بها. [210] ويرجع سبب اختصاص الإناث بهذه الممارسة دون الذكور حسب ابن قيّم الجوزية إلى حاجة النساء إلى الحلي. فـ«أذن البنت يجوز ثقبها للزينة، نصّ عليه الإمام أحمد، ونصّ على كراهته في حقّ الصبيّ، والفرق بينهما أنّ الأنثى محتاجة للحلية (كذا)، فثقب الأذن مصلحة في حقّها بخلاف الصبيّ». [211] وشذّ ابن الجوزي (ت 597هـ) عن الجماعة فرأى أنّ ثقب أذن البنت صنيع مكروه لما فيه من أضرار وما يخلّفه من جرح وألم. «والتزيين بالحلق غير مهمّ، بل تعليقه على الأذن تفريط، وفي المخانق والأسورة كفاية عنه وهو حرام». [212] ومهما يكن الأمر، فقد وظّف ثقب الأذن توظيفا يخدم مصالح المجتمع ويحفظ توازنه ويثبّت الفروق بين الجنسين مثله في ذلك مثل الختان.

1/ 12 ـ الختان

يخوّل لنا استنطاق المصادر الوقوف عند أشكال أخرى من الممارسة الطقوسية التي تضطلع بوظيفة تنظيم المجتمع وتأسيس الفوارق بين الجنسين، منها الختان الذي لم ترد بشأنه روايات كثيرة تروي فضول الباحث. ولا غرابة في ذلك فالتاريخ الاجتماعي لم يحظ بعناية القدامى.

وقد آثرنا أن نتطرّق إلى الختان في هذه المرحلة من التحليل على الرغم من أنّه لا يتزامن دائما مع العقيقة. ويرجع السبب في ذلك إلى ما لهذا الطقس من صلة بمختلف العلامات الثابتة التي تسجّلها الجماعة على جسد المولود، وتمرّر من خلالها موروثها الثقافي وهويّتها، فتتحوّل إلى علامات خالدة لا تفارق صاحبها. والختان يقيم الدليل على مدى تصرّف الجماعة في جسد الفرد.

مثّل الختان نوعا من أنواع العبادات الدموية التي كان يقدّمها الإنسان إلى أربابه. [213] وهو ذبح أصغر في مقابل الذبح الأكبر، وطقس أضحية يقدّمه المرء فداء للآلهة لتمنحه القوّة على الإخصاب وتحميه من الأذى. وقد مارسته شعوب كثيرة في الشرق الأدنى القديم، منها قدماء المصريين، واليهود، والعرب الذين تشبثوا بهذه الممارسة فكانوا «لا يعذر لهم غلام إلاّ في دار الندوة». [214] كما أنّهم كانوا يتباهون بالمختون ويعيّرون الأقلف ويقصونه.

ومع ظهور الإسلام شهد طقس الختان تحوّلا في معناه ليصبح شعار الانتماء إلى الدين وعلما للدخول في ملّة إبراهيم.[215] وعبثا حاول فريق من الفقهاء[216] الدفاع عن الطابع غير الإجباري لهذه الممارسة إلاّ أنّ موقف المتشدّدين الذين اعتبروا الختان واجبا على كلّ ذكر مسلم هو الذي ساد. والباحث في كتب الفقه يدرك أنّ مؤسسة الفقه لم تفصّل القول في شأن الختان وإنّما اكتفت بالنظر في موعد إجرائه هل يكون في اليوم السابع، أم يستحبّ تأخيره حتّى يثغر الغلام، أو ينبغي القيام به قبل البلوغ؟ كما أنّها تعرّضت إلى حكمه وفوائده، وندّدت ببعض الممارسات التي تصاحبه نحو دفن الغرلة في المسجد.[217]

واهتمّ بعض الأطبّاء[218] بموضوع ختن الصبيّ فوصفوا طريقة تطهير الغلام وأفضل الأوقات لذلك وعرضوا وصفات العلاج المناسب للجرح، بل إنّه لم يفتهم التنبيه إلى الانعكاسات السلبية النّاجمة عن الختان وفي المقابل سكتوا عن خفض البنات.

أمّا المؤرخون فإنّهم وصفوا إعذار أبناء الخاصّة باعتباره حدثا جليلا. ويهمّنا النظر في بعض هذه المظاهر الاحتفالية التي صاحبت طقس الختان، لأنّها تفصح عن التمايز بين الجنسين. فالمطّلع على المصادر يلحظ تشابها بين حفلات الختان وحفلات الزواج، كما أنّه يقف مستغربا من كثرة الأموال التي كانت الخاصّة تنفقها في سبيل الإعذار.[219] ونعتقد أنّ هذه الأخبار، وإن بان التزيّد فيها، تؤكّد الأهميّة التي احتلّها طقس الختان الذكوري. فامتثالا للسنّة التي قيل إنّها نصتّ على إظهار ختان الذكر، وإخفاء خفاض البنت، أُجري الطقس بطريقة احتفالية، وتولدت عنه أجواء حميمة. ولم يكن الغلام الضحية بقدر ما كان قطب الاحتفال، يتلقّى التهاني ويتقبّل الهدايا وتقام على شرفه الولائم افتخارا بدخوله إلى عالم الفحولة.[220] وقد أسهب المؤرخون في وصف إعذار أبناء الخلفاء نحو إعذار أبناء الخليفة المقتدر باللّه (284هـ ـ 320هـ) واحتفال المتوكّل (232هـ ـ 247هـ) بختن ولده محمد بن المعتز باللّه (252هـ ـ 255هـ)[221] و«الإعذار الذنّونيّ» الذي ضرب المغاربة به المثل وقد كان على نمط ما يفعله الروم والفرس في أعيادهم.[222]

وتذكر المصادر أنّ الرغبة في إظهار السرور عند ختن الولد لم تكن مقصورة على علية القوم، إذ كانت العامّة تتكبّد هي أيضا مصاريف جمّة في سبيل الإعذار. وكان الأغنياء، في كثير من الحالات، يتكفّلون بختن أبناء الفقراء والأيتام والمساكين.[223] وقد باركت المنظومة الفقهية هذه الاحتفالات واعتبرتها مباحة «لأجل إظهار السرور به».[224]

ويفيدنا الونشريسي (ت914هـ) أنّ احتفال الإعذار غالبا ما يقع فيه «ضرب بوق أو ضرب كبر مزهر أو ضرب عود أو طنبور».[225] ولعلّ السبب في ذلك لم يكن إظهار السرور بقدر ما كان محاولة لتحصين الولد من القوى فوق الطبيعية نحو الجنّ والشياطين لاعتقاد القوم بوجودها ومحاصرتها للفرد في حياته اليومية.

والواقع أنّ اعتبار الختان عيداً دينياً والإعلان عنه وإحاطته بالاحتفالات الصاخبة، كان أمراً شائعاً عند الشعوب الساميّة. وكانت احتفالات الختان عند اليهود تدوم أسبوعاً كاملاً نظراً إلى البعد التقديسي الذي يتخذه الطقس. ولمّا كان الختان علامة «العهد» بين يهوه وشعبه، فقد كان رجال الدين يقيمون أثناءه الصلوات تعظيماً للربّ.

وبصرف النظر عن المغزى الديني للختان واعتباره وسيلة للتمييز بين المؤمن والكافر وبين اليهودي وغيره، فقد ارتبط الختان ببناء الذكورة وبالجنسانية وبالخصوبة وبالتعليم وكذلك بالتصوّر الأمثل لتهذيب الغلام فمن المفترض أن يتمّ فطامه في نفس اليوم الذي يقع فيه ختنه.[226]

وإذا علمنا أنّ غاية الاحتفالات تخليد الأحداث الجليلة، أدركنا أنّ ختان الذكر مثل احتفاء بجنسه وتخليدا لحدث سيجعل منه رجلا قادرا على الزواج، أي مضطلعا بدوره في الجماع. وهذا يعني أنّ طقس الختان طقس إعلاء من شأن الذكر، واحتفاء به تجسّد في شكل عيد جماعيّ، وظيفته التخفيف من وطأة التوتر وقساوة الألم. أليس العيد بنية ثقافية تسعى جاهدة إلى تبديد العنف وتحويل وجهته إلى الخارج!

وليس تعجيل الأهل بإجراء طقس الختان إلاّ علامة على مدى رغبتهم في إدراج المولود في المسار الذكوري في مرحلة مبكّرة حتى يكون حاملا لعلامة تشعره بقيمة امتلاكه للقضيب وتميّزه على البنت، أي بفحولته. فالختان اختبار يجرى على الغلام بهدف معرفة مدى قدرته على تحمّل الألم وهو شرط انضمامه إلى عالم الرجال واكتساب السلطة. فلا غرو أنّ تتمسّك الجماعة بطقس الختان مادام ينهض بوظيفة أساسية في بناء الذكورة.

إنّ الختان ضريبة يؤديها الخلف لفائدة السلف[227] بهدف نيل الاحترام والتقدير في مقابل أولئك الذين لم يحظوا بهذا الامتياز. وبناء على ذلك نتفطّن إلى أنّ الختان لا يرسي الحدود الجندرية بين الذكور والإناث فحسب، بل إنّه يضبط الحدود بين الذكوريات المختلفة. فذكورية المختون لا تضاهي ذكورية الأقلف، وذكورية أولاد الملوك تختلف عن ذكورية أولاد «السفلة والفقراء» الذين قد يتعرّضون إلى خطأ الخاتن.[228] كما أنّ ذكورية المسلم تختلف عن ذكورية النصراني.

1/ 13 ـ الخفاض

لم يحظ الخفاض باهتمام المؤرخين، فلم نعثر في كتب التراث التي اطلعنا عليها على أيّ شاهد يصف ما كان يجري من أحداث أثناء إجراء هذه الممارسة التي عرفها عرب الجنوب، وأهل مكّة والأحباش وغيرهم. غاية ما وصلنا أسطورة ختن هاجر التي زعم العلماء أنّها أوّل امرأة خفضت وكان ذلك بسبب غيرة سارة منها. فهي التي «حلفت لتقطعن منها ثلاثة أعضاء فخاف إبراهيم أن تجدع أنفها وتقطع أذنها، فأمرها بثقب أذنيها وختانها، وصار ذلك سنّة في النساء».[229]

وتشير أخبار أخرى إلى أنّ العرب كانوا يفتخرون بخفاض بناتهم ويعيّرون من كانت بظراء. «ويذمّ الرجل ويشتم ويعيّر بأنّه ابن القلفاء إشارة إلى غلمتها».[230] وقد تجلّى ذلك في بعض قصائد الهجاء. ومع مجيء الإسلام، شهد طقس الخفاض بعض التعديل. يروى في هذا الصدد أنّ الرسول نبّه

خافضة إلى مخاطر البتر. فقال لها: «لا تنهكي فإنّ ذلك أحظى للمرأة وأحبّ إلى البعل».[231] ولكن ما هو موقف الفقهاء من الخفاض؟

اختلف هؤلاء حول حكم الخفاض. فاعتبره الشافعية والحنبلية واجبا، في حين أن بقية المذاهب رأت أنّه «مكرمة». وإن كان ابن قيّم الجوزية قد أفرد فصلا في «تحفة المودود» للحديث عن الختان، فإنّه في المقابل تعرّض باقتضاب شديد إلى الخفاض. فلم يشر مثلا إلى الزمن الذي يحبّذ فيه إجراؤه ولا إلى الشروط الواجب توفّرها في الخافضة. غاية ما قدّمه استحسان الفقهاء ختن المرأة البظراء حتّى وإن كانت في سنّ متأخرة.[232] واكتفى ابن جزي (ت741هـ) بالقول: إنّ الرجل يختن الصبي، والمرأة تخفض الجارية.[233] وجاء في المصادر الشيعية عن عليّ بن أبي طالب «أنّه قال: لا تخفض الجارية دون أن تبلغ سبع سنين». وعن عائشة أنّها كانت تقول: «يا معشر النساء إذا خفضتنّ بناتكنّ فبقّين إبقاء للذّاتهنّ في الأزواج».[234] أمّا الرحالة فقد أشار بعضهم إلى استمرار ممارسة الخفاض في مصر والشّام وغيرها من البلدان.[235]

لئن جوّز الفقهاء الاحتفالات الصاخبة التي ترافق الختان باعتبار أنّ رفع الصوت عند النعمة مباح، إذ روي أنّ «عمر بن الخطّاب كان إذا سمع صوتا أو دفّا قال: ما هو؟ فإذا قالوا: عرس أو ختان، صمت»[236]، فإنّهم أجمعوا على أن يتمّ الخفاض في كنف السرية بلا ضوضاء أو ضجيج. وقد برّر ابن جزي هذا الاختلاف بقوله: «تستحب الدعوة لطعام الختان، وهو الإعذار ولا يفعل ذلك في خفاض النساء للستر».[237] ومعنى ذلك أنّ نظرة الجماعة إلى الجسد الذكوري تختلف عن نظرتها إلى الجسد الأنثوي. فالأوّل يجب أن يبرز لأنّه موضوع فخر أمّا الثاني فيتعيّن حجبه لأنّه عورة فلا يستوجب إعذارا أو تهنئة أو هدية، كما أنّه لا يقتضي تخفيفا من آلام البنت ولا جبرا للضرر.[238] وإذا نظرنا في المعنى اللغوي للخفاض بدا لنا أنّ الخفض حطّ من منزلة الآخر وإهانة له، وهو بتر، والبتر قطع قبل الإتمام وانقطاع الخير من الأثر.[239] وهو أمر يجعلنا نفسّر غياب كلّ المظاهر الاحتفاليّة بمنزلة البنت في المجتمع.

ترسّخ في المتخيّل الجمعيّ أنّ الأنثى حليفة الشيطان، فكان على علماء

الأمّة أن يقاوموا فتنتها ولذّتها منذ خروجها إلى الدنيا معتمدين في ذلك عدّة وسائل منها الخفاض. فهو وسيلة توظّفها الجماعة لمراقبة المرأة، كما أنّه طريقة للتحكّم في جسمها، وإجراء ييسّر دخلنتها لقيم مجتمع بوّأ العفة منزلة الصدارة، وأبى إلاّ أن يحوّل جسد المرأة من جسد راغب إلى جسد مرغوب فيه، ومن جسد «طبيعيّ» إلى جسد موسوم ثقافيّا.

إنّ صلة الخفض بالجنسانية (sexualité) وبما ثبت في المتخيّل الجمعي من أنّ غلمة المرأة تفوق شهوة الرجل تجعل الاختلاف واضحا بين غايات الختان وغايات الخفاض. وقد وضّح ابن تيمية (ت728هـ) ذلك بقوله: «إنّ المقصود بختان الرجل تطهيره من النجاسة المختفية في القلفة، والمقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها، فإنّها إن كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة...ولهذا يقال في المشاتمة: يا ابن القلفاء، فإنّ القلفاء تتطلّع إلى الرجال أكثر، ولهذا يوجد من الفواحش من نساء التتر ونساء الإفرنج ما لا يوجد في نساء المسلمين». [240] وهذا يعني أنّ الهاجس المسيطر على العلماء لم يكن المحافظة على الطهر والأخلاق بقدر ما كان الحدّ من غلمة المرأة والسيطرة عليها. ومن ثمّة عملوا جاهدين على التشريع لهذه الممارسة مبرّرين ذلك بالحاجة إلى تعديل خلل فيزيولوجي بدا لهم في جسد المرأة، وهو«الزائدة»، فحثّوا القوم على قطعها حتّى لا يتزعزع النظام وتخرق القوانين. «وأيّ زينة أحسن من أخذ ما طال وجاوز الحدّ...فالشيطان يختبىء تحت هذا...وينفخ في إحليل الأقلف وفرج القلفاء». [241] وجاء في «المدخل» أنّ «أهل المشرق يؤمرون به (الخفاض) لوجود الفضلة عندهن من أصل الخلقة. وأهل المغرب لا يؤمرون به لعدمها عندهن». [242]

كان الخفاض من منظور العلماء تعديلا لشهوة المرأة. فالخافضة «إذا أخذت منها (الجلدة) وأبقت، كان ذلك تعديلا للخلقة والشهوة» أمّا «إذا تركتها كما هي لم تأخذ منها شيئا ازدادت غلمتها». [243] وهذا يعني أنّ المرأة كائن معوجّ وغير كامل ولها طباع تقتضي تدخّل الثقافة لإصلاحها وتقويمها. ولمّا كانت شهوة المرأة تتجاوز حدّ الاعتدال فإنّها بدت عاجزة عن السيطرة على

نفسها، ولذلك كان الخفاض أحسن حلّ لتعديل شهوة البنت ولتنشئتها على العفّة. ومن ثمّة لم تستند ممارسة الخفاض إلى سلطة النصّ الديني، بل إلى حجج أخلاقية تبرز التصورات الخاصّة بالمرأة ومنظومة الاختلاف بين الجنسين.

وعلاوة على ذلك، تمّ النظر إلى الأنوثة من خلال مقياس التعديل: فالبنت تولد على هيئة تقترب من الحيوانية فتعدّل الغلمة بواسطة الخفض. وهكذا يشرّع لصناعة المرأة اجتماعيا وثقافيا وإعدادها لا للاستمتاع بجنسانيتها وإنّما لإمتاع الآخر وحماية نسبه وأداء وظيفة الإنجاب. ولئن كان الختان جسر عبور الغلام إلى عالم الرجال وأداة لدخوله في الأمة، فإنّ الخفاض مثّل طقسا من طقوس الخصوبة[244] يصل البنت بمؤسسة الزواج ويبيّن لها سبل نيل الحظوة عند البعل، ويوضّح لها دورها ومنزلتها في المجتمع. وهو أمر يثبت أنّ إعداد البنت للاضطلاع بأداء واجباتها الزوجية والأسرية يبدأ مبكّرا.

وليست غاية الخفاض إثبات العبودية أو الخضوع للسنّة أو الانصياع لقانون الأب، كما هو الأمر بالنسبة إلى الختان، إنّما هي إعداد البنت حتى تنخرط في مؤسسة الزواج وتباشر حياتها الجنسانية حسب المعايير الثقافية السائدة. فخطاب الفقهاء الذي يبرّر الخفاض بربطه بالخصوبة وبالجماع وبنيل الحظوة عند الزوج وباستقرار الحياة الزوجية يقيم الحجّة على أنّ المجتمع لا ينظر إلى المرأة على أنّها كائن اجتماعي بقدر ما يعتبرها علامة، فيوجّه عنايته للحديث عن موطن الخطر فيها، وهو البظر، أي موطن لذّتها محاولا بذلك السيطرة على وظيفة الإنجاب وعلى الجنسانية وساعيا إلى تشكيل الأنوثة وفق أهدافه المنشودة.

ولئن اختلف الختان عن الخفاض[245] طريقة ووظيفة ورمزية وأهميّة، فإنّ ما يجمع الغلام بالبنت أنّ الوعي بالذات وإدراك الهوية الجنسية لا يتمّان إلاّ عبر تجربة الألم. فمن خلال البتر والقطع ينتقل الطفل نهائيا إلى مظهر جنسي واحد ويخوّل له بناء ذكورته أو أنوثته. وبواسطة الختان يثبّت كلّ جنس في مجموعة انتماء خاصّة به، ويصنّف في خانة. فيكون الختان حينئذ طقسا تطهيريا غايته تطهير الولد من النجاسة التي ولد عليها وتطهيره رمزيا بالقضاء على

المزاوجة الجنسيّة[246]، باعتبار أنّ القلفة هي بقية حيّة من بقايا الأنوثة لدى الذكر، وأنّ البظر بقية حيّة من العضو الذكوري لدى البنت. وبذلك تتضح العلاقة بين الذكورة والأنوثة وتوضع المسافات والحدود بينهما.

يعبّر طقس الختان عن مدى حاجة المجتمع إلى تحديد الهوية الجنسية للولد نهائيا ونقله من طور الكائن الأندروجيني (Androgyne) إلى خانة الذكورة أو الأنوثة والقضاء على رغبته اللاواعية في أن ينتمي إلى الجنس الآخر. وفق هذا الطرح يكون الختان أداة توفّرها الثقافة للقضاء على الجانب الأنثوي في الصبيّ حتى يكتسب صفاته الذكورية الخالصة التي تلحقه بمجتمع الرجال وتجعله ميّالا إلى النساء راغبا في نكاحهن. وبالمثل يُزال جزء من بظر البنت لأنّه يذكّر الناظر بالعضو الذكوري كما أنّه يمثّل عقبة تحول دون اكتساب البنت الصفات الأنثوية التامة. ولئن كان الختان إثباتا للفحولة ورفعا من منزلة الغلام، فإنّ الخفاض إبادة لمظاهر الذكورة في الجسد الأنثوي ومحاولة للقضاء على المظاهر التي تشكّل خطورة، وتنافس الرجل رمزيا. وبذلك تحمي السلطة الذكورية نفسها وتضع المرأة في الموقع الذي تستحقه جنسانيا واجتماعيا ورمزيا.

إنّ ممارسة طقس الختان سواء كان ذكوريا أو أنثويا هي بمثابة تكرار لعملية قطع السرّة، أي فصل المولود عن أمّه. وهو طقس يرمز إلى بلوغ الطفل مرحلة جديدة في حياته يسلّم فيها جسده للمجتمع ليشكّله حسب معاييره الخاصّة. فالبتر والإزالة والفصل أفعال دالة على تحويل الثقافة «للطبيعة» وعلى تصرّف قائم على التمييز. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الأفعال تندرج في نظام رمزي شامل، ذلك أنّ قوانين الفصل والإزالة والعزل والفرز تتجاوز الختان لترتبط أيضا بالصلاة والطعام وبطقوس أخرى تمارس في الحياة اليومية.

وبيّن أنّ ما يجمع بين الطقسين «العنف المؤسس» والمنظّم للفوارق بين الجنسين، والمثبّت للتراتبية داخل المجتمع. فالختان لا يكشف النقاب عن التمييز بين الجنسين فحسب، بل عن نظام التمثلات الاجتماعية الخاصّة بكلّ جنس، كما أنّه يوضّح الوظيفة المنوطة بعهدتهما، ويوحي بطبيعة العلاقات بين

الجنسين القائمة على الحذر والخوف. فيصبح اللجوء إلى الختان والخفاض ناطقا بمخاوف المجتمع وتطلعاته وكيفية تنظيمه للعلاقات بين الجنسين، ورغبته في التحكّم في الجسد والشهوة وفي السلطة.[247]

بيد أنّ النتائج الناجمة عن ممارسة البتر تختلف من جنس إلى آخر. فلئن ساهم الختان في عقد صلة الغلام بالدين وبالمقدس وبشخصية إبراهيم ورمز إلى امتثاله لقانون الأب، فإنّ الخفاض لم يحظ بالقيمة نفسها. فشتّان بين شخصية إبراهيم الذي سنّ سنن الفطرة وهاجر التي كانت ضحية غيرة سارّة وحيلة دبّرها إبراهيم. ومعنى ذلك أنّ الأسطورة المرجع المؤسسة للختان تتفوّق على الأسطورة المؤسسة للخفاض، ممّا يدعم الاختلاف بين عالم الرجال وعالم النساء من جهة، ويشير إلى أنّ الخفاض ليس امتثالا لأمر الربّ، بل هو إذعان لرغبة الرجل ولقانونه.

اعتبر الختان مناسبة للتباهي بالغلام وإبراز حشفته أمام الجميع وبدا شكلا من أشكال تثمين الفحولة بالإعلاء من شأن القضيب، واكتسب الولد بواسطته وعيا بأهميّة أيره، وانتبه إلى الامتيازات التي يحظى بها الذكور في المجتمع. وإذا نظرنا إلى علاقة الختان بالبناء الثقافي للجسد وبتشكيل الذكورة تبيّن لنا أنّ دم الختان مثل أساس التكامل النرجسي الرجولي، إذ سمح للرجل بتجاوز عقدة النقص الناجمة عن غياب الحيض والعجز عن الإنجاب. ذلك أنّ من بين أسباب الاختلاف بين الجنسين سيطرة مشاعر الغيرة والحسد على الرجال، فكان الختان نتيجة ذلك فعلا رمزيا يثبت من خلاله الرجل تميزه على المرأة تلك التي تعيش عقدة الخصاء بسبب افتقارها إلى القضيب.[248]

وتكمن النتائج المترتّبة على الخفاض في وعي البنت بمنزلتها وإدراكها أنّ المجتمع لا يخصّها بالمعاملة نفسها التي يعامل بها الغلام. فطقوسها تتم في كنف السرية بدعوى أنّها مخجلة. وينظر إليها على أنّها كائن يشكّل خطرا على النظام الاجتماعي، ومن ثمّة تعيّن وضعها تحت المراقبة والتصرّف في جنسانيتها. فلا غرو أن تُدَخلن البنت قيم الجماعة وأن تبني علاقتها بجسدها في ضوء مشاعر الخجل والكره والخوف. وهذا يؤكّد أنّ تأثير الممارسات الطقسية

يتجاوز التغييرات التي تلحق الجسد ليبلغ البنية النفسية للفرد وليشكّل ذاكرته على نحو مخصوص.

يخوّل لنا التمحيص في الطقوس الممارسة على جسد المولود الانتباه إلى أنّ الاختلاف بين الجنسين مرتكز على حجج اجتماعية. وما الختان الذكوري أو الأنثوي إلاّ وشم على الجسد يكشف النقاب عن العلاقة بين الرجال والنساء ويشير إلى المنظومة القيمية والنظام الرمزي المحكوم بسلسلة من الثنائيات التي تطوّق كلّ جنس في دائرة خاصّة: الخشونة والنعومة، الصلابة والليونة، الجهر والإخفاء، الصخب والصمت، وغيرها. وقد استفزتنا جدلية الصخب والصمت وحفزتنا على الاهتمام بتأثير المولود في الجماعة، ومحاولة تحديد مشاعر هؤلاء وكيفيّة تعاملهم معه. فهل يرحّب المجتمع بالذكر ترحيبه بالأنثى؟

2 ـ مشاعر الأهل عند ولادة الطفل

لم يشذّ العرب عن غيرهم من الأمم، إذ كانوا في الغالب يسرّون بميلاد الذكر ويعدّونه حدثا سعيدا، فيقيمون الوليمة ويطلقون الزغاريد إظهارا للفرح. وكانت وجوههم ـ والعهدة على الرواة ـ مستبشرة ضاحكة، وكثر تجديد التهاني به. ولا عجب في ذلك، فبالذكور يكتسب المال ويؤخذ بالثأر ويخلّد الذِكر.

وإذا كان خبر ولادة الغلام حدثا هامّا بالنسبة إلى الأهل والعشيرة، فإنّ ولادة البنت كانت في الغالب، مصدر غضب واستياء وكره، إذ أنّ «العرب تعدّهن بلاء».[249] وقد عبّر القرآن عن ذلك في سورة [النحل 16/ 58] ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾. جاء في تفسير البيضاوي (ت685هـ) لهذه الآية: يقول: دام النهار كلّه ﴿مُسْوَدًّا﴾ من الكآبة والحياء من الناس، واسوداد الوجه كناية عن الاغتمام والتشوير. . . ﴿وَهُوَ كَظِيمٌ﴾: مملوء غيظا من المرأة».[250] وورد في تفسير الطبرسي لآية آل عمران 3/ 36: «كانت ترجو أن يكون غلاما فلمّا وضعتها خجلت واستحيت وقالت منكّسة رأسها: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ. . .﴾ إنّ المراد تقديم الذَكَرِ في السؤال لها بأنّها أنثى لأنّ سعيها أضعف وعقلها أنقص فقدّم ذكرها ليصحّ القصد لها في السؤال بقولها: وإنّي

أعِيذُها بكَ... وليس الذكر كالأنثى لأنّها لا تصلح لما يصلح الذكر له...وقيل أرادت أنّ الذكر أفضل من الأنثى على العموم وأصلح للأشياء».[251]

يقودنا التمحيص في تفسير العلماء لهذه الآية إلى تبيّن حالة الارتباك والتوتّر التي يُحدثها خبر ولادة البنت في نفسية الأولياء، وخصوصاً الأب. فتظهر آثار ذلك على الجسم. فنحن إزاء اصفرار الوجه، وتوتّر الأعصاب، وإجهاد النفس في سبيل إخفاء الغيظ، في مقابل استنارة الوجه وإشراقه، وانبساط الروح عند ولادة الذكر. ونعتبر أنّ إسهاب المفسّرين وغيرهم في وصف ما يطرأ على الرجل من أحاسيس لا يعكس افتراضات أو احتمالات لما كانت عليه حالة الجاهليّ بقدر ما عبّر عن مشاعر مألوفة في كلّ عصر وفي كلّ مصر، منها البادية على قسمات الوجه، ومنها الخفية، مثل تمنّي موت البنت في كلّ لحظة، وفي كلّ مرحلة من مراحل عمرها. وقد لا نبالغ إن اعتبرنا أنّ تفصيل الحديث عن نظرة العرب للأنثى وتصرّفهم تجاهها يفضح البنى الذهنية الرابضة في لاوعي المفسّرين. فهذا ابن كثير (ت774هـ) يفسّر آية ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ﴾ [النحل 16/ 68] مفصحا عمّا ترسّخ في الضمير الجمعي. يقول: «أعطوه أخسّ القسمين من الأولاد وهو البنات وهم لا يرضونها لأنفسهم... يختارون لأنفسهم الذكور ويأنفون لأنفسهم من البنات».[252] ولئن كان بعضهم يتقبّل البنت عن مضض، فإنّ بعضهم الآخر تعمّد التخلّص منها. فكانت ظاهرة الوأد التي تمثّل مظهرا آخر من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

2/ 1 ـ الوأد وقتل الولدان[253]

أفاض العلماء في الحديث عن ظاهرة الوأد مبينين المصير الذي كانت تلاقيه البنت في الجاهليّة مصوّرين مشاعر الأهل. «قال قتادة: كان مضر وخزاعة يدفنون البنات أحياء، وأشدّهم في هذا تميم. زعموا خوف القهر عليهم، وطمع غير الأكفاء فيهنّ».[254] ولم يكن الأب وحده الذي يتخذ قرار الوأد، إذ كانت المرأة تعمد إلى قتل وليدتها خوف الطلاق. جاء في بعض المصادر أنّ الحامل كانت «إذا قربت ولادتها حفرت حفرة فمخضت على

رأس تلك الحفرة فإذا ولدت بنتا رمت بها في الحفرة وإذا ولدت ولدا حبسته»[255].

يومئ الوأد إلى مظهر من مظاهر الاختلاف باعتبار أنّ البنت كانت، في عديد الحالات، أكثر عرضة للقتل من الغلام[256] وكانت الفكرة السائدة أنّ الأنثى مقدّسة لأنّها بنت الآلهة ولذا كان من المؤكّد أن تكون هي القربان أو الفدية، فالمرء يقدّم أجود أنواع العطايا إلى الآلهة، وليس أدلّ على ذلك من أنّ الأب كان يجمّل البنت قبل تقديمها قربانا بشريا خالصا لوجه الآلهة.[257] وبواسطتها ينخرط في علاقة تبادلية مع معبوده مثبتا أنّه كريم جواد لا يقبل المنّة وإنّما بإمكانه أن يقدّم فداء يليق بمقام الآلهة وبمكانته. وفق هذا الطرح تكون البنت واسطة بين الأب والآلهة وبين الدنيوي والمقدس، وهي البديل عن الأب في مقاربته للمقدس الخطير. ويتضح لنا أنّ تقديم الأب البنت غذاء للأرض غايته أن تستعيد قوّتها الإخصابية. فهو طقس من طقوس الخصب[258] التي لا تعبّر عن المقت والكراهية والتحقير، بل التعظيم. وهي أمارة دالة على إيمان البدائي بأنّ وشائج الصلة متينة بين الأرض والبنت لاشتراكهما في صفة من صفات الأنوثة وهي الخصوبة.

بيد أنّ دوافع الوأد لم تقتصر على هذا العامل فحسب، إذ إن العامل الاقتصادي أدّى دورا هامّا في استشرائها. وكانت عادة التضحية بالأولاد زمن الكوارث منتشرة لدى الساميين، وكان العبرانيون يضحّون بأبنائهم الأبكار.[259] كما يبدو أنّ القبائل البدويّة كانت تعمد، عند حلول القحط والأوبئة وغيرها، إلى قتل المولودة حتّى تتمكّن من إعالة الذكور من أبنائها[260]، نظراً إلى اعتقاد القوم أنّ الذكر أنفع من الأنثى وهو الجدير بالعيش. وهو أمر يندرج في اختيار المجتمع انتقاء إعالة العناصر القادرة على الخدمة، وتخلّصه من الضعفاء نحو الشيوخ والمرضى وغيرهم. بيد أنّ الانتقاء لم يكن قاعدة عامة في كافة العصور، ففي زمن تعاظم المجاعات والكوارث لم يكن أمام المسلمين خيار، ومن ثمّة عمد بعضهم إلى ذبح الأطفال وأكلهم غير مبالين بالقيم الدينية أو الأخلاقية أو الإنسانية أو غيرها.[261]

إنّ قتل الأولاد سواء كان طقسا دينيا، أو طقسا من طقوس الخصب، أو طقسا تطهيريّا، ظلّ آلية من آليات التنظيم التي يلجأ إليها المجتمع، ووسيلة من وسائل انتقاء أفضل نتاج قادر على الإفادة والذود عن العشيرة. ومعنى ذلك أنّ الوأد كان بمثابة إسقاط متأخر للجنين، وهو شكل من أشكال تنظيم الولادات وانتقاء المواليد[262] نظراً إلى تعذّر تحديد جنس الجنين بسبب قصور المعارف آنذاك.[263]

ومهما كانت دواعي ممارسة الوأد أو قتل الأولاد، فإنّه لا ينبغي أن يغيب عن الذهن أمران: أحدهما أنّ هذه الظاهرة لم تكن تخصّ العرب وحدهم. فعادة نذر نحر الأولاد الأوائل وتقديمهم قرابين للآلهة كانت معروفة عند الشعوب الساميّة.[264] كما كان تعمّد قتل المهازيل أو المعوقين أو الأبناء غير الشرعيين ممارسة شائعة في عديد الحضارات كالحضارة اليونانية والحضارة الرومانية.[265]

يستشف الناظر في طبيعة هذه الممارسات البنى الذهنية السابقة للإسلام والتي لم يستطع القضاء عليها، إذ من المحتمل أنّ الموقف من الأنثى لم يتغيّر جذريا بانتشار الإسلام. ولئن تواصلت حالات الاقتران بامرأة الأب بعد وفاته، وتسري المرأة، وزواجها قبل انقضاء العدّة، وغيرها من الظواهر التي أشارت إليها كتب الفقه والفتاوى والتاريخ، فلا عجب إن استمر الوأد لدى بعضهم. ويبدو أنّ محاولة انتقاء جنس المولود كانت مطمح عدد من الأولياء. وقد أقرّ الغزالي (ت 505هـ) أنّ من أسباب ممارسة الوأد الخفيّ، أي العزل، الخشية من الحبل بأنثى.[266] ثمّ إنّ استمرار حديث الفقهاء عن الوأد في سياق تنظيم الإنجاب يدفعنا إلى التساؤل: ألا يمكن أن نعتبر الخوض في موضوع الوأد علامة على أنّ الممارسة بقيت موجودة وإن كانت دوافعها مختلفة في الغالب عن دوافع الجاهلي؟

أدّت الضغوط الاقتصادية والنفسية والاجتماعية إلى التمييز بين الجنسين فما الرغبة في انتقاء المولود الذي يكون أحق بالعيش (sex-selective infanticide) إلاّ إشارة إلى أنّ البنت كانت ضحية ثقافة مهيمنة منحت الذكر كلّ الامتيازات

ومن بينها حقّ العيش. وهو أمر يؤكّد أنّ استقبال المولود الذكر يختلف في الغالب، عن استقبال الوليدة.

2/2 ـ استقبال المولود

أورد القزويني (ت 688هـ) خبرا وصف فيه الأحاسيس التي تنتاب الأهل عند ولادة كلّ من الذكر والأنثى. قال: «عن ابن عباس رضي اللّه عنه أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، في ليلة أسري به، قال عن أمّة موسى...إذا ولد لكم مولود ذكر ماذا تصنعون؟ قالوا: نصوم للّه شهرا شكرا. قال: وإن ولدت لكم أنثى؟ قالوا: نصوم للّه شهرين شكرا، لأنّ موسى عليه السلام أخبرنا أنّ الصبر على الأنثى أعظم أجرا من الصبر على الذكر».[267] وبغضّ النظر عن خلفيات القزويني من وراء إيراد هذا الخبر وتعاملنا الحذر معه، فإنّنا نراه معبّرا عن منزلة كلّ من الذكر والأنثى، عاكسا للعقليّة التي كانت سائدة لدى شعوب كثيرة. فالأساطير تنطوي على مجموعة من القيم التي تؤمن بها الجماعة. وقلّة احتفاء العرب بولادة البنت ظاهرة موجودة في حضارات أخرى كالحضارة الرومانية، والحضارة الصينية، والحضارة الهندية، وغيرها.

أشارت المصادر إلى أنّ تفضيل ولادة الذكر لا يخصّ الزوجين، بل هو اختيار جماعي يتكفّل الأهل بالتعبير عنه قبل حصول الجماع. فقد جرت العادة بتهنئة العروسين بعبارة «بالرفاء والبنين» المشحونة بمشاعر بغض البنات.[268] فلا غرابة إذن أنّه إذا كان المولود أنثى قلّ استئثار الأهل بها.[269]

ولعلّه من الطريف أن نتوقّف عند هذا الخبر الذي يمكن أن يصوّر أثر ولادة الذكر في نفوس الشطّار والعيّارين الذين يعكسون ذكورة خاصّة. «حكي أنّ رجلا من أرباب الثروة كان جارا لبعض العيّارين، فجاء وقت وضع حمل زوجة صاحب الثروة...فقال العيّار: ما منعكم أن تنزلوا وتجمعوا جميع ما في هذه الدار؟ فنزلوا وأصعدوا جميع ما فيها، إذ سمعوا ضجيج النساء يقلن: وضعت غلاما. فقال العيّار لأصحابه: ...ردّوا القماش إليهم ليزداد فرحهم ويكون المولود ميمون النقيبة».[270]

يتجلّى السرور بولادة الذكر في سلوك الجماعة، وطرق تعبيرها المختلفة. فمن الناس من يعتق رقبة حين يبشّر بولادة الذكر، ومنهم من يقدّم هبة ومنهم من يسرف في النفقات، ومنهنّ من عمدت إلى نثار الذهب، أو الفستق أو الجوز إظهارا لشكر النعمة، ومنهنّ من أطلقت العنان للزغاريد. غير أنّ النصوص لا تسعفنا ببعض التفاصيل بخصوص عدد الزغاريد فهل كانت تتلاءم مع جنس المولود، أم أنّها كانت علامة مميزة خاصّة بولادة الذكر.[271]

وإن كانت الزغاريد وسيلة من وسائل تعبير النسوان عن غبطتهن، فإنّ تأدية صلاة الشكر بدت الشكل الأمثل للإفصاح عن سرور الرجال، فمن بين وظائف الصلاة الاعتراف بنعم اللّه. «ولمّا كانت النعمة به على الوالد أتم والسرور والفرحة به أكمل كان الشكران عليه أكثر، فإنّه كلمّا كثرت النعمة كان شكرها أكثر واللّه أعلم».[272] ويبدو أنّ العرب كانوا إذا ولد لهم صبيّ أخذه والده «فدخل به الكعبة، فقام يدعو اللّه، ويشكر له ما أعطاه».[273] وفي السياق نفسه جاء في « النجوم الزاهرة »: «حجّ أدهم (ابن منصور بن يزيد بن جابر التميمي العجليّ ت161هـ) ومعه امرأة، فولدت بمكّة إبراهيم هذا، فطاف به أبوه حول الكعبة ودار به على الخلق في المسجد وقال: ادعوا له».[274] وليس الطواف بالمولود بعرضه على الناس إلاّ علامة اعتراف به وبرهانا على مدى انتشاء الرجل واعتزازه بغلام يقدّر أنّه سيضطلع بالدور الملقى على عاتقه على أحسن وجه. فما يميّز الذَكر في نظر أغلبهم أنّه يُبقي الذِكْر ويرفعه ويكثّر عدد العشيرة ويزكّي وجود أمّه داخل الأسرة، ولاسيما إذا خرج صحيحا وسويا وغير ناقص. فـ«الذكر بعد العمر عمر ثان».[275] أمّا الأنثى، فإنّها لا تبقي إلاّ أثرا عابرا ولذلك لم تلق منهم مثل تلك الحفاوة.

وعلاوة على ما سبق فإنّ من الأشكال التعبيرية الدالة على الفرح بالغلام الرقص واللهو والضرب بالدفّ وعمل الأسمطة للناس وغيرها. وقد حوت كتب التاريخ، وكتب الرحلة بعض الملاحظات بخصوص مظاهر الاحتفال بالمولود.[276]

ومن العلامات الدّالة أيضا على التمييز بين الجنسين أثناء الاحتفالات التي كان يعقدها علية القوم اختلاف مقدار الأموال المنفقة، واختلاف معلوم الصدقة.

فمن الخلفاء من كان يتصدّق بعشرة آلاف درهم عن الولد وخمسة آلاف عن البنت.[277] وإن كنّا لسنا في مقام التثبّت من صحّة هذه النفقات، فإنّ الإشارة إليها كفيلة بإنارة البحث عن مظاهر الاختلاف بين الجنسين. فالمرجّح أنّ القوم كانوا يتخذون الولادة والختان والحذاق وغيرها مناسبة لتقديم العطايا والهبات حتى يذيع أمرهم ويشيع خبرهم. ومعنى هذا أنّ الغلام يخوّل لوالده فرصة البروز على الركح الاجتماعي عكس البنت التي تدفعه إلى التواري بعيدا عن الناس.[278]

إنّ ما يسترعي الانتباه في كتب التاريخ أنّ المؤرخ كان شديد الحرص على وصف الاستعدادات التي كانت تشهدها المدن احتفاء بالمولود نحو ضرب الدبادب والبوقات «وظهور المنكرات»، إلى غير ذلك من التفاصيل.[279] وفي مقابل ذلك اكتفى المؤرخ بالإعلام عن خبر ولادة بعض الأميرات. وتفيد أخبار الخاصّة أنّ هؤلاء كانوا، متى ولد لهم ذكر، جلسوا أسبوعا كاملا للتهنئة، وإذا ولدت لهم بنت اقتصرت الاحتفالات على ثلاثة أيام. ذكر ابن الجوزي، في حوادث سنة 480 هـ، أنّه «ولد للسلطان ولد سماه محمودا، وهو الذي خطب له بالمملكة بعده، وحضر الناس صبيحة ذلك اليوم فحملوا الأموال، وجلس للتهنئة، ونفذ إليه الموكب يهنئه».[280] والظاهر أنّ قيمة الهدايا والعطايا إلى الأمّ ترتفع إذا كان جنس المولود ذكرا، كما أنّها تشمل عددا من الحضور كنساء الوزراء والأمراء والمحظيات.[281] ولعلّ أهميّة الاحتفال بحدث ولادة ابن الخاصة له صلة وثيقة بالدور السياسي الذي ينتظره لاحقا.

ولا يمكن الإغضاء عمّا في كتب التراث من رسائل كانت تكتب لتهنئة علية القوم بالأولاد. وقد عرض القلقشندي (ت861هـ) نماذج منها حتى ينسج على منوالها المقبل على تعلّم أصول الكتابة. والمتأمّل في مضمونها يكتشف أنّ التهنئة بالذكر ترتكز على الإشادة بنعمة اللّه المنان، وعلى الاستبشار بالخير المرتقب على يد الولد النجيب. فـ«نبأ هذا الهلال البازغ في سمائه، المقر لعيون أوليائه، المخيب لظنون أعدائه»[282] سعيد ويثير قريحة الأديب فتنثال العبارات لديه انثيالا. وفي مقابل ذلك نلمس في يسر الحرج الذي يلمّ بالكاتب حين يحبّر

رسالة التهنئة بالأنثى، إذ سرعان ما يتحوّل من مهنئ إلى مخفّف من ارتماض الأهل، ومهوّن عليهم المصاب، ومناشد إيّاهم بعدم معارضة اللّه في إرادته إذ «أنهنّ أقرب إلى القلوب، وأنّ اللّه تعالى بدأ بهنّ في الترتيب فقال جلّ من قائل: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾ [الشورى 42/ 49]‏»(283) وإذا الرسالة تفضح مشاعر القوم: تَغيّر الملامح عند اتضاح الخبر، وسخط واستياء وترح واستنكار، وإذا هي في صياغتها لا تختلف كثيرا عن رسائل التعزية. فالأديب يستنجد بآيات عديدة وأحاديث نبوية مختلفة، وأقوال مأثورة. فإبراهيم الخليل كان يتمنّى ولادة بنت حتى ترثيه وتحتد عنه، والنبيّ محمّد كان يكنّى بـ«أبي البنات» إلى غير ذلك من الأمثلة.

جاء في رسالة تهنئة بولادة بنت: «ولئن كان في الطبع حبّ الذكور والشغف بالبنين، فإنّ البنين من البنات، وهنّ باليمن معروفات، وبالبركات موصوفات، وبالذكور في أثرهنّ مبشرات».(284) وبيّن أنّ الإحساس بالغبطة والتعلّق بالذكر طبيعيّ في حين أنّ إظهار الفرح عند ولادة الجارية متكلّف يتطلّب جهدا وقدرة على ضبط النفس. ويبقى الذكر في هذه الرسائل «الغائب الحاضر»، ذلك أنّ الأديب لا ينفكّ عن تذكير الأهل بأنّ الغلام لا محالة قادم، وأنّ العزّ سيأتي معه.

وتطالعنا المصادر بصنف آخر من التهاني التي كان يتلقاها علية القوم والأهل والأودّاء، إذ كان الشاعر يرتجل قصيدة للتهنئة. ولكن شتّان بين ما يقال للتهنئة بالغلام وما يقال عند التهنئة بالبنت(285)، ممّا ينهض حجّة على أنّ الرغبة في إظهار السرور بالولد علامة من علامات تفضيل الذكر على الأنثى. وقد كشف ابن قيّم الجوزية النقاب عن ظاهرة عزوف الناس عن التهنئة بولادة البنت فقال منتقدا: «ولا ينبغي للرجل أن يهنئ بالابن ولا يهنئ بالبنت، بل يهنئ بهما، أو يترك التهنئة بهما ليتخلّص من سيئة الجاهلية، فإنّ كثيرا منهم كانوا يهنئون بالابن وبوفاة البنت دون ولادتها».(286)

ولئن كان يقال للأب عند ولادة البنت: هنيئا لك النافجة، أي المعظمة لمالك بواسطة المهر(287) فإنّ من العبارات المتداولة بين الناس عند التهنئة

بالبنت: «أمّنكم اللّه عارها وكفاكم شرارها وصاهرتم القبر بها».[288] وكان الدعاء على الرجل أن يرزقه اللّه عددا كبيرا من البنات حتّى يتجشّم المصاعب في سبيل الكسب. ويروى أنّ الإمام الصادق (ت 148 هـ) كان يحارب هذه العادات المستحكمة في الناس. فكان يقول: «ألا قلتم: أسعدكم اللّه بخيرها وهنأكم ببرها وشرّفكم بصهرها» ويروى عنه قول آخر: «رزقك اللّه شكر المعطي وبارك لك في العطية وبلغت أشدّها. رزقك اللّه برّها وكفاك مؤنتها ويسّر أمرها». أمّا عبارات التهنئة بالذكر فهي: «شكرت الواهب، وبورك لك في الموهوب، وبلغ أشدّه، ورزقت برّه».[289] ومهما يكن من أمر صحّة هذه الروايات، فإنّ التهنئة كانت مقتصرة على الولد وإن عثرنا على رسائل تهنئة بالبنت، فإنّ صياغة أغلبها جعلتها أقرب إلى رسائل التعزية.

حاول الرسول وعدد من الصحابة والفقهاء كلّ من موقعه التصدّي لظاهرة كره البنات. فكثرت الأحاديث والأبواب التي تشيد بفضل الإحسان إلى البنات المؤنسات الغاليات، وثواب الصبر عليهن، وملاطفتهن.[290] وانبرى الغزالي يوضّح للمؤمن أنّ أوّل أدب من آداب الولادة «أن لا يكثر فرحه بالذكر، وحزنه بالأنثى. فإنّه لا يدري الخيرة له في أيّهما. فكم من صاحب ابن يتمنّى أن يكون بنتا، بل السلامة منهن أكثر، والثواب فيهن أجزل».[291] وعلى الرغم من هذه الجهود، فإنّ ما رسخ في الضمير الجمعيّ أنّ ولادة الأنثى لا تقابل بالفرح والحبور. وبالرجوع إلى معاني بعض الأسماء التي كانت تطلق على البنات، نحو كافية وخاتمة وغيرها نتبيّن مدى حرص الأهل على أن يكون المولود القادم ذكرا.[292]

قيل: ولدت لأعرابي ابنة «فقال فيها: (من الرجز)

قَد كُنتُ أرجُو أن تكُوني ذَكَرَا ... فشَقَّك الرحْمنُ شقّا مُنكَرَا
شقّا أبَى اللّه لَه أن يُجْبَرا ... مِثل الذِي لأمِّها أو أكْبَرا

ثم حملت حملا آخر، فدخل عليها...فقال: (من الرجز)

أيَا رَبابي طَرِّقي بِخَيرِ ... وطَرّقي بِخِصيةٍ وأيْرِ
ولا تُرِينا طرفَ البظيرِ

ثمّ ولدت له أخرى، فهجر فراشها. وكان يأتي جارة لها، فقالت فيه، وكان يكنّى أبا حمزة: (من الرجز)

مَا لأبِي حَمزة لا يَأتِينَا   يَظلّ في البيْتِ الذي يَلينا
غَضبانَ أنْ لا نلِد البَنينا   وإنَّمَا نأخُذُ ما أعطِينا[293]

ولم يتوان الحصري (ت488هـ) عن التعبير عن أحاسيسه تجاه ابنته فقال في لهجة يسودها الانكسار: (من مجزوء الرمل)

يَهبُ اللّهُ لِمَن شا   ء إناثا وذُكورَا
فإذا أعطاكَ بِنتا فكُنْ   الراضِي الشكُورَ[294]

وقال في موضع آخر: (من الطويل)

ومَا ذَكر يُشفِي كأنثى تَهمّني   ولكِنّني رَاض بِمَا صنعَ الرَبُّ[295]

وكثيرا ما كان سخط الرجل عند ولادة الأنثى سببا في إخفاء النساء عن جنس المولود، أو ادّعاء ولادة الذكر كما حدث لابن بطوطة (ت779 هـ). ففي بخارى ولدت جاريته «مولودا أخبروني أنه ولد ذكر، ولم يكن كذلك. فلمّا كان بعد العقيقة أخبرني بعض الأصحاب أنّ المولودة بنت».[296]

وإذا تأمّلنا سلوك الأب بدا لنا أنّه كان يتعمّد إظهار سخطه، ورغبته في إذلال البنت، ومعاملتها بقساوة. ويعود سبب الاستياء من ولادة الأنثى، حسب الغزالي، إلى «ما يعتقد في تزويجهنّ من المعرّة».[297] وكشف ابن عبد ربّه (ت328هـ) عن أسباب أخرى لهذا الموقف تتعلّق بالأدوار والوظائف التي تقوم بها المرأة. قال: «دخل عمرو بن العاص على معاوية وبين يديه ابنته عائشة، فقال: من هذه يا أمير المؤمنين؟ فقال: هذه تفاحة القلب، فقال له: انبذوها (كذا) عنك يا أمير المؤمنين فواللّه إنّهنّ ليلدن الأعداء، ويقربن البعداء، ويورثن الضغائن. قال: لا تقل ذلك يا عمرو، فواللّه ما مرّض المرضى، ولا ندب الموتى، ولا أعان على الأحزان مثلهن، وربّ ابن أخت قد نفع خاله».[298]

والظاهر أنّ التسخّط والغضب من ولادة الأنثى غالبا ما سيطرا على مشاعر أهل البادية والعامّة وخصوصاً الفقراء منهم. وفي مقابل ذلك بدا تقبّل الأغنياء لمولد البنت أفضل.

ذهب ابن قيّم الجوزيّة إلى أنّ الرغبة في ولادة الذكر، والتعلّق به شعور مشترك لدى الأب والأمّ على حدّ سواء. فهما «لا يريدان إلاّ الذكور غاليا».[299] ويعزى ذلك إلى قيمة الذكر في المجتمع، فهو كسب للعائلة وللعشيرة، به يكثر عددها، ويزداد شرفها، ويصان حماها وتحفظ قيمها. وهو حين يرث الممتلكات يصونها وينميها عكس البنت التي تبدّدها. ويعدّ الغلام بالنسبة إلى الأب جزءا من ذاته النرجسية فهو يحبّه لأنّه يكمّل أناه أو لأنّه ينتظر منه أن يكمّل نقصا فيه. ثمّ إنّ الغلام يكسب والدته منزلة اجتماعيّة رفيعة، وهو خير حليف لها عند مواجهة سلطة الزوج. فكان تعلّقها به تعلّقا بأمل يضمن لها الاستقرار والأمان حين يذوي الجمال.

ولمّا كان الغلام مهيّأ للاضطلاع بدور الإنتاج والمساهمة في الإنفاق فقد عدّ أنفع من الأنثى التي شكّلت عبئا على والديها لحاجتها إلى من يعولها ويدافع عنها. وكثيرة هي النصوص التي تصوّر لنا المخاطر التي كانت النساء يتعرّضن لها سواء كان ذلك في حالات السلم أو الحرب. ويكفي النظر في بعض الأخبار لإدراك مخاوف الأهل عند احتضارهم. قال أحدهم: (من البسيط)

لـولاَ أمَيـمـةُ لـمْ أجْـزعْ مِـن الـلـوْم ولَـم أجِبْ في الليالِي حُنْدسَ الظّلَمِ
وزادَنِي رَغبـةً فـي الـعَـيْـش مَـعـرفَتِي ذُلّ الـيـتـيـمَـةِ يَـجفـوهَـا ذوو الرّحـمِ[300]

وردّد أب لحظة مفارقة الحياة قائلا لابنته: «إنّ من أكبر همّي أنت، وأخشى أن تضيعي بعدي».[301]

2/ 3 ـ أغاني الهدهدة والترقيص

لمّا كانت أغاني هدهدة الصبيان وترقيصهم، في حالات كثيرة، مناسبة

للمفاخرة بين النساء فاضحة مشاعرهنّ وكاشفة عن تطلّعاتهنّ، فقد ارتأينا التوقّف عند بعض العينات لأنّها تفصح عن التمييز بين الجنسين.

قال الأصمعيّ (ت286 هـ): «رأيت امرأة ترقّص طفلا لها، وتقول: (من الرجز)

أحِبّه حُبَّ الشَحيح مَالَه قد كانَ ذاقَ الفَقر ثمّ نَالَه
إذا أرادَ بَذلَه بَدا لَه[302]

وورد في بعض الأخبار التي تناقلها الرواة أنّ أمّ غلام كانت ترقّصه وهي تفاخر ضرّتها المئناث قائلة: (من الرجز)

الحمدُ للّهِ الكَريم العَذْ لِي أنقذَنا العامَ من الجَوالِي
مِن كُلّ شَوهاءَ كَشنٌ بالي لا تدفعُ الضَيمَ عَن العِيالِ

وجاء ردّ أمّ الجارية: (من الرجز)

أهْلا بِها وإن تَكن ذاتَ حِرِّ فإنّها الدُرة بين الجَواهرِ
وإنّها الوَردةُ بين الأزهر تأتِي بِما أفْواه عِند الكِبَر
تذهَن رأسي وتُخيط مِئزري حتى إذا جَازت حُدود الصِغَر
زوَّجتها السبْط أو ابن جَعفر بمِائتي ألف وعَبد هَجَرِي
وضَيعة يرغبُ فيها المُشتَرِي[303]

إنّ دراسة بعض أغاني الهدهدة، أو الترقيص، أو الأمثال التي وصلتنا، سواء كانت من نظم الأمهات، أو وضعت على ألسنتهنّ تفيد أنّ تغني المرأة بالذكر أكثر من تغنّيها بالأنثى، كما أنها تشير إلى مدى حرص الأمّ على تنمية بعض القيم في نفس وليدها كالشجاعة والفتوّة والكرم وغيرها. وفي مقابل ذلك بدا الدور الجندري موضوع القول عند التغني بالبنت. وهو أمر يقيم الحجّة على أنّ هذه الأغاني موجّهة بالأساس إلى الذكر، فكان موضوع النظم وكان

المستفيد. من ذلك قول إحداهنّ وهي تلاعب ابنها: (من الرجز)

أشْبِهْ أخي أو أشبِهَنْ أباكَا أمّا أبِي فلَن تَنالَ ذاكَا
تَقصرُ عَن فِعالِه يَداكَا[304]

يوضّح ترقيص الولدان الأدوار المرتقبة من كلّ فرد حسب هويته الجنسية، ويفضح مشاعر الأهل. إلاّ أنّنا لم نعثر على مادة شافية في هذا المجال على غرار بعض الدراسات الحديثة التي بدأت تهتم بهذا الجانب من التراث.[305] ويمكن القول إنّ أغاني الهدهدة والأمثال تعبّر عن وقائع ثقافية ومواقف ذات أبعاد اجتماعية ونفسية. وما تحليل هذه النصوص إلاّ استقراء لمكوّنات اللاشعور للتصورات وللمتخيّل. ونقرّ بأنّ الإلمام بكلّ ما قيل في هذا الموضوع متعذّر، ولذلك تبقى النتائج التي توصّلنا إليها نسبيّة، باعتبار أنّ أغلب ما دوّنه القدامى نسبوه إلى النسوان. وقد حاولوا الإغضاء عن النصوص التي قالها الآباء في بناتهم، ربّما لأنّ الإفصاح عن العواطف التي يكنّها الوالد لوليدته لا تهمّ العلماء كثيرا أو تحرج أغلبهم، لأنّها تفشي سرّا يأبى المجتمع الذكوري الاعتراف به، وهو أنّ الرجل يبكي ويتألّم ويرقّ. وهي مشاعر حاول الضمير الجمعي وأدها لأنّها من منظوره تقرن الرجل بصفات النساء وتظهره في موضع ضعف، والحال أنّه ينبغي أن يكون دائما قويّا جلدا أمام الحوادث والمواقف. ولهذه الأسباب وغيرها لم تسعفنا المصادر بما كنّا نبحث عنه، فلم نعثر إلاّ على خبر رواه الأصفهاني جاء فيه أنّ رجلا طلّق زوجته حين أنجبت له بنتا ثمّ راجعها. ولمّا رأى المولودة أخذها ورقّ لها قائلا: (من الرجز)

يَا بِنتَ مَن لَم يكُ يَهوى بِنتا ما كُنتِ إلاّ خَمسةً أو سِتّا
حَتّى حَلَلتِ في الحَشى وحتّى فَتتِ قَلبي مِن جَوى فانفَتّا
لأنتِ خَيرٌ مِن غُلامٍ أنتا يُصبحُ مَخمورا ويُمسِي سبتا[306]

وفي مقابل ذلك أشار بعض المؤرخين باقتضاب شديد إلى محبة عدد من

الخاصّة بناتهنّ. فهذا أبو جعفر المنصور (136هـ ـ 158هـ) يرقّص وليدته «ويقول: أنت زبدة وأنت زبيدة». [307] وهو أمر يدعونا إلى توخّي الحذر عند الحديث عن عواطف القوم تجاه ولدانهم، ذلك أنّ العلاقة بينهم يشوبها الغموض، وهي مختلفة من مجتمع إلى آخر ومن شخص إلى آخر وخاضعة لعوامل ميثية وأخرى دينية وأخرى نفسية وأخرى اقتصادية. وتبقى نتائجنا نسبية لأنّها مرتبطة بحالات محكومة بعوامل كثيرة، منها ما يتصل بارتفاع نسبة الوفيات في صفوف الأطفال بسبب المجاعات والأوبئة التي تجعل الأهل يتمسّكون بمن بقي منهم حيّا فيحيطونه بالرعاية ويظهرون تعلّقهم به فتخف نتيجة ذلك مظاهر التمييز، ومنها ما يتصل بثنائية الستر والحجب فالرجل يظهر تعلّقه بالصبيّ دون خجل ويتحاشى الإفصاح عن مشاعر يكنّها لابنته فيخفيها، خصوصاً أمام الناس خشية أن يستنقصه الآخرون، ومنها اختلاف الانتماء الطبقي، فعلاقة الخاصّة بولدانهم تختلف عن علاقة العبيد بأبنائهم.

لا تخضع مشاعر الأهل تجاه عيالهم لعفو البديهة وبساطة الفطرة، إنّما هي محكومة بقواعد جماعية ومعايير جندرية تلجم الرجل فتجعله حذرا في إبداء أحاسيسه، لأنّ سلوكه مرتبط بتمثلات اجتماعية محددة ترى في الإفصاح عن المشاعر ضعفا يشين الرجل. [308]

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير إلى شكل آخر من أشكال التعبير عن تعلّق الأهل بالولد ومدى حرصهم على صونه. ويمكن أن نرى في هذه الممارسات السحرية ما يوحي بتفضيل الذكر على الأنثى. فمن المرجّح أنّ الأهل عملوا على حماية من عدّوه عزيزا عليهم من الإصابة بالعين أو الجنّ فعلّقوا له التمائم والخرزات، نحو سنّ الثعلب وسنّ الهرّة وغيرها [309]، بل كان العرب يعلّقون الأقذار على الصبيان خوفا من الأرواح الشريرة. والظاهر أنّ الخرزات والطلاسم التي كانت تخصّ الصغار اختلفت عن تلك التي يضعها الكبار. فالخرزة السوداء تجعل على الصبيان وهي خرزة العين والنفس [310] بهدف حمايتهم. فهي وسائل للوقاية من الجنّ والشياطين والمرض وغيرها من المخاطر التي تهدّد حياة الصبيّ، وهي أيضا علامات دالة على مخاوف الأهل

ومشاعرهم وتصوّرهم للكون. فقد اعتقد القوم في منافع بعض الأحجار واتخذوها وسيلة من وسائل السحر.[311]

واستمرت مثل هذه الممارسة حتّى بعد مجيء الإسلام ومقاومة النبيّ لها. يروى أنّه قطع «التمسة (التميمة) من قلادة الصبيّ، يعني الفضل ابن العباس. قال: وهي التي تخرز في عنق الصبيّ من العين».[312] ولا يتسنّى لنا بالاعتماد على رواية واحدة أن نجزم أنّ عادة تعليق التمائم كانت خاصّة بالذكور فقط أم أنها كانت مشتركة؟ ومن ثمّة تبقى آراؤنا في هذا المجال محدودة ومفتقرة إلى الحجج نظراً إلى سكوت المصادر عن الممارسات التي ارتبطت بالنسوان.

يقودنا تقصّي مشاعر الأهل تجاه الوليدة إلى الانتباه إلى إحساسهم بالإحباط وخيبة الأمل. ونزعم أنّ الرجل أكثر شعورا بالمرارة والفشل والخجل من المرأة، وذلك عائد إلى اهتزاز صورة فحولته أمام الآخرين، خصوصاً أولئك الذين نجحوا في أن ينجبوا الذكور ويكون لهم خير عقب، إذ لا يخفى أنّ الأب قد يكون في حالات كثيرة موضع سخرية الآخرين ممّا يزيد في إحساسه بالخجل وقد يفضي به ذلك إلى كره البنت.

وإذا تذكّرنا أنّ القوم ربطوا تولّد الذكر بقوّة الزوج وقدرته على تحويل الدم إلى منيّ تبيّن لنا أنّ ولادة الأنثى أمارة على ضعف الرجل وعجزه، وبذلك تكون البنت شاهدا على وهن الأب. وبالإضافة إلى ذلك تمتّن ولادة الذكر صلة الرجل بعشيرته، وتخدم مصالحه ومصالحها في آن. فتكون حدثا واصلا للعرى، قياسا بولادة الأنثى التي قد تعرّض علاقة الأهل بالمجموعة إلى الاهتزاز والفتور، كما أنّها قد تتسبّب في قطعها.

أمّا خيبة الأمّ فتتمثّل في فقدان الأمل، إذ أنّها تبقى في انتظار المولود الذكر الذي بفضله يقع إدماجها الحقيقي في صلب العشيرة، فتتحسّن بذلك مكانتها الاجتماعية وتتغيّر علاقتها بأحمائها فتحظى بحبّهم واحترامهم وتكنّى «بأمّ فلان». فلا غرو أن تعمد الأمّ، وهي التي تكلّفها الثقافة بتزويد الولد بمشاعر العطف والحنان ودفق الأمومة، إلى التعبير عن مرارتها ونبذها للبنت.

وهو سلوك متوقّع في ظلّ الثقافة المهيمنة التي تجعل الأمّ أميل إلى الغلام فتساهم عن وعي أو عن غير وعي في تسريب القوالب الكلامية الجاهزة التي تحقّر من شأن البنت إلى أبنائها فتعلق ببالهم. وفي المقابل تردّد الأمّ أمام الغلام الأقوال الشائعة التي ترفع من شأنه فتتجذّر في ذاكرته وفي مخيلة أخته. وهو أمر يثبت خطورة دور الأمّ في بناء شخصية الطفل، فهي لا تعين الوليد على تطوير قدراته الذهنية فقط، بل تعينه أيضا على فكّ رموز الكون بما في ذلك النظام اللغوي والنظام الجندري. ويفصح الخطاب اللفظي الذي تعتمده الأمّ عن أيديولوجيا المجتمع وما ينوي غرسه من قيم وتصوّرات في نفس المولود.

ولئن حرّم الإسلام الوأد المادي، فإنّ الثقافة العالمة روّجت استحسان الوأد الرمزي عبر صيغ متعددة، منها تكرار عبارات من قبيل «دفن البنات من المكرمات» و«نعم الختن القبر». وما النزوع إلى تحقير البنت في الخطاب وتعظيم الولد على حسابها إلاّ حجّة على استمرار ظاهرة الوأد، إذ يظلّ الخطاب مشحونا بالمعاني المميّزة بين الغلام والبنت. وهو خطاب يؤدي إلى تنمية وعي الصبية بمنزلة المرأة في المجتمع، واحتقارها لذاتها ودفعها إلى تمنّي المستحيل: أي أن تكون ولدا.

اعتبر ابن منظور أنّ دور الأب يتمثّل في توفير الغذاء(313) غير أنّ علاقة الأب بأبنائه تتعدّى هذا البعد المادي، فالمحبّة عماد الروح والإنسان جسد وروح. ومن ثمّة نُرجع طريقة تعبير الأب عن المشاعر التي تنتابه تجاه أبنائه، وخصوصا البنت إلى الثقافة وإلى نوعيّة التربية التي يتلقاها الفرد في المجتمع تلك التي تحثّه على ضبط النفس وكبت العواطف عند تعامله مع الآخرين، كما أنّها تقنّن علاقته بأبنائه وتحثّه على المحافظة على صورة محدّدة للأب، وهي التي ينبغي أن تظهر على الركح الاجتماعي.

تطرّقنا إلى مشاعر الجماعة تجاه المولود التي تنوس بين الفرح والاستياء، وحاولنا تقصّي صور التعبير عنها، ذلك أنّ حبّ الأولياء هو الضمان الفعليّ لاندماج الفرد في الجماعة. وهو حاجة من بين الحاجات الأساسية لدى المولود، كما أنّه يؤثّر في نفسه ويساهم في نموّه بمدّه بشبكة العلامات والرموز

التي تخوّل له التواصل مع الآخرين، وفهم العالم المحيط به. ومن البديهي أنّ رعاية المولود وإحاطته بالحبّ والتعبير له عن العواطف التي نكنّها له مظهر من مظاهر التعلّق به.

بيد أنّنا لم نقف في النصوص التي أمكننا الاطلاع عليها على مادة تصف بدقّة صور الإفصاح عن هذه الأحاسيس، خصوصا ما تعلّق منها بحبّ الأب ابنته. وقد يعزى الأمر إلى أنّ «الثقافة العاطفية» لا تسمح للرجل بإبراز ما يكنّه من مشاعر تجاه الجارية لتعارض هذا السلوك مع النموذج المعهود، وهو التعلّق بالولد، وتقبيله من الفم أو الخدّ، والتعبير له عن الأحاسيس التي يحملها الوالدان تجاهه دون أدنى قيد أو حرج.[314]

ولم نقف أيضا على معلومات بشأن كيفيّة سياسة الأهل ولدانهم في مرحلة الطفولة المبكّرة. فهل كان هؤلاء يميّزون بين معاملة الذكر ومعاملة الأنثى؟ ذاك سؤال تستعصي الإجابة عنه لندرة الأخبار، إذ لم نعثر إلاّ على بعض الروايات. قيل: «قبّل ابن عمر بنيّة له فمضمض».[315] ولسنا نعلم ما الداعي إلى مثل هذا السلوك أهي نجاسة الأنثى التي تجعل الرجل لا يتعامل معها بتلقائية أم أنّ للأمر صلة بخوف العدوى؟ وأورد مالك بن أنس (ت179هـ) رواية جاء فيها: «إنّ رجلا كان جالسا مع النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، فجاء بنيّ له فقبّله وأجلسه في حجره ثمّ جاءت بنته فأخذها فأجلسها إلى جنبه، فقال النبيّ...فما عدلت بينهما».[316] إنّ إجلاس الولد في الحجر فعل دال على الاحتواء والقرب بين الجسدين وهو اعتراف علني بحبّ الوالد للولد، كما أنّه حفظ لمكانة الغلام في القلب وإعلان عن منزلته أمام الجميع. أمّا إجلاس البنت إلى الجنب، فإنّه قد يوحي بأنّها لا تحتلّ مكانة الصدارة وأنّ القرب منها يثير سلوك الحذر، خصوصا أمام الحضور. ومثل هذا السلوك معاين في ثقافات قديمة وفي بلاد ما بين النهرين.

يوحي تواتر الأحاديث التي حثّ فيها الرسول الرجال على حسن التصرّف مع البنات بتفشّي ظاهرة الإساءة إليهنّ على مستوى المأكل والملبس والمعاملة. وقد توسّع الغزالي في عرض هذه الأحاديث من ذلك قول النبيّ: «من خرج

إلى سوق من أسواق المسلمين فاشترى شيئا فحمله فخصّ به الإناث دون الذكور نظر اللّه إليه، ومن نظر اللّه إليه لم يعذبه».[317] وهو أمر يجعلنا نرجّح أنّ قلّة اكتراث الأب بابنته أو كرهه لها ظلّ موضوعا يشغل بال النبيّ فحاول تغيير عادات القوم بضرب أمثلة علّهم يقتدون بها من ذلك تعمّده الصلاة وعلى عاتقه صبية «يضعها إذا ركع ويعيدها على عاتقه إذا قام حتى قضى صلاته، يفعل ذلك بها».[318] ولئن كان أغلب الآباء يأنفون من مداعبة وليداتهم بالذات، أو ينفرون من رؤيتهنّ يمرحن بين أيديهم، فإنّ ذلك السلوك لم يكن يؤثر في نظرة البنت إلى والدها، إذ كان في نظرها الملاذ والسند.

تطرّق الفقهاء، وإن باقتضاب إلى المداعبة وتبادل القبل بين الأهل والولد فأبانوا الفرق بين تقبيل الطفل الذي يكون بدافع الرقّة والحبّ وتقبيل الصغير الذي يكون بدافع الشهوة. وكان هؤلاء «يكرهون ذلك في الخدّ، وأمّا في الرأس والعينين فلا بأس. وأمّا البنت فإنّا نرجو ألاّ يكون بذلك بأس، ولا بأس أن تقبّل المرأة حدقتي ابنها ورأسه، وأمّا فمه فكان يكره لها».[319]

ما اكتفت الأمّ والنساء المحيطات بالغلام بتقبيل رأسه وإنّما عمدن إلى مداعبة أيره وشدّه وملامسته وتقبيله. والظاهر أنّ هذه الملامسة كانت مصحوبة بعبارات من شأنها توعية الغلام بأهمية القضيب. ويبدو أنّ هذه المداعبات لم تكن بين الأمّ ووليدها فحسب، بل أيضا بين الرجال والصغار. «روي أنّ النبيّ ﷺ كان يقبّل زبّ الحسن والحسين (رض) وهما صغيران. وروي أنّه كان يأخذ ذلك من أحدهما فيجرّه والصبيّ يضحك».[320] وبيّن أنّ هذه الممارسات وجدت في الثقافات التي تعلي من شأن القضيب.[321]

تعكس هذه الممارسة نظرة تقديس المجتمع للفرج الذكوريّ. فالملامسة شكل من أشكال التعويض عن المفقود[322] وما تفتقر إليه الأمّ هو القضيب. وهو ما يفسّر عدم لجوء الأمّ إلى مداعبة أو تقبيل فرج ابنتها لكونها لا تملك القضيب وهي جسد لا يثير الرغبة، إذ يفترض أنّ المثيل لا يثير المثيل. وهكذا نلحظ أنّ علاقة الأم ببنتها مختلفة عن علاقتها بغلامها. وفي مقابل ذلك فإن علاقة الأب بابنته تعكس خوفا من الفرج وعزوفا عن ملامسته. وإن كنّا نعدم

شواهد بخصوص هذه المسألة، فإنّنا لا يمكن أن نتغاضى عن الإشارة إلى أهميّتها.

كان لمثل هذه الممارسات نتائج ذات بال على مستوى الاستمتاع الجسدي. فالأمّ تثير في الصبيّ مشاعر متعدّدة وتوقظ فيه أحاسيس وتساعده على اكتشاف عالم الجنسانية وتدخل معه في علاقات تبادلية مخصوصة، بيد أنّ هذه العلاقة تختلف باختلاف الجنس فالإشباع النفسي لا يتحقّق مع البنت فلا أحد يرغب في تقبيل فرجها أو اللعب به. والثقافة تبيح أنواعا من السلوك وتتغاضى عن بعض التصرفات المنسجمة مع المنظومة القيمية ونظامها الرمزي ومع البنية الاجتماعية، وتمنع أفعالا أخرى لأنّها تخرق قوانينها وأعرافها.

تطرّقت مؤسسة الضبط إلى علاقة الكبار بالصغار وإلى علاقة المراهقين بالصبيان فنبّهت إلى المعايير التي يجب مراعاتها عند ملامسة الأجساد. من ذلك أنّ مؤدب الأطفال «ينبغي له إن كان له ولد صغير أن لا يترك أحدا من صبيان مكتبه يحمله ذكرا كان أو أنثى، والمنع في الأنثى أشدّ».[323]

ومثلت الملامسة بين الأهل والولد هاجسا من بين الهواجس التي شغلت بعض الفقهاء ولاسيما إذا تعلّق الأمر بملامسة الجثث، فجعلتهم يفرّقون بين علاقة الأب بابنته وعلاقته بابنه في حال الموت. «قال الخلال: القياس التسوية بين الغلام والجارية لولا أنّ التابعين فرّقوا بينهما...والصحيح ما عليه السلف من أنّ الرجل لا يغسّل الجارية، والتفرقة بين عورة الغلام والجارية. لأنّ عورة الجارية أفحش، ولأنّ العادة معاناة المرأة الغلام الصغير ومباشرة عورته في حال تربيته. ولم تجر العادة بمباشرة الرجل عورة الجارية في الحياة فكذلك في الموت».[324]

يتضح ممّا سبق أنّ مسار الجندرة ينطلق من خلال العلاقات التبادلية بين الوليد ومحيطه العائلي. وينهض خطاب كلّ من الأمّ والأب بدور هامّ في تكريس الاختلاف، كما أنّ سلوك كلّ منهما قد يختلف باختلاف الزمن والظروف النفسية والسنّ وغيرها من العوامل. بيد أنّ مصادرنا لا تحوي تفاصيل

شافية حول هذا الموضوع الذي تطورت دراسته في الغرب عن طريق الدراسات الميدانية والاختبارات التي يخضع لها الأولياء والأطفال.[325]

إننا لا نستوفي موضوع عواطف الأولياء تجاه أبنائهم حقّه من الدرس ما لم نشفعه بالبحث في طبيعة مشاعرهم لحظة موت الولد. فهل كان ثمّة اختلاف بين التفجّع على موت الذكر وموت الأنثى؟

2/ 4 ـ التفجّع على الولد

من الشائع أنّ نسبة الوفيات الخاصّة بالأطفال فاقت نسبة وفيات الشبّان والكهول، وذلك راجع لعدّة أسباب، منها سوء التغذية والفقر والوباء والطاعون والجدري وغيرها من الأمراض والكوارث والحروب والثورات. وقد نقلت المصادر فجيعة الأهل بالولد وتحسّرهم لفقده. ففي كتب التاريخ وصف للوعة الخاصّة وانهيارهم حين يفقدون صبيانهم. من ذلك ما فعله أحد السلاطين لمّا بلغه وفاة ابنه فقد «رام قتل نفسه دفعات...ومنع من أخذه وغسله لقلّة صبره على فراقه...وامتنع عن المطعم والمشرب، ونزع أثواب الصبر، وأغلق أبواب السلوّ»[326] حتّى أدّى به الأمر إلى الانتحار.

وإلى جانب المصادر التاريخية يطّلع دارس النصوص الأدبية على نبذ من الأخبار التي تكشف عن مواقف الناس من موت الأنثى. جاء في «العقد الفريد» أنّ أعرابيّا مرّ «بقوم يدفنون جارية، فقال لهم: نعم الصهر ما صاهرتم، وأنشد: (من الوافر)

وفي الأغياصِ أكِفاءٌ لليلى   وفي لَحدٍ لها كُفءٌ كريمُ[327]

وممّا قيل أيضا في التعزية بالبنت: «واللّه عزّ وجلّ يرزقنا احتسابا جميلا وصبرا، ويؤنسك وقد اختار لك الصهر قبرا».[328]

ولئن اعتبر النقاد أنّ «من أشدّ الرثاء صعوبة على الشاعر أن يرثي طفلا أو امرأة، لضيق الكلام عليه فيهما، وقلّة الصفات»[329]، فإنّ الناظر في نظم الشعراء المتأخّرين يتنبّه إلى وجود بعض القصائد التي قيلت في رثاء الذراري

للتخفيف من فجيعة الأولياء. من ذلك ما قاله شاعر في رثاء ابنة أحد الشرفاء، قال: (من الخفيف)

أتبكي مَن لا يُنازِل بالسَيفِ ... مُشِيحًا ولا يَهزّ اللِواء

. . . .

لسنَ مِن زِينة الحَياة لِعدّ اللّـ ... ـه مِنها الأمَوالَ والأبناء

قدْ وَلدْن الأعداءَ قِدْما وورّثـ ... ـن التِلاد اَلأقاصِي البعدَاء

لمْ يئدْ تربهنّ قيسُ تَميم ... عيلة بَل حميّة وإبَاءَ

وتغشّى مُهلهل الذلّ فيهنّ ... وقد أعطى الأديمَ حبَاء

وعلى غيرهنّ أحزنَ يَعقو ... ب وقدْ جَاءه بَنوه عِشاء

وشُعيب مِن أجْلهنّ رأى الوحـ ... ـدة ضُعفا فاستأجَرَ الأنبيَاء

وتلَفتْ إلى القبائلِ فانظر ... أمّهَات ينسين أم آبَاء

ولعمْري ما العَجزُ عندِي إلاَ ... أن تَبيتَ الرجالُ تبكِي النّسَاء[330]

وقال أحدهم: (من الكامل)

كيفَ السُلوّ وكيفَ أنسى ذِكْره ... وإذا دُعيتُ فإنّمَا أدْعى بِه[331]

وأشار بعضهم إلى توجّعه لفقد الغلام وبقاء البنت. قال: (من الطويل)

مَضى خَمسةٌ وجْهي بِهم كانَ مُشرِقا ... بخمسٍ بِهنّ الوَجهُ أسودُ سَافعُ[332]

وقال آخر: (من الوافر)

ولم أر نِعمة شَملت كَريما ... كنِعمة عَورة سُترت بقبر[333]

أمّا التعزية بالولد، فقد أشارت إلى المكانة التي يحظى بها في المجتمع. جاء في تعزية بغلام: «وأحسن عزاءه بأعزّ فقيد، وأحبّ حبيب ووليد، وعوّض بجميل الصبر جوانحه التي سئلت عن الأسى فقال: ثابت ويزيد».[334] وقال أحدهم في السياق نفسه: «وكان الأمل يحدّث بأنّه يشدّ للمولى أزره، ويشرح

ببرّه صدره، ويؤثّل مجده، ويبقي الذكر الجميل بعده، ففقد من بين أترابه».
وقال أيضا: (من الرجز)

لو كُنتَ ممّن يُشترَى أو يُفتدَى لفُديتَ بالأرواحِ والمُهجاتِ
كنتَ المعدَّ لنصْرَتي في شِدّتي فقضَى الحِمامُ بفُرقة وشتَاتِ[335]

إنّ هذا الإنتاج الأدبي، باستثناء القصائد التي نظمها أصحابها للتعبير عن فجيعتهم الخاصّة، تمدّنا بموقف المجتمع من الجنسين. فالشعر الذي قيل في الوليدة لا يعكس منزلتها في البناء الاجتماعي بقدر ما يعبّر عن مكانة الأنثى عموما. ومثلما انقلبت التهنئة بالبنت إلى تعزية تحوّلت التعزية بالبنت بدورها إلى مناسبة للتهنئة. فخير مكان يحوي الأنثى القبر، وموتها راحة للأهل.[336]

وإن كنّا نقرّ بعدم إلمامنا بأغلب ما قيل[337] في موت الصبيان من قصائد في غرض الرثاء، ورسائل في التعزية، فإنّنا نشير إلى قلّتها من جهة، وإلى نسبية النتائج التي توصّلنا إليها من جهة أخرى. فالصورة التي نقلتها المصادر هي الصورة التي رغب أصحاب الثقافة العالمة في تدوينها لأنّها تتلاءم مع ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الرجل لحظة موت البنت، إذ لا يليق بالرجال إظهار حزنهم ولوعتهم لما لآلامهم من قيمة ودلالة رمزية خاصّة تختلف عن آلام النساء التي تتجلّى عبر النوح والعويل والندب، فتكون بذلك بادية للعيان. وتجدر الإشارة إلى أنّ ما وصلنا من نصوص يمثّل في الحقيقة صورة تقريبية، لأنّها في حالات عديدة تخضع لمقتضيات الصناعة الفنية. كما أنّها غالبا ما تشير إلى لوعة الرجال لفقدان الصبي نظراً إلى عزوف الشعراء عن نقل رثاء الأمهات للبنات في مقابل تواتر قصائد رثاء الغلمان.

ومهما بدا التهميش والتكلّف واضحين، فإنّ النصوص تسفر عن حقيقة لا مرية فيها، وهي عدّ الذكر رأسمال رمزيّ واقتصادي، فكان موته في نظر الجماعة رزية. ففقدانه تفقد عنصرا كان بالإمكان أن يصبح منتجا، أي فردا قادرا على تحقيق مصالح الأمّة. أمّا الأنثى فإنّها لم تكن في الغالب محطّ آمال، للدور المحدود الذي يمكنها القيام به ولكثرة الأعباء التي تسبّبها للعشيرة.

ولمّا كان التاريخ تاريخ الخاصّة، فإنّنا لم نعثر على نصوص تصف مشاعر العبيد تجاه أبنائهم عند الولادة أو عند الموت، ومن ثمّة يعسر الإلمام بهذه المسألة، كما أنّنا لم نجد نصوصا تصف مشاعر غير المسلمين تجاه ولدانهم.

لئن تعرّضنا إلى حاجة المولود الماسّة إلى حبّ أهله، وترحيبهم بقدومه إلى دنياهم، وأشرنا إلى طبيعة المشاعر التي تحكمهم لحظة ولادته ولحظة وفاته، فإنّه لا يفوتنا، في هذه المرحلة من التحليل، الاهتمام بحاجة أخرى من حاجات الوليد، ونعني بها الرضاعة. فهل كانت هي الأخرى مجسّدة للاختلاف بين الجنسين؟

الفصل الرابع

في مظاهر أخرى من الاختلاف بين الجنسين

1 ـ الرضاعة

تحوي كتب الطّب مجموعة من النصائح المتعلّقة بحسن اختيار المرضعة. وإن كانت هذه النوعيّة من المصنّفات موجّهة إلى الخاصّة، فإنّنا نستشفّ من ورائها حرصاً شديداً على أن «يختار للرضاع الظئر الصحيحة الجسم الحديثة السنّ، المعتدلة المزاج، المائلة إلى البياض المشرب حمرة، الصحيحة الولد واللبن». [338] وينبغي أن تكون «حسنة القامة، جيّدة البضعة، جيّدة الذراعين، حسنة الوجه، حسنة الخلق...وتكون سليمة غير سقيمة، فإنّها إذا كانت سقيمة انتقل سقمها إلى الصبيّ». [339] وفضّل العلماء أن تكون الظئر مسلمة أو كتابية ورأوا أنّ لبن المشركة يحرُم لنجاسته. [340] وبالإضافة إلى هذه الشروط اعتبر أغلب الأطبّاء أنّ أفضل مرضعة تلك التي أنجبت صبيّا، وذلك لما ترسّخ في الأذهان من أنّ لبن المذكار أجود. [341] ويعود انشغال هؤلاء باللبن إلى اعتقادهم في تأثيره في مزاج المولود وطبعه وسلوكه وخلقه، فـ«اللبن دساس».

ونظراً إلى التعميم الجليّ في المصنّفات الطبيّة، فإنّه ليس في وسعنا الجزم أنّ الاهتمام بجودة اللبن يخصّ الذكر، ويومئ إلى رغبة الأهل في سلامته ونجابته، خصوصاً إذا تأمّلنا كثرة الشروط التي أوجب الأطبّاء توافرها

في المرضعة نحو القوّة والجمال والرصانة والعقل وغيرها من الصفات.[342] وهكذا يبقى موضوع رضاعة البنت من المواضيع المهمّشة في كتب التراث.

ولمّا كانت الرضاعة شأنا من شؤون النساء، فإنّنا لا نستغرب انعدام معلومات بخصوص هذا المبحث، ومن ثمة نعترف بعجزنا عن الإجابة عن سؤال جوهري خامرنا: فهل أنّ إرضاع الذكر كان يختلف نوعا وكمّا ومدّة عن إرضاع الأنثى؟ ولعلّ ما يجعل سؤالنا مشروعا أنّ الدراسات الأنتربُولوجية الحديثة أبانت أنّ الأمّ، في عديد المجتمعات، تستجيب لرغبة الذكر كلّما طلب الثدي، في حين أنّها تصدّ البنت عن الرضاعة في أكثر الحالات.[343] كما أنّ الأنثى سرعان ما يتمّ فطامها بدعوى قلّة حاجتها إلى اللبن. وهو تعليل مرتبط بالتمثلات الاجتماعية الخاصّة بالمرأة وتصورات الجماعة، إذ أنّها تزعم أنّ البنت ليست في حاجة إلى كميّة كبيرة من الغذاء لقلّة حركتها.[344] وتشير دراسات أخرى إلى تعمّد بعضهنّ منح الذكر الحليب مع بعض المواد الغذائية طمعا في تقويته، وحرصا على سرعة نمّوه.

ورغم التعميم الوارد في المصادر التي أشارت عرضا إلى غذاء الطفل، فإنّنا نفترض أنّ الأهل كانوا يخصون الغلام في بعض الأيام بأطعمة تختلف عن تلك التي يقدّمونها للبنت. فمن هذه الوصفات الغذائية التي تهدف إلى تقوية الصبيّ وجعله فصيحا وذكيّا لحوم السباع التي تزيد في القوّة والشجاعة[345] أو لحم التنين الذي يورّث الشجاعة.[346] وجاء في «نهاية الأرب» أنّ كثرة تغذية الصبيّ مضرة ولذلك كان على الأهل أن يراقبوا أكله وأن يحذروا التخمة حتى ترتفع قامته ويعتدل جسمه.[347] أمّا ابن الجزّار (ت 369هـ) فقد اكتفى بالقول إنّ البنات: «أقلّ شربا للماء من الغلمان».[348] والظاهر أنّ خصّ الرجال بأكل لحوم السباع ظاهرة متفشية لدى شعوب كثيرة.[349]

أمّا ما وصلنا بخصوص ظاهرة إرسال العرب صبيانهم إلى البادية للاسترضاع، فإنّ في هذا الأمر ما يدعونا إلى التساؤل: هل يمكن اعتبار إرسال الذكور إلى الاسترضاع في البادية علامة على تفضيل الذكر على الأنثى، وحجّة على رغبة الأهل في حماية حياته وتوفير كلّ الأسباب التي من شأنها أن تحفظه

من الهزال والمرض والأسقام والعاهات وغير ذلك من العوامل التي كانت تهدّد حياة الأطفال؟

إنّنا نرجّح أنّ الاسترضاع كان أمرا خاصّا بالذكور، فالنصوص التي عثرنا عليها تشير إلى أنّ هذه العادة كانت جارية لدى مجتمعات الحواضر الشمالية وفي مكّة بالذات. وكانت الغاية من ورائها الخشية من أوباء مكة[350] ورعاية صحّة الولدان، والسهر على سلامتهم حتّى ينعموا بصفاء الهواء فتصان أجسامهم، وتصحّ أمزجتهم ويتعلّمون الفصاحة من معينها الأصليّ.[351] والظاهر أنّ هذا الحرص على إبعاد الذكر عن مرتعه الأصلي، وعن لين حياة الحضر، تدبير مقصود حتى يشتدّ عوده في بيئة معروفة بقساوتها فيصبح نجيبا، كما أنّه ينّم عن تصوّر لمشروع الفرد المرغوب فيه، ويوضّح مدى سعي الجماعة إلى توفير أجود غذاء للولد واختيارها لأفضل مكان حتى يعيش فيه.

أمّا تكليف امرأة أخرى بإرضاع المولود، فإنّه راجع إلى أسباب شتّى نحو موت الأمّ أو ضعفها أو شرفها[352]، أو ترفّهها، أو حرصها على المحافظة على جمالها، أو حبلها مرّة أخرى، وهو أمر كان العرب، وخصوصا أهل مكّة، يكرهونه لاعتقادهم أنّ الغيلة تضعف الحليب وتقلّل من دروره وتجعله غير نافع، كما أنّها تضعف المولود، بينما اعتبر أهل المدينة أنّ الغيلة وسيلة للحفاظ على صفاء النسب، فأصل اللبن لقاح الأب.

وبعيدا عن هذه الأسباب نجوّز لأنفسنا البحث عن الخلفيات الكامنة وراء إرسال الذكَر للاسترضاع في البادية، مع وعينا بنسبيّة النتائج التي سنتوصّل إليها نظراً إلى أنّ هذه الظاهرة لم تشمل المواليد كافة، بل كانت خاصّة بالحواضر وببعض البيوتات، وفي فترة تاريخية معيّنة، إذ أدّى استقرار العمران وانتقال العرب إلى طور الترف إلى بحث الخاصّة عن أفضل ظئر لتتولّى إرضاع المولود في بيته وبين أهله. وقد انتبه هؤلاء إلى أهميّة المسكن وأثر الهواء النقي في مزاج الصبي فشيّد بعضهم قصورا «في موضع معتدل الهواء، طيّب الثراء، ما بين رياض زاهرة، ومياه جارية، بعيدا عن أصوات الناس والدخاخين المؤذية، والروائح المنتنة، ليسكنه حواضنه (الولد) وداياته، وجواريه وقهرماناته، فيصح

بذلك مزاجه، ويتمّ نشوؤه، ويصفو ذهنه، ويذكو قلبه، وينمو لبّه، ويضيء فهمه، ويحسن لونه، ويزيد جسمه».[353]

لا نبالغ إن قلنا إنّ إبعاد الذكر عن والدته هو محاولة فصل بين الوالدة والمولود تنمّ عن مدى الحرص على الحدّ من تأثير الأمّ في الولد، ذلك أنّ العلاقة التي يرسيها فعل الرضاع تقوم على احتكاك جلديّ، وهو أمر يساهم في تمتين الروابط بينهما. فالوليد يتعرّف على العالم من حوله من خلالً ملاصقة حميمة لجسد الأمّ فيتعلّم لغة الجسد الأولى قبل الكلام. ونعني بذلك لغة الحواس الفصيحة والمبهمة في آن، وإيحاءاتها العميقة. وتعدّ رائحة الأمّ مؤشر أمان بالنسبة إليه. أليست هي مصدر حياته، تقضي على قارص جوعه وهواجس الخوف والفزع لديه، وكأنّ الحبل السري لم يقطع بعد! ولعلّ تشمّم الوليد رائحة قميص أمّه تذكّر بقصة يعقوب يتشمّم رائحة قميص يوسف. وبطبيعة الحال تبقى هذه اللغة عالقة في الذاكرة وفي الروح والوجدان.

يألف المولود رائحة أمّه ولمسة يديها، ويتعلّق بصورة وجهها وبنبرات صوتها، ويعتاد مداعبتها له. وهي، وإن كانت من أهمّ العوامل المساعدة على تشكيل شخصيته إلاّ أنّها توقعه في شراك عالم الأنوثة، وهو أمر لا يقبله المجتمع، ولذا كان عليه أن يحرّر الغلام من هيمنة الأمّ وأسرها له، وأن يفكّ رهانه من سلطتها حتّى لا يتحوّل إلى ألعوبة بين يديها، خصوصا إذا استحضرنا منزلة المرأة في المجتمع التي تدفعها، في كثير من الحالات، إلى الاستحواذ على ولدها، واعتباره البديل عن خيبات الأمل في الزوج أو العشيرة. وإذا كانت الأمومة الجنّة المفقودة بالنسبة إلى الرجال فعلى الأقلّ يبقى لهم حقّ مراقبة الولادة الاجتماعية وضبط معالمها.

إنّ الرضاعة إشباع لحاجات متعددة، وهي أيضا فعل تتصرّف فيه الأمّ على هواها فتتحكم في الزمن وفي اللمس وفي القرب[354] ومعنى ذلك أنّ سلوك المرأة أثناء الرضاعة لا يكتسب معنى إلاّ في ظلّ نظام الرموز وشبكة الدلالات الاجتماعية والثقافية. والواقع أنّ المجتمع نجح، إلى حدّ، في التحكمّ في نمط العلاقة بين الوالدة والمولود. فكما هو معلوم، سرعان ما اعتلت الأمّ

عرش لاوعي الذكر مثبتة بذلك أنّ للسلطة وجوها أخرى أقوى وأشدّ عنفا.

ولنتفهّم طبيعة الاختلاف بين علاقة الغلام بالرضاعة وعلاقة الرضيعة بأمّها، نذكّر بأنّ الرضاعة تُمثّل حدثا بسيطا وطبيعيّا بالنسبة إلى الأنثى لأنّه فعل يطابقها مع جنسها ويحقّق تماهيها مع أمّها. ومن ثمّة نرى أنّ الرضيعة تتقبّل ثدي أمّها بيسر، ولا تحاول أن تقطع علاقتها مع «الطبيعة»، على عكس الغلام الذي يكون مضطرا إلى بذل جهد كبير حتّى يكتسب هويته الجنسية ويتخلّص من حالة الركون والاستسلام التي يقحمه فيها وضع الرضاعة، ليتحوّل تبعا لذلك إلى ولد مختلف حتما عن أقرب الناس إليه ومكتسب لقيم الرجولة، وقادر على الاضطلاع بدور الفاعل على الدوام.

وانطلاقا من هذه الآراء نعتبر أنّ إبعاد الحضري والغنيّ عن أمّه، وهي كما نعلم ينبوع الحنان ومصدر العواطف الفياضة، يخفي خشية المجتمع من قرابة الرضاع[355] بين الأمّ وولدها، ذلك أنّها قرابة متعة ولذّة أساسها الفم وهو كما نعلم عضو الشراهة. فقد تؤدي هذه العلاقة إلى ارتكاب سفاح القربى الذي يزعزع الأنساق ويربك المنظومات فتحل الفوضى.

يحدث فعل الرضاعة انقلابا على مستوى الأدوار والوظائف التي يضطلع بها كلّ جنس حسب خصائصه المميزة. فالأم / الأنثى تولج حلمة ثديها في فم الولد الذكر، فتكون بذلك الفاعلة ويكون هو المفعول به. أضف إلى ذلك أنّ السائل اللبني يساوي السائل المنويّ في المتخيّل الجمعي لأكثر الشعوب. وقد عكست اللغة هذه العلاقة بين الرضاعة والجنسانية واللذّة. فالمليج: الرضيع، وملج المرأة نكحها وامتص.[356]

تمنح الأمّ الولد الثدي، ولكنّها تفطمه فتقصيه من حضنها. والخوف كلّ الخوف من هيمنة المرأة ومن نصبها الشراك للولد: تدني وتقصي، تقرّب وتبعد، تغدق وتمنع وبذلك تتحوّل العلاقة بينهما إلى علاقة آسر بأسير وسجّان بمسجون، وهي العلاقة القاتلة التي يفرزها الاتحاد الوثيق بين الأمّ والرضيع (symbiose psychose).[357] تؤثر في البنية النفسية للغلام فتجعله يهاب الالتحام

بالمرأة، ذلك أنّ العلاقة بينه وبين أمّه تمثّل نموذجا يؤثّر في علاقاته مع النساء في المستقبل.

إنّ تجربة الفطام تجربة مؤلمة بالنسبة إلى الولد، إذ أنّها تبيّن له أنّه ذات منفصلة، وأنّ القطيعة قد حدثت نهائيا بينه وبين الأمّ. أمّا البنت فإنّها لا تعيش تجربة الفطام بالحدّة نفسها، نظراً إلى شعورها بأنّها مازالت في ذيل أمّها.

وفي معرض حديثنا عن تجليات التمييز بين الجنسين في مجال الرضاعة نشير إلى ظاهرة تعمّد النساء إرسال ولدانهنّ أو أولاد غيرهنّ إلى أخريات لإرضاعهم بضع مرّات. وهو إجراء ينمّ عن تصرّفهن في مسألة الاختلاط بين الجنسين بعد ضرب الحجاب عليهن، إذ يروى عن عائشة أنّها كانت تأمر أمّ كلثوم (ت 9 هـ) وبنات أخيها أن يرضعن لها من كانت تحبّ أن يدخل عليها من الغلمان مستقبلا.[358] ونرجّح أنّ الذكر كان أكثر تعرّضا إلى مثل هذه الممارسات.

2 ـ اللباس

يقف المجتمع من جسد المولود موقفا مزدوجا، يوليه عناية خاصّة فينظّفه ويطهّره ويمرّخه ويزيّنه، ولكنّه في الوقت نفسه يعتبره موضوع خجل، فيحرص على ضرورة ستره بالثياب وحجبه عن الأنظار. ولمّا كان اللباس علامة تحدّد الشكل المنظور الذي ينبغي أن يكون عليه المرء، وتسفر عن قيم الجماعة ومواقفها، فقد ارتأينا النظر في لباس المولود علّنا نقف على آراء تكشف النقاب عن وظيفة من بين وظائف اللباس، ونعني بها الوظيفة التمييزية بين الجنسين.

لم يكن العلماء يعيرون اهتماما للطفولة، ومن ثمّة لم نعثر في مصادرنا على مادة تمكّننا من التوصل إلى استنتاجات معمّقة في هذا المجال. فقد اكتفى بعض الفقهاء بالإشارة إلى حكم لبس الحرير ووضع الحليّ. قال النووي (ت676 هـ) موضّحا موقفه من هذه المسألة: «وأمّا الصبيان فقال أصحابنا يجوز إلباسهم الحليّ والحرير في يوم العيد لأنّه لا تكليف عليهم. وفي جواز إلباسهم ذلك في باقي السنة ثلاثة أوجه: أصحّها جوازه والثاني تحريمه والثالث يحرّم بعد سنّ التمييز».[359] ويبدو أنّ تساهل بعض الفقهاء بخصوص لباس الأطفال

في الأعياد راجع إلى وعيهم بمدى رغبة الأهل في التفاخر بولدانهم في مثل تلك المناسبات وتباهيهم بالأموال التي أنفقوها في سبيل زينة أبنائهم، فضلا عن معرفتهم بما يحدثه العيد من تغيير على مستوى السلوك. والواقع أنّ تغاضي الفقهاء عن خرق الحدود الفاصلة بين الجنسين والعلامات الدالة على الانتماء بجميع أصنافه، وتجاوز منظومة الحلال والحرام، مرتبط بحلول الفوضى في مثل هذه المناسبات الاحتفالية وصعوبة مراقبة الجماعة وتحقيق الضبط الاجتماعيّ في زمن يكسر رتابة اليوميّ. ذلك أنّ الأعياد توفّر فرصة انتهاك القواعد فيقع العبث بالأعراف.

يقف الناظر في المصادر على عدة روايات تشير إلى تصدي الرجال لظاهرة تساهل النساء مع الملبس ولامبالاتهنّ بالهيئة التي ينبغي أن يكون عليها الذكور. «أخبرنا عبد الرزّاق عن معمر عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود قال: أتاه ابن له وعليه قميص من حرير، والغلام معجب بقميصه، فلمّا دنا من عبد اللّه خرّقه. ثمّ قال: اذهب إلى أمّك، فقل لها، فلتلبسك قميصا غير هذا».[360] وأورد الشوكاني خبرا مماثلا، قال: «إنّ إسماعيل بن عبد الرحمن دخل على عمر وعليه قميص من حرير وسواران من ذهب، فشقّ القميص وفكّ السوارين، وقال: اذهب إلى أمّك».[361] وفي السياق نفسه نقل عن مالك أنّه قال: «أكره القرط من الذهب للغلمان الصغار».[362] كما أنّه قال: «أكره لبس الحرير والذهب للصبيان الذكور كما أكرهه للرجال».[363]

والظاهر أنّ تشدّد مؤسسة الضبط مع هذه المسألة وكراهتها لبس الذكور من الصبيان الذهب والحرير[364] قد أفضى إلى تكريس عادة نزع الحليّ عن الغلمان وتركه على الجواري.[365]

ندّد ابن الحاج (ت 737هـ) بلفّ النساء المولود، إبّان نزوله، في خرقة من حرير، معلّلا ذلك بأنّه «قد ورد النهي عنه في الحديث، لأنّ النبيّ ﷺ أخذ شيئا من الذهب والحرير بيده الكريمة وقال: هذان حرامان على ذكور أمّتي حلّ لإناثها. فقوله عليه الصلاة والسلام «على ذكور أمّتي» ولم يقل على رجال أمّتي

دليل على أنّ لبسه حرام على الذكر وإن كان صغيرا».[366] ومن ثمّة كان على أهل المولود أن يحذروا من مخالفة السنّة، وأن لا يتساهلوا مع مثل هذه المسائل، وأن يحافظوا على الحدود الفاصلة بين الذكورة والأنوثة منذ بروز المولود إلى الدنيا.[367]

أمّا علّة التمييز بين لباس الجارية ولباس الغلام فتتمثّل في أنّ لبس الحرير «مفسد له ومخنّث لطبيعته...وقد قال النبي صلى اللّه عليه وسلم «حرِّم الحرير والذهب على ذكور أمتي، وأحلّ لإناثهم». والصبيّ، وإن لم يكن مكلّفا، فوليّه مكلّف لا يحلّ له تمكينه من المحرّم».[368] وهكذا بدا الذكر في غنى عن مثل هذه المواد التي من شأنها أن تليّن طبعه وتشوّه صورته وتغيّر سلوكه. وهو إن احتاج إلى شيء فإلى ما يدعم صلابة أعضائه ويبرز فحولته. ثمّ إنّ الذهب ليس حلية الرجال، إنّما لبوسهم السلاح.

ولئن أشارت الدراسات الأتنوغرافية والأنتربولوجية الاجتماعية وغيرها إلى تميّز لباس كلّ جنس بلون أو ألوان محددة[369]، فإنّ النظر في بعض كتب التراث التي أشارت إلى لباس الصبيان جعلنا نتبين أنّ استعمال الأحمر من الألوان كان، في بعض الفترات التاريخية، مرتبطا بالنساء والصبيان، ربّما لاعتقاد القوم في قدرته على طرد الأرواح الشريرة، واتّقاء أعين الحاسدين.[370]

وعلى الرغم من تضارب الروايات بخصوص الألوان المميّزة لأثواب الرسول، فإنّ أغلب العلماء حاولوا إثبات مدى كراهيته للأحمر، لما ترسّخ في المتخيّل من أنّه اللون المميّز للشيطان. قيل «رأى النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم على عبد اللّه بن عمرو بن العاص ثوبين معصفرين، فقال: أمّك ألبستك هذين؟ فقال: نعم يا رسول اللّه ألا ألقيهما، قال: بل حرّقهما». قال معمّر: وأخبرني يحيى بن أبي كثير أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم أحدّ إليه النظر حين رآهما عليه، وقال: «إنّ الحمرة من زينة الشيطان، وإنّ الشيطان يحبّ الحمرة».[371] وفي السياق نفسه جاء في «عيون الأزهار»: «يمنع الصغير من لبس الحلي، وما فوق ثلاث أصابع من حرير خالص لا مشوب، فالنصف فصاعدا، ومن المشبع صفرة وحمرة».[372]

يبدو اللون الأحمر مكروها ذا صلة بالشؤم من جهة وباللهو من جهة ثانية، كما أنّ علاقته بالدم: الحيض والنفاس، وبالشهوة وبالنجاسة وبالنار وبالجنّ وبعالم الأنوثة كبيرة، ومن ثمّة احتلّ الأحمر منزلة هامّة في النظام الرمزي. وبناء على ذلك فإنّنا ندرك لِمَ حذّر العلماء أهل الولد، وخصوصاً الأب، من أن يسمح لابنه بارتداء ثوب أحمر اللون، فالمنع محاولة لقطع صلة الولد بعالم الأنوثة، ودفعه إلى الانخرط في عالم الذكورة وفي المقدّس.

أمّا اللون الأبيض فقد أفادنا ابن الحاج أنّه أفضل الألوان التي تليق بالذكور، ولذلك كان على الوالد أن «يحبّب إليه (الولد) من الثياب الأبيض دون الملون والإبريسم، ويقرّر عنده أنّ ذلك لباس النساء والمخنثين من الرجال، ومهما رأى على الصبيّ ثوبا من إبريسم أو ملوّنا فينبغي أن يستنكره ويذمّ ذلك».[373] وغير خاف أنّ اللون الأبيض يرمز إلى الطهر والعفّة والنسك. وقد كان العبرانيون يعدّونه اللون المميّز للأتقياء منهم الممتثلين لوصايا الربّ. كما اقترن اللون الأبيض بالإشراق والحياة والسمو وارتبطت به قيم إيجابية في عالمي اليقظة والمنام فكان لون اللبن والفطرة.[374]

تمكّننا دراسة لباس الصبيان، باعتباره إحدى العلامات السيميائية، من الوقوف على نظرة المجتمع إلى الأطفال والمنزلة التي خصّهم بها، كما أنّها تعيننا على فهم طريقة تعامل الثقافة مع هذه الشريحة العمرية. بيد أنّ هذه الدراسة متعذّرة في الثقافة العربية الإسلامية لأسباب ذكرناها سابقا تتعلّق بعدم اكتراث القدماء بموضوع الطفولة، إذ لم يشكّل وصف الحياة اليوميّة للصبيان هاجسا لدى المؤرخين الذين كان همّهم الأكبر التأريخ للخلافات التي تعاقبت على مرّ الأزمان. وإن أبدى بعضهم اهتماما بوصف الأزياء، فإنّ زي السلاطين والقضاة والعلماء والكتّاب هو الذي شدّ الانتباه. ولئن وردت إشارات بخصوص لباس أبناء الخاصّة، ونعني بهم الذكور الذين شاءت الظروف السياسية أن يتقلّدوا منصب الخلافة، فهي إشارات لا تميط اللثام عن أوجه الاختلاف بين لباس الغلمان ولباس البنات اللواتي انتمين إلى الطبقة نفسها، وإنّما تبرز كيف وظّف الملبس لخدمة أبّهة الملك. ولعلّ غياب معلومات بشأن لباس أبناء العامة

راجع إلى أنّ وعي المؤرخين كان مشدودا إلى الطبقة لا إلى السنّ أو الجنس. وهي ظاهرة موجودة في ثقافات أخرى لم تكن تنظر إلى الطفل على أنّه كائن جدير بالاهتمام.(375)

أمّا ما وصلنا من آراء بخصوص حكم لباس الأطفال، فإنّنا نرجّح أنّها مواقف متأخّرة. فكما هو معروف كان العرب يستخفّون بأمر اللباس والطعام وغيره من الأمور المعيشيّة، ولم يظهر التأنّق والترف إلاّ مع مرحلة استقرار العمران، وتطوّر الحضارة، وتثاقف العرب مع غيرهم من الشعوب. ونميل إلى القول إنّ لباس الطفل من أبناء العامّة لم يكن يختلف عن لباس الكهل.(376) والأقرب إلى الظنّ أنّ المجتمع لم يكن في الغالب شديد الحرص على إبراز الاختلاف بين الجنسين، ومعنى ذلك أنّ اللباس لم يضطلع بوظيفة التمييز إلاّ مع مرحلة البلوغ، وتجلّي مظاهر التراتبية بين الرجل والمرأة، والخاصّة والعامّة، والحرّ والعبد، والمسلم والذميّ، والغنيّ والفقير، والعالم والجاهل.

للباس دلالات اجتماعية وأخلاقية وثقافية ورمزية عديدة. وهو وسيلة للتواصل الاجتماعي وأفضل أداة لتجذير الاختلاف بين الجنسين. وما محاولة مؤسسة الفقه حثّ الأولياء على حسن اختيار ملابس المولود إلاّ حجّة على استحواذ الجماعة على الطفل منذ لحظة خروجه إلى الدنيا وسعيها الحثيث إلى التصرّف فيه اجتماعيا وثقافيا ورمزيا. ونذهب إلى أنّ محاولة المجتمع إقامة تعارض بين الألوان التي تخصّ الغلمان وتلك التي تخصّ البنات هو تنظيم اجتماعي للعالمين: عالم الرجال وعالم النساء، كما أنّه تنظيم للعلاقات بينهم وللجنسانية. وهذا العمل ينطلق مبكّرا فيتمّ تنبيه الولد إلى أنواع الأقمشة: ما يتلاءم منها مع الرجال وما يليق بالنساء، وبذلك يدرك الطفل اختلاف الملابس وعلاقتها بالأدوار الجندرية.(377)

ويهدف التحكّم في الألوان إلى تنمية مدارك الأطفال. فأنواع الأنسجة ترتبط بحاستي البصر واللمس، وتدفع الناظر إلى إدراك الفرق بين الأشكال والألوان وغيرها. وشيئا فشيئا يتعوّد الصغار على معرفة نوعية الملابس الخاصّة

بهم ونظام الألوان ودلالاتها. فليست عملية اللبس عفوية، بل هي فعل مرتبط بأصل، فما يحدث في العالم السفلي من ممارسات وسلوك وأنشطة له صلة بما جرى في العالم العلوي. «روى سعيد ابن جبير عن عبد اللّه بن عباس قال: قال رسول اللّه ﷺ: «إذا أراد اللّه أن يخلق جارية بعث إليها ملكين أصفرين مكلَّلين بالدرّ والياقوت فيضع أحدهما يده على رأسها، ويضع الآخر يده على رجلها ويقولان باسم ربّنا وربّك اللّه، ضعيفة خلقت من ضعيفة، المنفق عليها معان إلى يوم القيامة».[378] وانطلاقا من هذا التصوّر تضفي الشرعيّة على منع الذكور من لبس الحرير والذهب. فما الزينة إلاّ ستارة تضعها الأنثى لتحجب وهنها الأصلي.

وإذا علمنا أنّ لبس الحلي لم يكن بهدف الزينة فحسب، بل لاعتقاد في قدرة بعض المواد والأحجار على طرد القوى فوق الطبيعية، تبيّن لنا أنّ محاولة المنظومة الفقهية التصدّي للبس الغلمان الحلي هو محاولة لمحاربة بعض المعتقدات والممارسات السحرية. ولعلّ في وضع الصبي الشنف والخرص والحلقة في أذنه والمِعقادَ ـ وهو خيط ينظم فيه الخرز فيجعل في عنقه[379] ـ أمارة على خضوعه لنسوان بدت ثقافتهن متعارضة مع ثقافة الرجال.

انبنى حرص العلماء على ضرورة إبراز الفروق بين الجنسين على مستوى المظهر الخارجي على إيمان شديد بالدور المنوط بعهدة الوالدين. فمن واجبهما مراعاة الحدود الفاصلة بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة، وتنشئة كلّ طفل على منظومة قيْمية خاصّة بالجنس الذي ينتمي إليه حتّى يدخلنها منذ نعومة أظفاره. ولعلّ حديث الفقهاء عن لباس الصبيان وزينتهم لا يتعلّق بما ينبغي أن يكون عليه هؤلاء بقدر ما يعكس نمط العلاقة بين الزوجين. فليس من غريب الصدفة أن يوجّه اللوم، في هذه الروايات التي سقناها، إلى الأمّ التي تلبس ولدها الثوب المزركش والحلي إمعانا في تدليله غير مكترثة بإبراز الاختلاف بين الجنسين، في المرحلة الأولى من حياة الطفل. فكان من واجب حارسي الحدود الجندرية أن يحذّروا الرجل من خطر التمادي في السكوت عن تصرفات الزوجة، وأن يتولّوا تقويم هذا السلوك بتخريق الثوب وشقّه وفكّ الحليّ. ولئن

روي عن عائشة أنّها «كانت إذا رأت في رِجل صبيّ خلخال حديد أمرت بطرحه»[380]، فإنّنا نذهب إلى أنّ هذا الخبر يعكس هواجس فقهاء عصر التدوين ولا يعبّر عن اهتمامات مجتمع الدعوة.

يتجلّى دور الأب، من منظور الفقيه، في العمل على تثبيت القيم الذكورية، والسهر على مراقبة ابنه حتّى يكون متماهيا مع صورته، لأنّه صاحب السلطة ومركز السيادة والقدوة. فمن واجب الأب أن لا يسلّم العنان للأمّ بل عليه أن يتدخّل بين الحين والآخر لتعديل التهذيب ولمنح الغلام أنموذجا حتى يتماهى معه حماية له من الانحراف عن مسار بناء الذكورة النموذجية. وما ردع الولد عن لبس الحلي إلاّ حجّة على انطلاق بناء هويته الجندرية. وحريّ بالأمّ، وهي المكلّفة بصناعة لباس أبنائها، أن تعين زوجها على تحقيق هذا المقصد. ومن هنا تعكس أوامر المنظومة الفقهية جدلا حول من له حقّ الهيمنة على الذكر؟ أليس الصراع في جوهره بين امرأة راغبة في استبقاء ابنها في حظيرة الأنوثة محدثة بذلك الفوضى في الأنساق، ورجل يسعى إلى انتزاع الذكر من هذا العالم، وإقامة النظام؟

يقودنا التطرّق إلى موضوع اللباس إلى فهم آليات مراقبة الجماعة للفرد وتحكّمها في جسده، ومدى حرصها على «اقتصاد الشوق» وإحكام السيطرة على الأجساد. فمع العري يكتشف الولد اختلاف عضوه التناسلي عن فرج البنت ويكتشف في الآن نفسه هويته الجندرية ويعي ما ينبغي أن تكون عليه هيئة الرجال وهيئة النساء. ولعلّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، في هذا السياق هل كان عري الطفل مقبولا في مرحلة الطفولة الصغرى، أم أنّنا نجد تمييزا بين موقف المجتمع من عري الأنثى وعري الذكر؟ سؤال تستعصي الإجابة عنه في ظلّ سكوت المصادر عن هذه الظاهرة.

3 ـ بول الذكر وبول الأنثى

قادنا التمحيص في كتب التراث التي اطّلعنا عليها إلى إدراك مظهر آخر من مظاهر التمييز بين الجنسين، ونعني بذلك تعامل القوم مع بول الغلام وبول

الصبية، خصوصا إذا علمنا أنّهم كانوا يصطحبون أولادهم إلى فضاءات متعدّدة، لعلّ أهمّها المسجد. وحرصا منهم على طهر المكان والبدن واللباس خاض العلماء في مسألة النجاسة، فتوسّعوا في الحديث عن أنواعها وصور التخلّص منها. ويهمّنا في هذا الصدد عرض موقف هؤلاء من بول الغلام وبول الجارية لأنّه يمثّل شكلا آخر من أشكال ترسيخ الاختلاف بين الجنسين منذ الطفولة.

لئن ذهب الحنفية والمالكية إلى أنه لا يفرّق بين بول الصغير والصغيرة في النجاسة، فإنّ الشافعية أبوا إلاّ التفريق بينهما مستندين في ذلك إلى خبر جاء فيه: أنّه روي عن «قتيبة عن مالك عن ابن شهاب عن عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبة عن أم قيس بنت محصن أنّها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم فأجلسه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه ولم يغسله. أخبرنا قتيبة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: أتي رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم بصبيّ فبال عليه فدعا بماء فأتبعه إيّاه». (381) وروي عن عليّ بن أبي طالب قوله: «إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال في بول الغلام الرضيع: «ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية..». قال قتادة: وهذا ما لم يطعما، فإذا طعما غسلا جميعا». (382)

وعكف النووي على بيان كيفيّة تطهير الثوب من بول الصبيان فقال: «اختلف العلماء في كيفيّة طهارة بول الصبيّ والجارية على ثلاثة مذاهب... الصحيح المشهور المختار أنّه يكفي النضح في بول الصبيّ ولا يكفي في بول الجارية، بل لا بدّ من غسله كسائر النجاسات، والثاني أنّه يكفي النضح فيهما، والثالث لا يكفي النضح فيهما... وممن قال بالفرق عليّ بن أبي طالب، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، وأحمد بن حنبل». (383)

وترجع علّة التفريق إلى أنّ «بول الصبيّ طاهر وبول الصبية نجس». (384) كما أنّ «بول النساء على كلّ حال أغلظ وأشدّ بياضا وأقلّ رونقا من بول الرجال». (385) ولم يفت ابن الجوزي أن يدلي بدلوه في هذا الموضوع فحاول تفسير الاختلاف بين بول الغلام وبول الجارية فقال: «وقد فرّق بين الغلام

والجارية في المعنى بعدّة فروق، أحدها: أنّ بول الغلام يتطاير وينشر ههنا، فيشقّ غسله، وبول الجارية يقع في موضع واحد فلا يشقّ غسله. الثاني أنّ بول الجارية أنتن من بول الغلام، لأنّ حرارة الذكر أقوى وهي تؤثر في إنضاح البول وتخفيف رائحته. الثالث أنّ حمل الغلام أكثر من حمل الجارية لتعلّق القلوب به، كما تدلّ عليه المشاهدة»[386] فيشقّ على الحامل غسل ثوبه أكثر من مرة في اليوم.

ورأى ابن ماجة (ت273هـ) أنّ بول الغلام لا يغسل لأنّه من ماء وطين[387]، ومعنى ذلك أنّ عنصره يفضل المادّة التي خلقت منها الأنثى ذلك أنّها خلقت من ضلع. وفي السياق نفسه جاء في «وسائل الشيعة» أنّ عليّا قال: «لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأنّ لبنها يخرج من مثانة أمّها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل أن يطعم، لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين».[388] ولم يختلف موقف الونشريسي عن سابقيه فنظر إلى المسألة من زاوية أنتولوجية فأرجع سبب الاختلاف إلى «أنّ الصبيّ خلق من تراب، فإذا مسّه الماء طابت رائحته والمرأة خلقت من ضلع، فإذا مسّه الماء زاد نتنا».[389] وبيّن أنّ ميثولوجيا قصّة الخلق التوراتية قد تحوّلت إلى مبرّر خدم مصالح المشرفين على الضبط الاجتماعي. فهذه التبريرات لا تمتّ بصلة إلى الخصائص البيولوجيّة لبول كلّ جنس بقدر ما تعود إلى عوامل اجتماعيّة ثقافيّة وميثية وتصورات راسخة في المتخيّل مرتبطة بإدراك الجماعة لجسد المرأة وما يخرج من آلة البول والرحم من سوائل يصنّفها المجتمع في خانة النجاسة ويصفها بنعوت تكشف عن نظرة إعلاء من شأن الجسد الذكوري وحطّ من شأن الجسد الأنثوي، إذ بدا للقوم أنّ جسد المرأة لا تفارقه النجاسة حتى وإن حرصت صاحبته على الطهارة: دم الحيض ودم الطلق إلى غير ذلك من الإفرازات، خلاف جسد الرجل الذي يبدو بعيدا عن مسالك النجاسة.[390]

أمّا الحديث الذي اعتمده من مال إلى التفريق بين بول الذكر وبول الأنثى، فإنّنا نشكّ في مصداقية نسبته إلى الرسول، وذلك لأنّ مجتمع الدعوة لم يكن حريصا على الطهارة حرص الفقهاء الذين حاولوا جاهدين أن يقنّنوا

حياة المسلم. فالناظر في أبواب الطهارة يلحظ ورود روايات كثيرة تثبت مدى سعي الرسول إلى التخفيف على الناس ومراعاة خصائص مناخ شبه الجزيرة العربية حيث قلّة الماء. وإذا قارنّا هذه الأحاديث بأحاديث أخرى متعلّقة بدم الحيض تبيّنا أنّ قلّة الماء كانت عاملا من عوامل التخفيف على الناس. فمن المعروف أنّ الرسول سمح برشّ الثوب الملطّخ بدم الحيضة والصلاة فيه[391]، ومعنى ذلك أنّ التيسير في التعامل مع الوقائع كان مبدأ واضحا ولم يظهر هاجس الخوف من النجاسة، والحرص على إقامة الفوارق بين الجنسين، إلاّ في مرحلة لاحقة.

أشرنا في مواضع أخرى من عملنا إلى حاجات الصغير المتعددة إلى الحبّ والغذاء والعناية وغيرها. ويجدر بنا أن لا نغفل الحديث عن حاجته إلى اللعب الذي يعدّ طقسا من الطقوس الاجتماعية الهامّة في مرحلة الطفولة الصغرى. ولعلّ السؤال المطروح في هذا المجال: إلى أي حدّ يساهم اللعب في إبراز الاختلاف بين الجنسين؟

4 ـ ألعاب الصبيان

يلاقي الباحث في هذه المسألة معوقات شتّى، ذلك أنّ القدامى ـ على حدّ علمنا ـ لم يفردوا مؤلفات تعالج أهميّة اللعب في حياة الصبيّ ودوره في تنمية قدراته الجسدية والذهنية والنفسية. غاية ما وصلنا آراء وردت مبثوثة في ثنايا كتب تناولت مواضيع أشمل. والواقع أنّ تهميش هذا الموضوع لا يخصّ الثقافة الإسلامية فحسب، إذ نجده أيضا في الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات.

ونلحظ في بعض الإشارات العابرة التي عثرنا عليها نظرة استنقاص واضحة للطفل. وقد عكست الأمثال بدورها الموقف نفسه حتّى شاع القول: «أجهل من صبيّ» و«أغضب من صبيّ». فليس غريبا حينئذ أن يكون تلعاب الأطفال من الأمور المستهجنة لدى القدامى لأنه عمل لا يجدي نفعا وفعل ينبئ بقصور الأطفال وعدم إدراكهم لمتطلبات الحياة وعيشهم عالة على الأهل.

وبالإضافة إلى تهميش وصف ألعاب الولدان، يصطدم الدارس بصعوبة

ثانية تتمثّل في التعميم الذي يصاحب وصف بعض الألعاب، ممّا يجعل مهمّة تحديد نوعيّة الألعاب الخاصّة بكلّ جنس عسيرة، إن لم نقل مستحيلة. كما يظهر التعميم في غياب قرائن تحيل على السنّ التي تمارس فيها هذه اللعبة أو تلك. وهو عامل يجعلنا نقرّ منذ البدء أنّ الآراء التي سنعرضها تفتقر إلى الدقّة المطلوبة وتخضع لمنطق الترجيح والاحتمال.

ولا تشكّل الألعاب المشتركة بين الجنسين أهميّة بالنسبة إلينا إلاّ من زاوية واحدة، وهي بيان أنّ الحدود الفاصلة بين الذكور والإناث لم تكن دائما صارمة في مرحلة الطفولة المبكّرة. كما أنّ الاختلاط لم يكن ظاهرة تثير مخاوف الأولياء، وخصوصا في البادية. ويبدو أنّ اللعب المشترك كان في فضاءات ومواقيت غير محدّدة بالهوية الجنسية. وهو أمر يدفعنا إلى الحذر من مغبّة تعميم الآراء التي سنعرضها بخصوص لعب الذكور ولعب الإناث.

اتسمت ألعاب الولدان في مرحلة الطفولة الصغرى بالبساطة والسهولة وكانت أدواتها في الغالب، من نتاج البيئة وطبيعة الأرض نحو اللعب بالجوز أو بالحجارة. وتصنّف الألعاب إلى ألعاب فردية وأخرى جماعية، وإلى ألعاب خاصّة بالذكور وأخرى بالإناث.

ومن بين ألعاب الذكور التي وصلتنا لعبة «الجماح، وهي سهيم يلعب به يجعلون مكان رجّه طينا، والبقيري، ولعبة الغراب. وقد ذكر أنّ صبيانا كانوا يلعبونها ليلا. والكعاب والفيال، وهي لعبة كانوا يلعبون بها، يجمعون ترابا ويخبئون فيها خبئا، ويقولون لصاحبه في أيّ الجانبين هو؟»[392] ومن الألعاب المعروفة لدى العرب الأنبوثة وتتمثّل في دفن شيء في حفرة ومن يعثر عليه تكون له الغلبة.[393]

أمّا ألعاب الجواري فقد تمثّلت في الصور «وجائز للصبايا خاصّة اللعب بالصور ولا يحلّ لغيرهنّ»[394] وفي البنات، أي التماثيل الصغيرة التي تتخذ وسيلة للمؤانسة والتسلية. ولئن روت عائشة أنّها كانت تلعب بالعرائس على مرأى من الرسول، فإنّ المالكية ذهبوا إلى كراهية ذلك معتمدين رأي مالك،

فقد سئل «عن التجارة في عظام على قدر البشر يجعل لها وجوه فقال: الذي يشتريها ما يصنع بها؟ فقال: يلعب بها الجواري يتخذنها بنات. قال: لا خير في الصور ليس هذا من تجارة الناس».[395] وغير خاف أنّ علّة النهي عن اللعب بالدمى مرتبطة بالتجسيم والخشية من الممارسات الوثنية، أي تقديم الدمى عطايا للآلهة، كما يمكن أن يكون سبب النهي أنّ الدمى كانت تستخدم في السحر.

إنّ اختلاف ألعاب الذكور عن تلك المخصّصة للإناث اختلاف كميّ ونوعيّ يبرز الوظائف التي يضطلع بها هذا النشاط والغايات المنشودة من ورائه. فمن تلك الألعاب نستنتج أنّ ألعاب الذكور أكثر عددا وتنوعا من لعب الجواري. وهي وإن كانت تمارس من أجل الترفيه والمتعة إلاّ أنّها تساهم بمقدار كبير في تنمية ملكات الطفل وصقل مواهبه وتعويده على الانضباط والتعاون مع الآخرين فترسخ لديه الروح الجماعية. وتتميّز بعض الألعاب باعتمادها على القوّة الجسميّة والعضليّة وإثارتها للحماس، ومعنى ذلك أنّها تتطلّب كثيرا من المهارات نحو الجري والقفز والمصارعة وغيرها. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه النوعيّة من الألعاب تدرّب الغلام على الأدوار الاجتماعية وتدفعه إلى أن يخطو بضع خطوات نحو اكتساب صفة الرجولة كما أنّها تزجّ به في عالم العنف.

وإذا أمعنا النظر في ألعاب البنات بدا لنا أنّها قائمة بالأساس على فكرة محاكاة النساء والتماهي مع الأمّ، إذ تدرّب الجارية منذ الصغر على الاضطلاع بدور الأمومة وبسائر الوظائف الخاصّة بالنسوان. ونذهب إلى أنّ نشاط البنت أثناء اللعب محدود زمانيا ومكانيّا، كما أنّه خاضع للمراقبة الأسرية وللضبط الاجتماعيّ صونا للمنظومة القيمية.

ويوظّف تصنيف الألعاب حسب الجنس من أجل إرساء الفوارق بين الغلمان والجواري وتثبيت الحدود بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة. فالسلوك الاجتماعي الذي يتعلّمه الغلام أثناء اللعب ينبغي أن يتماثل مع القيم التي يعترف بها المجتمع الذكوريّ، نحو القوّة والشجاعة والجلد وغيرها، كما أنّ كلّ

محاولة لإظهار تفوّق الذكر على الأنثى تلاقي استحسان الجميع لأنّها شكل من أشكال إثبات الرجولة. وفي مقابل ذلك ينتظر من الجارية أن تمتثل للمعايير وأن تتشرّب القيم الخاصّة بالأنوثة.

وبناء على ما سبق، نلحظ أنّه متى عنّ للصبيّ مشاركة البنات ألعابهنّ ولا سيما منها الدمية، فإنّه ينعت بالحمق ويكون عرضة للسخرية والإقصاء. أليست الدمية رمز الكائنات الضعيفة التي لا قيمة لها في حدّ ذاتها! أمّا متى تجرّأت البنت على خرق الحدود الجندرية، فإنّها تكون موضع تشكيك في أنوثتها ومن ثمّة توصم «بالمذكّرة» والخوف كلّ الخوف من الضبابية التي تحيط بالفرد فيعسر على الناظر تحديد هويته الجنسية.

إنّ زواج البنت المبكّر حدث يقلب الأمور رأسا على عقب. فإذا هي تنتزع من عالم اللهو ليزجّ بها في مؤسسة أبت إلاّ أن تكون الجارية لعبتها. ولنا في سيرة عائشة خير مثال. فقد كانت بصدد اللعب بالأرجوحة حين جاءتها أمّها لتعود بها إلى البيت ولتغلق الباب وتجرّدها من ثيابها وتغسل جسمها ولتسلّمها بعد ذلك إلى نسوة تولين صقلها ثمّ سلّمنها للنبيّ.[396]

لقد قبل محمّد أن تصطحب عائشة معها ألعابها لتستكمل اللهو في بيت الزوجيّة ولم يحرمها يوما من الاستمتاع بطفولتها فكانت محظوظة ببعل يلاعبها[397] ويسمح لها باللهو مع أندادها كما أقرّت هي نفسها بذلك. قالت: «كنت ألعب باللعب فتأتيني صواحبي، فإذا دخل رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فررن منه، فيأخذهن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فيرددهنّ إليّ».[398] بيد أنّ موقف محمّد من زوجته الطفلة كان موقفا فريدا، فقد اعتبر المجتمع أنّ استمرار البنت في اللعب بعد الزواج أمر غير مقبول، ولم يكن لهم في الرسول أسوة. وكثيرة هي الأخبار التي تثبت أنّ آخر عهد البنت باللعب كان قبيل عقد النكاح.

يؤدي تشجيع الأهل الولد على اللعب إلى تغيير بنيته الجسدية ومن ثمة تتدخل الثقافة لتكسب الصبيّ جسدا متميزا، كما أنّ اللعب يساعد الصبيّ على

توسيع دائرة علاقاته، وذلك من خلال انخراطه في اللعب الجماعي، خلاف البنت التي نرجّح أنّها تبقى في ذيل أمّها ومع أترابها قرب الدار وفي الوقت الذي يستقل فيه الغلمان عن عالم الكهول في لعبهم تبقى البنت قريبة من النسوان وتدخل معهن في علاقات تبادلية الأمر الذي يساعدها على تنمية قدراتها اللغوية.(399)

ونظراً إلى القيم والتصوّرات التي غرسها المجتمع في الطفلة، فإنّها تبدو أميل إلى اللعب بالألعاب التي تقرّبها من الأدوار المنتظرة منها مستقبلا. فتنبّهها الجماعة إلى ضرورة الاهتمام بالآخرين، وبذلك تتفطّن الصبية إلى أهميّة أن تكون في خدمة الجماعة. «وأمّا اللعب فليس يقصد بها المعاصي بل يقصد إلف البنات لتربية الأولاد، ففيها وجه من وجوه التدبير، وحسب ما تقتضيه شواهد الأحوال يكون إنكاره وإقراره».(400) وهكذا نرى كيف تتدخّل الجماعة في التكوين النفسي للبنت من خلال اللعب لتوجّهها نحو المطلوب ولتنمّي فيها طباعا وخصائص تستثمر في المستقبل.(401)

ليست الألعاب إلا وسيلة من بين الوسائل المعتمدة لتلقين الأولاد الأدوار الاجتماعية والتراتبية الاجتماعية بين الذكور والإناث من جهة، والذكوريات المختلفة من جهة ثانية.(402) فمن طريق اللعب تعي البنت المكان المخصّص لها، ويتعلّم الغلام بدوره تقسيم الفضاءات وصنف الألعاب التي تنمّي الشجاعة في نفسه والألعاب «التافهة» التي لا تليق به. ويراقب الأهل الولد فإذا ما أظهر الخوف والجبن ردعته أمّه ودفعته إلى إظهار رجولته. ولئن عملت الجماعة على غرس الثقة في نفس الغلام، فإنّها في المقابل سلبت الثقة من نفس البنت. ويشي هذا السلوك بتركيبة ذهنية تسعى إلى تعميق المسافة بين الولدان خدمة للنظام الاجتماعي التراتبي.

5 ـ الصبيّ ولعبة السياسة

لئن اقتضت مصالح العشيرة تبادل النساء في سنّ مبكّرة، فإنّ تدبير أمور الملك تطلّب، في حالات عديدة تولية الذكور على العرش. فقد «خلع المقتدر

على ابنه أبي العباس وقلّده أعمال الحرب بمصر والمغرب وعمره أربع سنين»[403] واعتلى صبيّ آخر العرش «وعمره يوم بويع بالملك وجلس على سرير السلطنة سنة واحدة وثمانية أشهر وسبعة أيّام... ومشت الأمراء بين يديه وهو يبكي من صغر سنّه، ممّا أذهله من عظم الغوغاء... وقبّل الأمراء الأرض بين يديه بسرعة، ولقّبوه بالملك المظفّر بحضرة الخليفة المعتضد باللّه»[404]. ولسنا في حاجة إلى عرض عينات أخرى لبيان مدى استشراء الظاهرة، خصوصاً زمن ضعف الخلافة الإسلامية وتفاقم الصراع على السلطة، إنّما رمنا التنبيه إلى هذه المسألة لأنّها تمثّل مظهرا من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

لقد نجم عن زجّ الغلمان في عالم السياسة تعريض حياتهم إلى مخاطر جمّة، إذ أشارت المصادر التاريخية إلى أنّ مصير بعضهم كان النفي، وبعضهم الآخر القتل. والفئة القليلة التي بقيت على قيد الحياة عاشت ألعوبة بيد قوى متناحرة على السلطة. وقد عكس الشعراء الخطر الذي كان يتهدّد أبناء الخاصّة.

قال أحدهم: (من المتقارب)

بلغتَ لعشرٍ مَضت مِن سِنيكَ   مـا يـبـلـغُ الـسـيّـدُ الأشْـيـبُ
فـهـمّـكَ فِـيـه جِـسـامُ الأمـورِ   وهُـمّ لـدَاتِـكَ أن يـلـعَـبُـوا[405]

ولعلّ منع المرأة من المشاركة في الحياة السياسية جعل حياة الجارية من أبناء الخاصّة في مرحلة الطفولة الصغرى أقلّ تعقيدا وخطورة، وإن كنّا لا ننفي وقوع حالات سبي أو قتل.

لا تتوقّف مظاهر الاختلاف بين الجنسين عند الطقوس الخاصة بالولادة واللباس والألعاب وغيرها من الصور بل تتجاوز ذلك إلى النظر في مصلحة كلّ من الغلام والبنت في حالة طلاق الوالدين.

6 ـ حضانة الطفل

يمكن اعتبار المصدر الفقهي وكتب الفتاوى أكثر المصادر تمثيلا للمواقف الرسمية، ولكنّه في الآن نفسه أكثر قربا من الوقائع اليوميّة المكشوفة. ومن هذه

الوقائع حضانة الطفل بعد طلاق والديه، فهي التي تكشف عن اختلاف النظرة إلى كلّ من الذكر والأنثى.

ولئن اعتبر الفقهاء أنّ الولاية على الطفل هي في الأصل للأب، فإنّهم رأوا أنّ مصلحة الولد تقتضي أن يبقى الولد في حضانة أمّه حتى ترعاه وذلك لأنّ «الإناث أقوم بذلك من الرجال». [406] فالأمّ أشدّ صبرا ورفقا، وأعظم رحمة وأكثر رقّة وهي إلى ذلك أكثر خبرة بتغذية الولد. ومن ثمّة كانت علاقته بها أقوى من علاقته بأبيه. فكانت قرابة الغلام من النساء نتيجة ذلك أمرا مقضيا.

غير أنّ الفقهاء ميّزوا بين الجنسين على مستوى مدّة الحضانة التي يقضيها الطفل مع أمّه الحرّة بعد انفصالها عن زوجها والتزامها بعدم النكاح من جديد. فحسب الحنفية «الأمّ والجدّتان أحقّ بالجارية حتّى تحيض وبالغلام حتّى يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس ثيابه وحده». [407] ويُخفي الإسراع بانتزاع الذكر من أمّه بمجرد استغنائه عنها خشية الجماعة من النتائج الناجمة عن طول صحبة الغلام للنساء. وقد عبّر ابن قيّم الجوزية عن هذه المخاوف حين قال: «أميّ محض منسوب إلى الأمّ، باق على تربيتها لم تربّه الرجال». [408]

اعتبر عدد من الفقهاء أنّ «الأب أحقّ بالذكر والأمّ بالأنثى إلى تسع ثمّ يكون الأب أحقّ بها». [409] ويكمن سبب كفالة الأب للبنت بعد البلوغ، إلى حاجتها إلى الحفظ والصيانة والتربية. والأب من منظور الشافعية، أقدر على الاضطلاع بهذا الدور، فالغالب على النساء «التساهل في كثير من الأمور الدينية». [410] أمّا مالك، فقد شذّ عن الجماعة، فذهب إلى ضرورة بقاء البنت في حضانة أمّها حتّى زواجها. ولئن اتّفق الفقهاء حول وجوب فصل الغلام عن أمّه عند وصوله مرحلة الاستقلال بنفسه ليتخلّق بأخلاق الرجال، فإنّهم اختلفوا حول السنّ التي تقتضي إبعاده عنها.

واللافت للنظر أنّ العلماء استثنوا الصبيّ المخبول فاعتبروا أنّه «كالصغير، الأمّ أحقّ به ولا يخيّر أبدا» [411] بين والديه متّى جاوز الثماني سنوات. وبالرغم من أنّ التبرير الذي ساقه هؤلاء متعلّق بعجز الولد عن مواجهة الحياة بمفرده

وحاجته الماسّة إلى من يعينه، فإنّه لا يمكننا أن نتجاهل سببا آخر من أسباب تنازل الأب عن الولد المخبول لصالح الأمّ، وهو أنّه ولد غير مرغوب فيه للنقص البادي عليه ولعجزه عن القيام بالوظيفة الموكولة إلى الذكر مستقبلا، كما أنّه لا يعدّ موضع فخر أبيه ولا يمكن أن يعدّ فخر العشيرة.

وعلى الرغم من أنّ الأب أقدر على حفظ الولد، فإنّ الغلام لم يستو مع البنت في الحضانة. وقد شرح السرخسي (ت430هـ) سبب هذا التمييز بقوله: «إنّ المرأة تعجز عن حفظ نفسها وتحتاج إلى من يحفظها على ما قيل: النساء لحم على وضم إلاّ ما ذبّ عنهن. فكيف تقدر على حفظ غيرها؟ ولكنّا تركنا القياس فقلنا الجارية وإن استغنت عن التربية فقد احتاجت إلى تعلّم الغزل والطبخ وغسل الثياب، والأمّ على ذلك أقدر، وإذا دفعت إلى الأب اختلطت بالرجال فيقل حياؤها، والحياء في النساء زينة، وإنّما يبقى ذلك إذا كانت تحت ذيل أمّها فكانت أحقّ بها حتى تحيض، فإذا بلغت احتاجت إلى التزويج وولاية التزويج إلى الأب، وصارت عرضة للفتنة ومطمعة للرجال. وبالرجال من الغيرة ما ليس للنساء فيتمكّن الأب من حفظها على وجه لا تتمكّن الأمّ من ذلك...فأمّا الغلام إذا استغنى فقد احتاج إلى تعلّم أعمال الرجال، والأب على ذلك أقدر واحتاج إلى من يثقّفه ويؤدّبه، والأب هو الذي يقوى على ذلك ولأنّ صحبة النساء مفسدة للرجال فإذا ترك عندها ينكسر لسانه ويميل طبعه إلى طبع النساء فربّما يجيء مخنّثا فلهذا يدفع إلى الأب».[412]

ولم يتخلّف الكاساني (ت587هـ) عن الإدلاء برأيه في هذا الموضوع. قال: «الغلام إذا استغنى يحتاج إلى التأديب والتخلّق بأخلاق الرجال وتحصيل أنواع الفضائل واكتساب أسباب العلوم، والأب على ذلك أقوم وأقدر، مع أنّه لو ترك في يدها لتخلّق بأخلاق النساء وتعوّد بشمائلهنّ، وفيه ضرر. وهذا المعنى لا يوجد في الجارية فتترك في يد الأمّ بل تمس الحاجة إلى الترك في يدها إلى وقت البلوغ لحاجتها إلى تعلّم آداب النساء والتخلّق بأخلاقهنّ وخدمة البيت، ولا يحصل ذلك إلاّ وأن تكون عند الأمّ ثمّ بعدما حاضت أو بلغت عند الأمّ حدّ الشهوة تقع الحاجة إلى حمايتها وصيانتها وحفظها عمن يطمع فيها

لكونها لحما على وضم فلا بدّ ممن يذبّ عنها والرجال على ذلك أقدر». [413]

نلمس في يسر كيف يسقط الأهل مخاوفهم على الولدان، وكيف ينظرون إلى الأطفال من خلال معايير مجتمع الكبار. فيكشفون عن توقّعاتهم بالنسبة إلى الأدوار المنتظرة من الرجل ومن المرأة، ويشيرون إلى نموذج الذكورة السائد ويقصون الذكورات المغايرة، كما أنّهم يحمّلون مجتمع النساء مسؤولية «انحراف» الغلام عن المسار المنشود بالنسبة إلى بناء الذكورة. ويفضي هذا الخطاب إلى تكريس الاختلاف بين النظرة إلى الغلام والنظرة إلى البنت، وإلى تقسيم العالم إلى عالمين: عالم الرجال وعالم النساء، ولكلّ مجتمع أخلاقه وخصائصه ومعارفه ومهاراته وطريقة ممارسته للشعائر. وبطبيعة الحال يفضُل مجتمع الرجال مجتمع النساء، ولذلك كان هاجس المنظومة الفقهية إنقاذ الغلام من أسر الأنوثة ومحاربة كلّ عدول عن الأنموذج. فلا سبيل إلى التخنّث.

خاتمة الباب الأوّل

1 ـ مشروع تحصيل الولد

حاولنا خلال هذا الباب أن نتقصّى تجليات الاختلاف بين الجنسين معتمدين في ذلك مصادر مختلفة. وقد قصدنا النظر إلى تصوّر القدامى للمرأة المطلوبة للولد قصدا لنبيّن أنّ الشروط التي حدّدها العلماء بشأن الزوجة نحو الحريّة والسلامة من العيوب والجمال وغيرها لا تعني المرأة في حدّ ذاتها بقدر ما تخصّ الجنين المنشود.

ويلحظ المطّلع على النصوص التي تعرّضت إلى مقاييس اختيار الزوجين تواتر الشواهد التي تقدّم الصفات الخلقية على غيرها. وهو أمر يجعلنا نتبيّن، فيما وصلنا من مصادر «الثقافة العالمة»، ملامح مشروع شامل ودقيق لتحصيل الولد المنشود. وبغض النظر عن مدى مطابقة هذه النصوص للواقع المعيش ولتصوّرات الجماعة بخصوص حدث الولادة، فإنّنا نعتبر أنّ الحرص على تحصيل النسل السليم كان أهمّ غاية من وراء الجماع. ذلك أنّ الأمّة في حاجة

إلى ولد يساهم في بقاء الذكر وتحقيق المدافعة والنصرة والكسب. ومعنى ذلك بداهة أنّ الصبيّ السليم هو المرغوب فيه لتعلّق مصالح الأهل والعشيرة والأمّة به.

توخّى تدبير المرأة المرحليّة وخضع لنظام تراتبيّ. وتمثّل المقصد الأوّل في تحقيق الحبل، وكان الهدف الثاني الإتيان بذكر سويّ. وكان تولد الأنثى آخر مطمح، وفي نهاية هذا البناء الهرميّ. واللافت في هذا الصدد إعراض المصادر عن وصف حياة الطفل البدوي والولد المعوق وابن الفقير وابن العبد وابن غير المسلم، فعسر علينا نتيجة ذلك تحديد مكانة هذه الفئات في صلب البناء الاجتماعي.

أشارت كتب الطبّ[414] إلى الأسباب المؤدية إلى فساد الشكل، وكان ذلك من باب محاولة دراسة الظاهرة، وتنبيه الأهل إلى الحالات التي تتولّد عنها الإصابة بالعاهات، نحو قصور المنيّ عن إتمام فعله، أو سوء تقميط الطفل، أو السقطة، أو الجذام، إلى غير ذلك من الأسباب. أمّا بقية المصنفات فقد اكتفت بالتلميح إلى موقف الجماعة من الأحمق أو اللقيط أو ابن الزنى. وهو موقف لا يخفي ازدراء المجتمع من هذه الفئات التي لم تتوافر فيها الشروط المطلوبة في النسل المرغوب فيه. فكانت بذلك «سقط المتاع» وعاشت على الهامش.

ولئن انتقد العلماء نكاح الاستبضاع، فإنّهم لم يستطيعوا إخفاء تطلّعاتهم بشأن الولد المنشود، مظهرين ميلهم إلى نسل حسن في لبوس دينيّ. وبالفعل تعكس كتب التفسير والفقه على وجه الخصوص هذا التصوّر. فاللّه خلق الإنسان في أحسن تقويم وكرّمه «بحسن الصورة والمزاج الأعدل واعتدال القامة والتمييز بالعقل والإفهام بالنطق والإشارة».[415] كما أنّه خلقه فسوّاه و«التسوية جعل الأعضاء سليمة مسواة معدّة لمنافعها، والتعديل جعل البنية معدلة متناسبة الأعضاء».[416] ولسنا في حاجة إلى مزيد عرض هذه الشواهد التي تنمّ عن توق القوم إلى الولد «الكامل» الذي يتزيّن به الإنسان في دنياه وتتباهى به الأمّة.

ونذهب إلى أنّ هذا التصوّر للولد مرتبط بما ترسّخ في الأذهان بخصوص الشخصيات الدينية المقدّسة، إذ أبى المتخيّل الجمعيّ أن يكون هؤلاء أصحاب

عيوب خلقية، فكانوا في نظره على أحسن صورة. فكيف يمكن لنبيّ قوم أن يكون قبيح الصورة أو صاحب عاهة!

إنّ هذا الحرص على تحصيل الولد السوي يفسّر هاجس الخوف الذي سيطر على الجماعة فجعلها تتشدّد في انتقاء المرأة المطلوبة للولد، وتحذّر الرجل من عواقب وضع شهوته في غير مواضعها، ثمّ تعمد بعد ذلك إلى إحاطة الحبلى بعناية فائقة، وتلزمها باتباع تدبير صارم لأنّها تحمل في بطنها أمل العشيرة.

لم يكترث العلماء بالمعوق، كما أنّهم لم يبالوا بأصناف أخرى من الأطفال مثل ابن الذميّ. ولعلّ سكوتهم عن ولدان غير المسلمين وإغضاءهم عن وصفهم في حال الطفولة مردّه عنايتهم بالصبّي المنتمي إلى حظيرة الإسلام. كما أنّ قلّة اهتمام العلماء بالمهازيل، وهم في الغالب من أبناء الأسر المعدمة، تعود إلى عدم حاجة المجتمع إلى أفراد لن يكونوا في يوم من الأيام عناصر نافعة يمكن الاعتماد عليها لحماية مصالحه. أضف إلى ذلك أنّ ابن العامّة لم يكن محلّ عناية المؤرخين وغيرهم. فهذا الجاحظ يذهب إلى القول: «إنما فضلنا نتاج العلية على نتاج السفلة، لأنّ نتاج النجابة فيهم أكثر والسقوط في أولاد السفلة أعمّ». [417] ويخبرنا عريب القرطبي عن سبب تهميش بعض الفئات بقوله: «إنّما تكلّمت الأوائل على سبيل القياس والتجربة وعموم الولادة. فإذا أتى الشاذّ الذي لم يجدوه ولم يذكروا مثله بأعمارهم تركوا ذكره كما تركوا ذكر الخنثى. وأمره أشهر من أن يخفى». [418] وهكذا كان أفضل ولد هو السويّ، القويّ، المسلم، الحرّ، الشرعي، الغنيّ.

ونجم عن صرف العلماء اهتمامهم إلى الولد تحوّل المرأة، في المتخيّل الجمعيّ، إلى محلّ للحرث ووعاء للولد. «فالأصل: هو الذكر. فمنه البذر ومنه السقي. والأنثى وعاء ومستودع لولده. تربيه في بطنها، كما تربيه في حجرها». [419] فكانت من منظورهم غير مالكة بضعها، إذ البضع للرجل يضع فيه الزرع أنّى شاء. ولم تكن أيضا صاحبة بطن إذ أنّ بطنها ملك اللّه يبعث فيه الروح بأمره.

وبناء على ما سبق، فإن السعي إلى اقتناص الولد السليم يفسّر بأنّه محاولة شرعية للاقتراب من الأنموذج الأصليّ، كما أنه يبرّر بميل النفس البشرية إلى الحسن لأنّها جبلت على حبّ الجمال في كافة تجلياته الكونية: «إنّما تشخص أبصار الناظرين إلى الوجوه الحسان، لأنّها أثر من عالم النفس». [420] ثمّ إنّه «لا صورة أحسن من الإنسان المليح الوجه التامّ الخلقة، الكامل البنية». [421]

ما إن يتعرّف الأهل على جنس المولود حتى تنطلق الجندرة: بناء الذكورة أو بناء الأنوثة، وهو عمل جماعي ينهض به الوالدان بمعية الأقارب والأجوار وغيرهم. فالكلّ يساهم في رصد حركات الوليد وتفسيرها في ضوء الاختلاف بين الغلام والبنت. ومن خلال هذه العلاقات التبادلية يدرك المولود ذاته ويدخلن المعايير الاجتماعية ويتزوّد بالمعرفة.

ليس التدبير سوى محاولة المجتمع إعادة إنتاج الولد وحرصه على إثبات أحقيته به وامتلاكه الشرعيّ له. فتحلّ الولادة الاجتماعية محلّ الولادة البيولوجية وتصبح نتيجة ذلك حدثا مثقلا بالرموز ومرتبطا بالتمثلات الاجتماعية، وموصولا إلى عالم الميثولوجيا، ومن ثمّة تضفى على الولادة الاجتماعية القداسة.

من الواضح إذن أنّ الولادة ولادتان: ولادة منبثقة عن الطبيعة، وولادة اجتماعية صادرة عن الثقافة مرتكزة على الطقوس. وهي كما نعلم وسيلة لتنظيم العلاقات بين الناس والكون، وبين الناس فيما بينهم، وآلية هامّة من آليات دمج الصبي رويدا رويدا في نسيج المجتمع. وهذا يعني أنّ الجسد كيان اجتماعي معبّر عن مختلف الأنشطة التي تمارسها الجماعة مادية كانت أم معنوية، وهو حامل لطقوس ومعتقدات وتصوّرات دينية واستيهامات. وما البحث في الجسد إلا بحث في بنية المجتمع.

ويقوم الأهل عن قصد أو عن غير قصد بتشكيل الطفل وتكوينه وترسيخه بالمعتقدات والأعراف واللغة، وبالمخاوف والتطلعات والمعايير، وكذلك بمختلف مشاعر الانتماء. وهكذا يتم غرس المنظومة القيمية شيئا فشيئا في جسده الذي لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال قائما بذاته مستقلا عن

الجماعة، بل هو معطى ثقافي يتنزّل في قلب الرمزية الاجتماعية، وهو نتاج بناء اجتماعي وثقافي وإيديولوجي.

ويستفاد ممّا تقدّم أنّ الولادة الاجتماعية الخالدة تفضل الولادة الطبيعية الظرفية، لأنّها هي التي تحدّد جنس المولود وتدفعه إلى تلمّس خصوصية الموقع الذي سيحتله في المجتمع وتكسبه هويته الجنسية والجمعية. وإذا كانت مسؤولية الولادة الأولى ملقاة على عاتق النساء، فإنّ الولادة الفعلية و«الحقّ» من اختصاص المجتمع الذكوري الذي يسعى جاهدا من أجل التخلّص من آثار الولادة البيولوجية وبقاياها. وجليّ أنّنا هنا إزاء قتل رمزيّ للمولود ثمّ إعادة بعثه من جديد[422] أو ولادته مرّة ثانية حسب مقاييس ومعايير مختلفة تتلاءم مع مقتضيات المجتمع الذكوري والثقافة السائدة. ولا غضاضة إن ذهبنا إلى هذا الرأي، فمواطن التشابه بين طقوس الولادة وطقوس الموت عديدة نحو مرحلة العزل ومرحلة الإدماج والخوف من المدنّس وغيرها من التصوّرات والممارسات، إلى جانب أفعال العنف كالانتزاع والفراق والنتائج الحاصلة عن الانفصال.

ونرجّح أنّ أغلب طقوس الولادة نحو الحلق والعقيقة والختان الدالة على محاكاة فعل الولادة هي طقوس ذكورية[423] تستهدف الغلام أكثر من البنت وترمز إلى الموت والبعث: موت الوليد الذي يجب أن يفصل عن أمّه وعن مجتمع النساء. فبعد الاحتواء يجب أن تحدث القطيعة لأنّها شرط اكتساب الفحولة. فمتى قطع الغلام صلته بمملكة النساء وتحقّقت ولادته الاجتماعية، أي الولادة الحقّ، ساغ له الانتماء إلى عالم الرجال أي إلى المجتمع. ومن ثمّة نفهم لِم يقع هذا العبور في ظلّ الاحتفالات الكبرى التي لا غاية لها سوى الإعلاء من قيمة هذا الانتقال وطمس أمارات الأنوثة. وهكذا تفضل الولادة الثقافية الولادة الطبيعية وتنتصر الثقافة على الطبيعة ويتغلّب المبدأ الذكوري على المبدأ الأنثوي.[424]

تقتضي «صناعة الرجال» أو إعادة إنتاج الأولاد استحواذ الثقافة على الفرد وبسط سلطتها عليه بالاعتماد على آليات شتّى للتوصل إلى هدفها المرسوم، ألا وهو تشكيل المولود ووصمه بطابع مميّز و«علامة امتياز». وعن طريق الولادة

الاجتماعية يثبت الفرد أنه جدير بالانتماء إلى الجماعة ويستحقّ بالفعل المكانة المؤهّل لها. ومعلوم أنّ طاعة الفرد للجماعة أكيدة، إذ بفضلها يكتسي قيمة لأنّه بالفعل ابن شرعيّ خاضع لأوامر المجتمع ونواهيه متقبّل لفعله فيه. فاستسلام الفرد للنظام سواء كان اجتماعيا أو رمزيا يطمئن المجتمع على خصال الأفراد الذين ينتمون إليه وعلى تميزهم واصطفائهم على غيرهم.

جسد المولود المتصرّف فيه اجتماعيا وثقافيا هو إذن جسد حامل لذاكرة أمّة ولعلامات صامدة أمام النسيان. وكلمّا عنّ للوليد أن يتجاهلها أو أن يتفصّى منها ذكّرته بحضورها فيه قائلة: أنّى الفرار وأنتَ منّي. وكيف الخلاص وأنا فيك على الدوام؟

إنّ تطرّقنا إلى تصوّر المجتمع لمشروع الولد إنّما كان لغاية توضيح الأسس التي انبنى عليها الاختلاف بين الجنسين، وتبيان وشائج الصلة بين هذا المبحث وظاهرة الاختلاف كلّها. فاختلاف الذكر عن الأنثى ليس معزولا عن تعامل الثقافة العربية الإسلامية مع سائر أشكال الاختلاف الأخرى نحو الاختلاف بين السليم والسقيم والسويّ والشاذ والخاصّة والعامة وغيرها. وهو اختلاف مندرج في سلسلة من الثنائيات المتقابلة الحرارة/ البرودة، اليبوسة/ الرطوبة، اليمين/الشمال، العلو / الانخفاض، السائل / الصلب، عالم الرجال / عالم النساء، الذكورة / الأنوثة.

أمّا نظرنا في خصائص الولادة الاجتماعية ومميزاتها، فإنّه كان من باب التنبيه إلى أنّ التمييز بين الذكر والأنثى ظاهرة متجذرة في أعماق الفاعلين الاجتماعيين مترسّخة في المولود منذ البدء. وهي تنوس بين اختلاف المغايرة حينا واختلاف التفاضل في أحايين أخرى. ونذهب إلى أنّ حديثنا عن الولد يبقى مبتورا ما دمنا لم نشفعه بالإشارة إلى خصائص مجتمع النساء الذي يحتضن الولد في هذه المرحلة من حياته.

2 ـ مجتمع النساء

أقرّ المجتمع بأهميّة الدور الموكول إلى النساء بخصوص تربية الولدان في

مرحلة الطفولة المبكّرة، مبرّرا ذلك بحاجات هؤلاء الكثيرة وعدم استقلالهم بأنفسهم. فالأمّ تقوم بمعيّة نساء العشيرة بإشباع حاجات الطفل المتعددة والإشراف على تنمية ملكاته، ومدّه بمعلومات عن العالم من حوله حتّى يتسنّى له الوعي به ثمّ الانخراط فيه تدريجا. وبواسطة الخرافة والأهزوجة والترقيص تساعد النساء الأطفال على تشرّب المثل واستيعاب القيم، ويدفعنه إلى اتّخاذ موقع في المجتمع الصغير الذي ينتمي إليه حسب معيار السنّ. وشيئا فشيئا يكتسب الولد وعيا بهويته الجندرية ويتفطن الذكر إلى أنّ انتماءه إلى عالم الذكور هو انتماء إلى عالم السيادة، وتكتشف البنت أنّ مجتمع النساء يختلف عن مجتمع الرجال، فهو مجتمع التدبير النسائي للمولود من تمريخ وقماط وهدهدة. وهذه الأفعال تعكس قيم المجتمع وتميط اللثام عن بنيته الاجتماعية التراتبية، بيد أنّ هذا المجتمع يخضع لقانون الأب وللمحددات التي ضبطها المجتمع الذكوري للذكورة وللأنوثة، وما على النساء إلاّ التنفيذ.

تأسّس بنيان مجتمع النساء على محبّة الأمّهات لأولادهنّ، وحنوهنّ على الصغار منهم وإشفاقهنّ عليهم. وهي مشاعر متدفّقة بعفوية لأنّها، كما يقول القدماء، مركوزة بالفطرة في نفوس النسوان.

وتقبّلت الجماعة بقاء أبنائها في أحضان النساء، وفي حجورهنّ، إذ استقرّ في الأذهان اشتراك هؤلاء جميعا في مجموعة من الصفات والخصائص والطباع، من ذلك أنّ الصبيان والنساء يتصفون بالتوكّل. فهم لا يفكّرون في أمر المعاش ولا يهمّهم طلبه ويعيشون عالة على الرجال. كما أنّهم يلتقون في الضعف والعقل فلا غرو أن كان القوم «يعيبون...أخلاق النساء والصبيان». (425) والمطّلع على النصوص يدرك أنّ المجتمع كان على وعي بملازمة الأطفال لأمّهاتهم، فقد كان هؤلاء «يبعدون عن مواضع الرجال، ولا يكادون يختلطون بهم». (426) وكان «النكاح يعقد في محافل الرجال، والصبيان والعبيد لا يدعون إلى محافل الرجال عادة». (427) ومعنى ذلك أنّ صغر الصبيّ وعدم استقلاله بنفسه حال دون انضمامه إلى عالم الرجال، وجعله بالضرورة في ركاب النسوان.

يألف الطفل روائح النساء وأصواتهنّ ويعيش على وقع حركاتهنّ ويتعوّد جسده لمسة أيديهنّ ومداعباتهنّ وفيض قبلاتهنّ. ولا عجب في ذلك فالتمثلات الاجتماعية تثبت أنّ أحاسيسهنّ أكثر رقّة وهنّ أسرع إلى التعبير عن مشاعرهنّ بالبكاء من الرّجال، إلى غير ذلك من الخصوصيات النسائية. والناظر في وسائل التعبير لديهنّ يدرك أنّها تومئ إلى أهمية القرب: قرب الأجسام والمسافات، أي الاحتضان والاحتواء.

يصحب الولد الأمّ في حلّها وترحالها في أعمالها وأثناء ساعات لهوها فتحتفظ ذاكرته بتفاصيل دقيقة عن حياة النسوان وهمومهن في مختلف ظواهرها. ولمّا كان الأب غائبا في أكثر ساعات النهار وغير قادر على العناية بالمولود بسبب التقسيم الجندري للأدوار، فقد بدا متخوّفا على مصير ابنه، ذاك الذي كان في نظره لعبة بيد الأمّ، لأنّه موضوع حبّها والبديل عن الأب، ومن ثمّة لم يكن في وسعها التفريط فيه بيسر. إنّ إحساس الطفل بهذا الفيض من العواطف يشعره بالأمان. أليس حنين الكهل إلى عالم الطفولة الصغرى حنينا في الحقيقة إلى دفء أحضان المرأة، أمّا كانت أو جدّة أو حاضنة !

مملكة الأمّهات لها قوانينها ولها نظامها الخاصّ ولها علاقات تبادلية متنوعة مع عالم الرجال تنوس بين المحبّة والبغض وبين التعاضد والصراع، فهي بين مدّ وجزر، ومن ثمّة أسدى الولدان خدمات كثيرة للنسوان وكان التحالف بينهم، في حالات عديدة، ضد النظام الأبوي. ولهذه الأسباب وغيرها كان على المجتمع الذكوري أن ينتزع الغلام من مجتمع النساء معلّلا ذلك بأنّ بدعهن كثيرة ولهن «عوائد رديئة»[428] ومعتقداتهنّ سخيفة تناسب درجة عقولهنّ وتليق بأفهام الصبيان في سنيهم الأولى، كما أنّها غريبة.[429] ثمّ إنّ «النساء أرقّ وأبكى...وأذكر لمحقرات الأمور، وأقوم بالتعهّد وأكسل وأقلّ حماية».[430] ولهن أقوال وأفعال خاصّة بهن وطريقة في التعبير بالحركات الجسدية[431]، وكلّ الخوف أن ينشأ الصغير على ذلك ويتأثر بثقافتهن، فيحدث التخنيث وهو أنثنة إجبارية للصبيّ بسبب استحواذ مجتمع النساء عليه وإصابته بعدوى الأنوثة عن قصد أو عن غير قصد. والواقع أنّ الاستحواذ على الولد مفهوم ليسر الطلاق

ولكثرة غياب الأب بسبب الرحلة لطلب العلم أو للتكسب أو لانشغال بعضهم بالسريات، كما يمكن أن يؤدي شعور الأمّ المفرط بأزمة الخواء: خواء البطن بعد الوضع وانفصال الوليد عنها إلى رغبتها في استعادته من جديد من خلال الاحتواء، أليست المرأة حوّاء؟ ثمّ أليس من معاني الحبل الرباط والامتلاء[432]؟

لئن عدّ بقاء الجارية في رحاب مجتمع النساء أمرا طبيعيا، فإنّ الأمّة لم ترتض لذكورها العيش طويلا في ركاب النسوان، ورامت انتزاعهم معتمدة في ذلك طقوساً متعدّدة تعبّر عن أهدافها وتطلّعاتها، وتفضح مخاوف تساورها، وهواجس تقلقها. فلا غضاضة حينئذ أن يفضلّ بعضهم تأخير موعد إجراء طقس ختان الغلام إلى سنّ السادسة حتّى يكون القطع قطعين: قطع القلفة وفصل الصبيّ عن كلّ ما يمتّ بصلة إلى عالم الأمّ وعالم النساء. ونذهب إلى أنّ أغلب هذه الطقوس الممارسة على المولود توحي بالفتح: فلئن كان الشعر يلف الرأس ويحميه ويغطيه فإنّه أيضا وثاق يصل الوليد ويبقيه في دائرة الرحم الأنثوي، أي الداخل. ولذلك تعيّن التخلّص منه، فالحلق كشف وإبراز لشعر جديد سيصل الولد بالمجتمع وبالقوانين، كما أنّه قطع وانفتاح نحو الخارج.

والأمر بالمثل بالنسبة إلى التحنيك، فهو فتح فمي، وكذلك الختان الذي يعد إبرازا للحشفة، أي فتحا يحاكي انفتاح الفرج الأنثوي عند الطلق. فإزاء فتح الولادة الأولى الطبيعية فتح الولادة الاجتماعية الثقافي، وإزاء بكاء الوليد بكاء الغلام عند القطع. وهكذا تكتمل عناصر الولادة: مساحة رطبة ملساء تتجلى في الرأس الحليق وفي الحشفة، ودم الختان ودم العقيقة الذي يلطّخ به الرأس، والألم والبكاء والصياح.

ونذهب إلى أنّ فعل التلطيخ بالدم هو رمز دالّ على دم الحلف والعهد والميثاق الذي يرسيه الختان بين المجتمع الذكوري والغلام. ونتبيّن أنّه عبر الفتح يتمّ إعداد الغلام حتى يكتسب وعيا بمنزلته وتتمّ إعانته حتى يستعد للبروز. أمّا سبب الاهتمام بالذكر فإنّنا نفسّره بالبنية الاجتماعية التي جعلت الأدوار المركزية بيد الرجال فكانوا أصحاب الدرجة والفضل. وليس من المستغرب أن يكون الصبي هو المخصوص بأغلب هذه الطقوس، ذلك أنّ

البنت لا تحتاج إلى مثل هذه الفتحات بحكم انتمائها إلى ثقافة تؤمن بحجب النسوان فهنّ عورة.

تعبّر طقوس الولادة عن شوق إلى القوّة الخلاقة التي تتميّز بها الأنوثة، ولم تكن البنت في الغالب، تحتاج إلى مثل هذه الطقوس نحو الحلق والختان لأنّها مفتوحة «طبيعيا»، ثمّ إنّ فتحها سيكتمل عند وصولها مرحلة البلوغ. والثقافة كما أسلفنا القول تولي الصبيّ أهمية فهو في حاجة إلى فكّ أسره لتزج به في عالم أرحب. ومن خلال ردم الوصلة والمشيمة يتخلّص الولد من وشائج ربطته بعالم الأنوثة.

وهكذا نتبيّن أنّ طقوس الولادة تمثّل قواعد أساسية منظمة للعلاقات بين الجنسين فهي ترسم الحدود وتبني التراتبية التي ستتجلى في مرحلة لاحقة من خلال الوظائف والأدوار والفضاءات. ولعلّ الحاجة إلى طقوس الولادة والاحتفاء بالمولود أكثر من البنت تشي برغبات واستيهامات ومخاوف معبّرة عن محاولة المجتمع الذكوري إبراز تفوّقه على الأنوثة التي امتلكت وحدها القدرة على الإنجاب.(433)

بدا إنقاذ الولد من وضع بدا فيه متقبلاً وخاضعا للمرأة حينئذ ضروريا حتى يكتسب صفاته الأساسية وبذلك ينتقل من التقبّل إلى الفعل، ومن الانفعالية إلى الضبط، ومن الانقيادية إلى النشاط، إذ لا يخفى أنّ وصول الغلام إلى سنّ بدأ فيها يدرك الفروق الفردية والجنسية، ويكتسب معرفة بالقوانين اللغوية، يجعله مستعدّا لقبول القيم وفهم الرموز والعلامات من حوله. ولهذا السبب اعتبر بقاؤه في مجتمع النساء وقعوده بينهنّ محفوفا بالمخاطر، وبات إنقاذه من عالمهنّ من أوكد واجبات الرجال، فبادروا بانتزاعه منهن ونقله من عالم أنثوي سلبي إلى عالم ذكوري إيجابي. وهو أمر دأبت عليه ثقافات عديدة نحو الثقافة اليونانية وغيرها.(434)

يودع البعل زوجته زرعه فتتقبّله وتغذّيه فينمو في أحشائها ثمّ تضعه عسرا أو يسرا. وما إن يخرج إلى الدنيا حتّى تبادر بتعهّده ورعايته، في ضوء ما حدّده

لها العرف والتقاليد والعادات. فإذا اشتدّ عوده تسلّمه المجتمع منها مثبتا بذلك امتلاكه للولد. وكأنّ قدر المرأة أن لا تنعم بقرب الولد لأنّ مضمون العقد الاجتماعي ينصّ على أنّ الصبيّ وديعة عند النسوان إلى حين. ولئن بدا الأب غائبا في عديد المصنّفات التي تطرّقت إلى موضوع الطفولة، فإنّه كان حاضرا من خلال القانون الذي سنّه. وهو قانون لا يكتسي قيمته إلاّ متى اعترفت الأمّ بأهميّته ونفّذته فبادرت بفطم الوليد. أليست هي الفاطمة، والفطم فصل وقطع عن الثدي والرضاعة والأمّ[435]!

لا يولد المولود بإدراك مسبق للاختلاف بين الجنسين بل يحصل ذلك بالتدريج وعلى مراحل دورات الحياة كلّها. وتتجذّر الهوية مع الخطاب الذي يصوغه المجتمع لينبّه المولود باستمرار إلى وضعه وانتمائه إلى الذكور أو الإناث، كما أنّها تتغلغل من خلال نظام العلامات. وتبنى الذكورة بناء علنيا من خلال طقوس مختلفة نحو العقيقة والحلق والختان وتظهر في شكل احتفالي، كما أنّها تبنى بناء غير مصرّح به نحو التمريخ والتمليح والقماط وغيرها من الممارسات. وبواسطة نظام الطقوس والتصورات يعاد إنتاج النظام الاجتماعي وتوضع الحدود.

وليس بإمكان المولود التفاوض بشأن التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له، إنّما تنظر إليه الجماعة على أنّه صفحة بيضاء فتخطّ عليها رحلة الجندرة: صناعة ذكورية نموذجية، في مقابل تهميش الذكوريات الأخرى وبناء أنوثة منمّطة. وبيّن أنّ مسؤولية الجندرة في مرحلة الطفولة تلقى على عاتق الأهل، فهم الذين بإمكانهم تعميق الهوّة بين الجنسين، كما أنّه يسوغ لهم التقليل من شأن الاختلاف بين الغلام والبنت حسب السياق الاجتماعي والثقافي والنفسي.

بيد أنّ دور الأسرة لا يتوقّف عند هذا الحدّ فمسار تجذير الاختلاف بين الجنسين متواصل. فكيف يتمّ تدبير الغلام والجارية في الدورة الثانية من حياتهما؟ وما هي الآليات التي سيوظّفها المجتمع حتّى يشبّ الذكر عن الطوق وتكتسب البنت أنوثتها؟ ذاك ما سنحاول معالجته في الباب الثاني من عملنا «من سنّ النشوء إلى سنّ البلوغ».

هوامش الباب الأول

(1) الطبري (ابن ربّن)، «فردوس الحكمة»، ص 38.

(2) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 2252. وانظر: عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص20.

والملاحظ أنّ هذا الرأي معروف في حضارات أخرى نحو الحضارة الصينية. انظر مقال:
Angela Kiche Leung , " Autour de la naissance: La mère et l' enfant en Chine", in Cahiers Internationaux de Sociologie,Vol. LXXV1, 1984, p. 54.

(3) البلدي، «كتاب تدبير الحبالى»، ص80. وانظر عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص20.

(4) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص 18.

(5) السيوطي، «نزهة المتأمّل ومرشد المتأهّل»، في أحمد جغام، «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص111.

(6) الأصفهاني، «الأغاني»، ج13، ص205. والرطل الأحمق، ابن منظور، «لسان العرب» مادة رطل. وانظر أيضا ما أورده الراغب الأصبهاني بخصوص المرأة المطلوبة للولد في «محاضرات الأدباء»، ج3، ص203.، ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص372.

(7) البلدي، «المصدر المذكور»، ص89.

(8) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص 91. والبرش: لون مختلف، نقطة حمراء وأخرى سوداء أو غبراء أو نحو ذلك. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة برش. والوقص: قصر العنق. مادة وقص.

(9) صلاح الدين المنجّد، «أمثال المرأة عند العرب»، ص 44. ويمكن الرجوع أيضا إلى: الدينوري، «عيون الأخبار»، ج4، ص9.

(10) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج 5، ص190.

(11) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص96.

(12) البغدادي المتطيّب، «رسالة في شري الرقيق»، في «نوادر المخطوطات»، تحقيق عبد السلام هارون، ص 41.، وانظر أيضا: ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص125.، الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص205.، ابن عبد ربّه «المصدر نفسه»، ج5، ص83.

(13) ابن حوقل، «صورة الأرض»، ج1، ص161.

(14) الجوارشنات: هي كلّ دواء مركّب لم يحكم سحقه ولم يطرح على النار ويستعمل غالبا لإصلاح المعدة. ابن سينا، «القانون»، م2، ص896.

(15) ابن سينا، «نفسه»، م2، ص1642.

(16) ابن سينا، «نفسه»، م2، ص1638.

(17) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة ألا. والمآلي: خرقة الحائض وهنا نفى عمرو عن نفسه الجمع بين سبّتين أن يكون لزنيّة وأن يكون محمولا في بقية حيضة.

(18) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 11.

(19) البلخي، «مصالح الأبدان والأنفس»، ص 177. وارجع إلى الكركي، «جامع الغرض في حفظ الصحة»، ص244.
(20) كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج1، ص47.
(21) عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص26.
(22) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص31. وانظر: السيوطي، «نزهة المتأمّل ومرشد المتأهّل»، في أحمد جغام، «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص115.
(23) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص264. وانظر أيضا: ص365.، السيوطي، «المصدر نفسه»، ص112.
(24) إخوان الصّفاء، «الرسائل»، ج 4، ص 322.
(25) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 26.
(26) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص113.
(27) البلدي، «كتاب تدبير الحبالى»، ص95. وانظر: كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج1، ص47.
(28) البلدي، «المصدر نفسه»، ص94. وانظر أيضا: القرطبي، «المصدر المذكور»، ص26.
(29) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1638.، السيوطي، «المصدر المذكور»، ص110.
(30) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص46.
(31) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص113.
(32) الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص51.وقارن بأفلاطون، «الجمهورية»، ص160.
(33) ابن قيّم الجوزية، «أخبار النساء»، ص17.
(34) القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص152.، الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص ص 134 ـ 135.
(35) ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص339. وطلع النخل ما يبدو من ثمرته في أوّل ظهوره.
(36) القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص304.
(37) القزويني، «المصدر نفسه»، ص 162.
(38) الدميري، «حياة الحيوان»، ج2، ص 445.
(39) الدميري، «المصدر نفسه»، ج1، 20.، الأنطاكي، «تذكرة أولي الألباب»، ج1، ص228.، ثابت بن قرّة، «الذخيرة في الطبّ»، ص119.
(40) الدميري، «المصدر المذكور»، ج 2، ص ص 149، 139.
(41) محمد عجينة، «موسوعة أساطير العرب»، ج1، ص294.
(42) البلدي، «المصدر المذكور»، ص97.
(43) ابن الفقيه، «كتاب مختصر البلدان»، ص112.
(44) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص113.
(45) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص49.
(46) Nadia Julien, Dictionnaire des symboles, p. 298.
(47) السيوطي، «المقامة الطّيبية»، في جغام، «الجنس في أعمال السيوطي»، ص 66.

(48) الدميري، «حياة الحيوان»، ص131.

(49) البلدي، «كتاب تدبير الحبالى»، ص86.

(50) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج2، ص404.

(51) انظر: N. Julien, Dictionnaire des symboles, p. 22.

(52) ابن قدامة، «المغني»، ج 8، ص 135. وانظر أيضا: القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص96.

(53) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، ج 4، ج 147. وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص455، الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص ص 119 ـ 122.

(54) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 3، ص 87.

(55) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1646.، عريب القرطبي، «خلق الجنين»، ص43.

(56) انظر مثلا:

Danielle Gourevitch, Le mal d'être femme : La femme et la médecine dans la Rome antique, p. 138.

(57) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج6، ص4.

(58) ابن منظور، «اللسان»، مادة فحل.

(59) جواد عليّ، «المفصّل»، ج4، ص311.

(60) الألوسي، «المصدر نفسه»، ج6، ص10.

(61) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص94.

(62) الألوسي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص ص 12 ـ 13. وانظر: ابن منظور، «المصدر المذكور» و«حملت به في ليلة مَشمولة أي فزعة»، مادة شمل.

(63) ابن كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج2، ص 340.

(64) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م2، ص1643.

(65) الألوسي، «المصدر نفسه»، ج6، ص3.

(66) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة نجب.

(67) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م2، ص1218.

(68) جالينوس، «الصناعة الطبيّة»، ص 70.

(69) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص450.

(70) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 215.

(71) البلدي، «كتاب تدبير الحبالى»، ص84. وانظر كذلك: السيوطي، «الرحمة في الطبّ والحكمة»، ص ص 23، 112.

(72) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شمل.

(73) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص44.

(74) مالك، «الموطأ»، ص408.

(75) يمكن الرجوع إلى:

Julien, Dictionnaire des symboles, p. 111. Roger Caillois, L'Homme et le sacré, pp. 50-51.

(76) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1642.
(77) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م2، ص1643. والمشار الحسان الصور والملبس والهيئة. ابن منظور، «اللسان»، مادة شور.
(78) انظر مثلا: ابن سينا، «المصدر نفسه»، م2، ص1642.، ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج2، ص405.
(79) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، ص114.
(80) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص613.
(81) البلدي، «تدبير الحبالى»، ص85.
(82) البلدي، «المصدر نفسه»، 86.
(83) الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»، 277.
(84) الصقلي، «المصدر نفسه»، ص276.
(85) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص692 .، الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»، ص276.

وخصى الكلب نبات له ورق منبسط على الأرض وهو شبيه بورق الزيتون الناعم. أمّا الفيلون فهو نبات ينبت بين الصخور أشدّ خضرة من ورق الزيتون. ابن البيطار، «تنقيح لمفردات الأدوية والأغذية»، ص ص 144، 275.

(86) السيوطي، «الرحمة في الطبّ والحكمة»، ص 24.
(87) السيوطي، «نزهة المتأمّل»، في جغام «الجنس في أعمال السيوطي»، ص 106.
(88) انظر:

Jaques Flamand, " Sexualité et religion", in L'Homme, N°17, 1970, p. 213.

(89) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 4، ص 120.
(90) انظر:

André Padoux, "Le monde Hindou et le sexe", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXV, 1984, p. 37.

(91) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص190.
(92) الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص422.
(93) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة جنب، مادة شمل.
(94) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص34.، ابن سينا، «القانون»، م2، ص1641.
(95) السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص24.
(96) ابن ربّن الطبري، «المصدر نفسه»، ص35.
(97) الكركي، «جامع الغرض في حفظ الصحة»، ص120.
(98) الدميري، «حياة الحيوان»، ص27.
(99) الكركي، «المصدر المذكور»، ص 107.
(100) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص 120.
(101) ارجع إلى: Jean Pierre Néraudau, Être enfant à Rome, pp. 66-67.
(102) ابن سينا، «القانون»، م2، 1634.، القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص29 وقارن

بالأنطاكي، «النزهة المبهجة»، على هامش، «تذكرة أولي الألباب»، ج1، 125.

(103) البلدي، «تدبير الحبالى»، ص 105.

(104) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكومة»، ص 38.

(105) الكركي، «جامع الغرض»، ص122. وانظر أيضا: ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص305.

(106) الأنطاكي، «النزهة المبهجة»، على هامش «تذكرة أولي الألباب»، ج1، ص 127.

(107) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص126.

(108) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص ص 34 - 35.

(109) القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص 38.

(110) انظر مثلا: Néraudau, Être enfant Rome, p. 76.

(111) ثابت بن قرّة، «كتاب الذخيرة»، ص119.

(112) السقطي، «رسالة في الحسبة»، ص ص52 - 53. وانظر أيضا: البغدادي المتطيّب، «رسالة في شري الرقيق»، ص414.

(113) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، ص214.

(114) انظر مثلا: ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص125، ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص ص 23، 113، 203.

(115) ابن ربّن الطبري، «المصدر المذكور»، ص37.

(116) ابن ربّن الطبري، «المصدر نفسه»، ص37.

(117) المسعودي، «التنبيه والإشراف»، ج1، ص34.

(118) ابن سينا، «المصدر نفسه»، م 2، ص 1641.

(119) ابن سليمان، «الأزرق»، ج 2، ص 8، وابن سينا، «المصدر نفسه»، م 2، ص 1658.

(120) الزهراوي، «كتاب التصريف»، ص 193.

(121) ابن سليمان، «المصدر نفسه»، ج 2، ص 14. وانظر أيضا: ابن سينا، «المصدر نفسه»، م2، ص 1663.، ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص55.

(122) الأنطاكي، «النزهة المبهجة»، ج 1، ص 255.

(123) انظر: Nefissa Zerdoumi, Les enfants d'hier, p. 79.

Renée claisse- Danchy , Médecine traditionnelle du Maghreb , pp. 82- 84.

Robert Jaovelo Dzao, Mythes, rites et transes à Madagascar, p. 123.

(124) انظر: G. H Bousquet, Les Grandes pratiques rituelles de l'islam, p. 115.

(125) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ص430.

(126) انظر: James Georges Frazer, Le rameau d'or, T.1, pp. 632- 638.

(127) ارجع إلى:

Alin Babadzan, "Une perspective pour deux passages: Notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie", in L'Homme Nº 3, 1983, pp. 87-89.

(128) يعود الفضل إلى الفرنسي فيليب أرياس في لفت الباحثين إلى أهمية العناية بالطفولة

وخصّها بأبحاث مستقلة وكتابة تاريخها. انظر مؤلفه:
Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime, Paris, 1960.

(129) انظر: G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 300.

(130) ابن منظور، «اللسان»، مادة ملح.

(131) انظر مثلا: ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص396.

(132) الأنطاكي، «النزهة المبهجة»، ج1، 213.

(133) الكركي، «جامع الغرض»، ص 151. وقارن بمقال
Louis Molet, "Conception, naissance et circoncision à Madagascar", in L'Homme, Nº 16, 1976, p.36.

(134) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج 2، ص 497.

(135) المجوسي، «كامل الصناعة الطبيّة»، م 2، ص 153. وقارن بالكركي، «المصدر نفسه»، ص152.

(136) يمكن الرجوع إلى:
A.M. Goichon, La vie féminine au Mzab: Etude de sociologie Musulmane, pp. 26-44.

(137) الأنطاكي، «التذكرة»،ج 2، ص 31.

(138) سنكتفي بمقاربة العقيقة من زاوية تخدم قضية الاختلاف بين الجنسين فقط.

(139) مالك، «الموطأ»، ص292.، الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج5، ص69.

(140) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص309.

(141) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص17.

(142) الصنعاني، «المصنّف»، ج4، ص332.

(143) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص319.، الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص142.

(144) ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص329.

(145) فنسينك، «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، م4، ص 288.

(146) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص ص 133 ـ 134.

(147) فنسينك، «المصدر المذكور»، م4، ص288.

(148) الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص142. وانظر أيضا: ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص328.

(149) انتبه عبد الرحيم بوهاها إلى هذه الاعتبارات الاجتماعية التي تقف وراء التمييز بين الجنسين. انظر عمله: «طقوس العبور في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج ممثلة»، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في اللغة والآداب العربية، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، 2001 ـ 2002، ص43. (بحث مرقون)

(150) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 56.، «إعلام الموقعين»، ج 2، ص 112. ويعتبر ابن القيم أنّ المواضع الخمسة التي تكون فيها الأنثى على النصف من الذكر هي: العقيقة والشهادة والميراث والدية والعتق فعتق العبد يعدل عتق أمتين وهو أفضل من عتق الأمة.

انظر: «زاد المعاد»، ج1، ص160.

(151) انظر مثلا: ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص308.

(152) انظر مثلا: ابن فركون، «الديوان»، ص129، وص337.

(153) لاحظ أنّ العقّ موجود في ثقافات أخرى. انظر:

Mollet, Conception, naissance et circoncision, p. 45.

(154) الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص146.

(155) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص645.

(156) ابن منظور، «اللسان»، مادة عقق.

(157) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج5، ص 135.

(158) الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص135.

(159) انظر:

René Girard, La violence et le sacré, pp. 118-119.

(160) ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص326.

(161) ارجع إلى: الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص144.

(162) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص40.

(163) يمكن الرجوع إلى:

Jean- Paul Roux, Le sang : Mythes, symboles et réalités , p. 209.

(164) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج3، ص18.

(165) يمكن الاطلاع على:

P. Bont, A. M. Brisebarre et A. Gokalp, (sous la direction de), Sacrifices en Islam, pp. 28-35.

(166) ابن قيّم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص33.

(167) لمعرفة أهميّة هذا الرقم انظر: الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص10.

Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, p. 184.

L. Paneth , La symbolique des nombres dans l'inconscient, pp. 158-160.

(168) ابن قيّم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص56.

(169) انظر: Joseph Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p. 48.

(170) انظر: Frazer, Le rameau d'or, T.1, p. 29.

(171) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص 86.

(172) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص322.

(173) Mollet, Conception, naissance et circoncision, p. 39.

(174) الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص146.

(175) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج 4، ص 484. نلاحظ أنّ وحيد السعفي لم يهتم بتحديد جنس المولود الذي يعقّ عنه واستعمل في معرض تحليله لطقس العقيقة «غلام» و«صبي» و«طفل»، ممّا يجعل القارئ غير متأكد هل أنّ العقيقة طقس ذكوري أم أنها من الطقوس المشتركة. انظر «القربان في الجاهلية والإسلام»، ص ص 274 ـ 276.

(176) انظر: Pierre Bourdieu, La domination masculine, p. 32.
(177) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص16.
(178) انظر مثلا: الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص137.
(179) الطبرسي، «المصدر نفسه»، ج15، ص138.
(180) العيني، «عمدة القارئ»، ج3، ص 132.
(181) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 16، (كتاب العقيقة)، ص127.
(182) النووي، «المصدر نفسه»، ج16، ص ص 125 ـ 126.
(183) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج16، ص ص 12 ـ 13.
(184) ابن منظور، «اللسان»، مادة حنك.
(185) انظر: N. Julien, Dictionnaire des symboles, p. 10.
(186) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة عسل.
(187) ابن خلّكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص231.
(188) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 4، ص 21 ـ 22.
(189) التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج2، ص162.، ابن منظور، «اللسان»، مادة برك.
(190) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص88.
(191) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نقر.، الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص325.
(192) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص ص 334 ـ 335.
(193) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 5، ص 402.
(194) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص307.
(195) انظر:
Ahmad Abd Ar-raziq, La femme au temps des Mamlouks en Egypte, p. 202.
(196) ارجع إلى:
F. Héritier, "L'identité Samo", in L'Identité, Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, p. 69.
(197) انظر أسماء بنات الخلفاء والأمراء التي عدّد بعضها بروفنسال:
E. Lévi- Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, T. 3, p. 405.
(198) انظر: Néraudau, Être enfant Rome, p. 278.
(199) ابن الأنباري، «المذكّر والمؤنّث»، ج1، ص114.
(200) من بين الذين اهتموا بدلالات الأسماء نذكر: عليّ عبد الحليم حمزة، «الجنس وأبعاده: جدل القداسة والإغواء والعنف»، ص ص 46 ـ 58.
(201) انظر تحليل محمد عجينة لدلالات الحيّة: «موسوعة أساطير العرب»، ج1، ص ص 311 ـ 322.
(202) جواد عليّ، «المفصّل»، ج1، ص519.
(203) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج 3، ص 11.
(204) النووي، «المصدر المذكور»، ج14، (كتاب اللباس والزينة)، ص205.
(205) انظر:

Francois Haumesser, Une parole venant du corps: La symbolique de l'image, de l'expression corporelle du dessin du petit enfant, p. 30.

(206) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص32

(207) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص322.

(208) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج5، ص137. وقارن بالطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص ص 148 - 149.

(209) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص356.

(210) ابن عساكر، «تاريخ دمشق»، (تراجم النساء)، ص134.

(211) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 165.

(212) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص149.

(213) جواد علي، «المفصّل»، ج4، ص653.

(214) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص70.

(215) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص145.

(216) انظر ما عرضه ابن قيم الجوزية من آراء متباينة حول حكم الختان في «المصدر السابق»، ص ص 128 - 145.

(217) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص129.

(218) انظر مثلا: عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص ص 81 - 82.

(219) انظر مثلا: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج15، ص68.

(220) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص ص 257 - 258.

(221) ارجع إلى: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج17، ص219.

(222) ابن بسّام، «الذخيرة»، ج7، ص ص 126- 128. أقام المأمون يحيى بن ذي النون هذا الإعذار لحفيده.

(223) انظر مثلا: ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ج6، ص127.، ابن تغري بردي، «المصدر نفسه»، ج15، ص ص 41 - 42.، النويري، «نهاية الأرب»، ج4، ص250.

(224) الغزالي، «الإحياء»، م2، ص151.

(225) الونشريسي، «المعيار»، ج6، ص416. وانظر أيضا الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص257.

(226) انظر: يورام بيلو، «الختان والحلاقة الأولى والتوراة»، في مي غصوب وإيماسنكليرويب، «الرجولة المتخيلة» ص68.، سامي الذيب، «ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين»، ص ص 59 - 175.

Harvey E. Goldberg , " Cambridge au pays de Canaan : Descendance, alliance, circoncision et transmission du savoir dans la bible ", in Le corps des textes de la tradition juive, édité par Florence Heymann et Danielle Storper Perez, pp. 73- 81.

(227) انظر: E. I. 2, TV, article : Khitan,(A. J. Wensinck,).

(228) انظر: الجاحظ، «الحيوان»، م2، ص549.

(229) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص ص 148 ـ 149. يمكن الرجوع إلى الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص152.
(230) ابن قيّم الجوزية، «المصدر نفسه»، ص 147.
(231) أبو داود، «السنن»، (كتاب الأدب، ما جاء في الختان)، حديث 5272.
(232) ابن قيّم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص 147.
(233) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص129.
(234) الطبرسي، «مستدرك المسائل»، ج15، ص 152.
(235) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص221.
(236) الصنعاني، «المصنّف»، ج11، ص 5 .
(237) ابن جزي، «المصدر نفسه»، ص 129.
(238) اعتبرت زهيّة جويرو أنّ الآباء «لم يكونوا يميّزون في ما يقيمونه من احتفالات بأبنائهم بين الإناث والذكور» وعلّلت سبب ذلك بأنّ «للمجتمع الأندلسي وضعا مخصوصا حال دون استفحال هذه الظاهرة، من أسبابه انفتاح هذا المجتمع على طوائف مختلفة حملت معها عاداتها وتقاليدها، وبلوغه مستوى مرموقا من التحضّر انعكس على علاقات الآباء بأبنائهم». ص458. بيد أنّ جويرو دعّمت رأيها بالرجوع إلى شواهد تخصّ الذكور لا الإناث. ففي ص455 ذكرت أنّ أهل الأندلس يحتفلون «بالصبي عندما يثغر...كما يحتفلون به في مناسبات أخرى...الحذاق...حذق الصبي قراءة القرآن...ومنها أيضا الختان». وهو أمر يثبت أنّ الذكر هو المخصوص بهذه الاحتفالات بالإضافة إلى أنّ الحجّة التي قدّمتها والمتمثّلة في احتكاك أهل الأندلس بطوائف مختلفة وبلوغهم درجة من التحضّر حجّة ضعيفة نظراً إلى أنّ إقرار الاختلاف بين الجنسين لا يخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها إنّما هو ظاهرة مشتركة بين ثقافات عدة. فاليهود والمسيحيون كانوا بدورهم يحتفلون بالذكر احتفالات كبرى لا تضاهي احتفالهم بالبنت. انظر عملها «الإفتاء في نطاق المذهب الفقهي: فتاوى ابن رشد الجدّ نموذجا»، دكتوراه موحّدة تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب منوبة، جامعة منوبة، تونس، 2003. (عمل مرقون)
(239) ابن منظور، «اللسان»، مادة خفض.
(240) ابن تيمية، «مجموع فتاوى»، م 21، ص114. وانظر أيضا: الجاحظ، «الحيوان»، م2، ص549.، ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 147.
(241) ابن قيّم الجوزية، «المصدر نفسه»، ص 148.
(242) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص311.
(243) ابن قيّم الجوزية، «المصدر السابق»، ص148.
(244) انظر:
A Giladi, "Normative Islam Versus Local Tradition : Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt." Arabica, Vol. XLIV, (1997): p. 256.
(245) يضيق المقام عن استيفاء البحث في دلالات كلّ من الختان والخفاض وسنقتصر على الإشارة إلى الدلالات المندرجة في سياق بحثنا عن تجليات الاختلاف بين الجنسين.

وسنعود إلى إبراز علاقة الخفاض بجنسانية المرأة في الباب الثالث.

(246) انظر:

Nicole Sindzingre, "Un excès par défaut : Excision et représentation de la féminité ", in l'Homme, N° 9, 1979, pp. 178- 180.

(247) انظر مقال:

Jonathan P. Berkey, "Circumcision Circumscribed : Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East." International Journal of Middle East Studies, N° 28, 1996, pp. 32-34.

(248) لمزيد الاطلاع انظر:

A. El Fakir, "La circoncision musulmane entre mythe et fantasme", in Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle, N° 7, 1992, pp. 93-99.

B. Bettlhéim , Les blessures symboliques, p. 115.

(249) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص366.

(250) البيضاوي، «المصدر نفسه»، م1، ص548. وانظر أيضا: الطبري، «جامع البيان»، م7، ص600، ابن كثير «تفسير القرآن العظيم»، م3، ص573.

(251) الطبرسي، «مجمع البيان»، م2، ج3، ص66. وانظر: البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص157.

(252) ابن كثير، «تفسير القرآن»، م3، ص573.

(253) نلفت النظر إلى أنّ تعاملنا مع موضوع الوأد وقتل الأطفال يبقى تعاملا محدودا، إذ إنّنا لم نعالج هذه المسائل إلاّ من زاوية تخدم غرضنا. فالدوافع الاجتماعية هي التي تعنينا بالدرجة الأولى، وإن كانت غير معزولة عن غيرها، وذلك لأنّها تبين عن التمثلات الخاصة بكلّ جنس والتي توجّه سلوك الأولياء. فهذه التصوّرات تومئ إلى مشاعر الكره والخوف والضعف المتغلغلة في النفس والمتحكّمة في العواطف.

(254) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 10، ص 117. وانظر أيضا: الغزالي، «الإحياء»، م2، ص 151.

(255) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج 3، ص 43.

(256) انظر تحليل جواد عليّ لهذه الظاهرة: «المفصّل»، ج5، ص ص 88 ـ 98.

(257) وحيد السعفي، «القربان في الجاهلية والإسلام»، ص26.

(258) "Preference, it seems, was often given to females, be they human or animal; it was hoped that the power of procreation inherent in the female would be imparted to the soil, thus enhancing its productivity. The usual procedure may have been to slaughter them in a sacrificial ritual so that their blood would saturate and fertilize the earth. " A. Giladi, Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society, p. 104.

(259) انظر: Frazer, Le rameau d'or, T.2 , p. 119, 123.

(260) R. Hamid Kursha., "Women as minorities." Journal of Muslim Minority

Affairs, Vol. 11, Nº 1, 1990, p. 241.

(261) انظر على سبيل المثال ما أورده ابن الجوزي في، «المنتظم»، ج14، ص118، ج15، ص227، ج16، ص16، ج17 ص66.، ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص286.

(262) انظر: Paula. Tabet, La construction sociale de l'inégalité des sexes, p. 114.

(263) ارجع إلى:

S. Pomeroy, " Infanticide in Hellenistic Greece." in Images of Women in Antiquity, edited by A. Cameron and A. Kuhrt Croom Helm. pp. 207-219.

"Infanticide is thus a form of family planning, but unlike any other device available before the invention of amniocentesis, it permits parents to select the offspring they will raise on the basis of their sex." p. 207.

(264) يمكن الرجوع إلى:

Frazer, Le rameau d'or , T.2, pp. 118-127.

(265) يمكن الرجوع إلى:

S. Pomeroy, "Infanticide in Hellenistic Greece." in Images of Women in Antiquity, edited by A. Cameron and A. Kuhrt Croom Helm.

F. Ruffière, La pédérastie dans la Grèce antique, p.66.

Néraudau, Être enfant à Rome, p. 190.

PH. Ariès, L'enfant et la vie familiale, p. 15.

(266) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ص 151. وانظر ما ذكره ابن كثير في، «البداية والنهاية» من أنّ امرأة جاءت ابن عبّاس تخبره أنها نذرت ذبح ولدها عند الكعبة فأمرها أن تذبح مائة من الإبل. ج2، ص249.

(267) القزويني، «آثار البلاد وأخبار العباد»، ص 28.

(268) ابن منظور، «اللسان»، مادة رفأ.

(269) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص258.

(270) القزويني، «المصدر المذكور»، ص ص 376 ـ 377.

(271) البيدق، «أخبار المهدي»، نقلا عن بوتشيش «الأندلس و المغرب»، ص 34. و تشير الدراسات الاتنوغرافية والانتربولوجية إلى أنّ عدد الزغاريد محدد بحسب جنس المولود. وفي مجتمعات أخرى تكون الزغاريد مرفوقة بأدعية تكشف النقاب عن الدور الموكول إلى كل جنس. وعند البدو تصاحب الزغاريد عبارات تهنئة نحو: «مبروك الترّاس» للذكر ومبروك «الحطابة» للأنثى. ولدى البربر تطلق الزغاريد عند ولادة الذكر فقط. انظر في هذا الصدد:

J.M. Claus , "Grossesse, naissance et enfance", in Les Cahiers de L'IREMAM, Nº 9-10, 1997.

(272) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج2، ص 112. وانظر: ابن الحاج، «المدخل»، ج 3، ص79.

(273) ابن هشام، «السيرة النبوية»، م1، ص160.
(274) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 2، ص 36. وانظر، ج 16، ص 191.
(275) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص347.
(276) انظر: A. Mazahérie, La vie Quotidienne des musulmans au moyen age, p. 42.
(277) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 14، ص 293.
(278) "Donner c'est montrer, se montrer, démontrer sa gloire ou sa splendeur; ce trait démonstratif est essentiel. Donner c'est donner à voir." Alain Testart, Anthropologie religieuse et sociologie comparative, p. 95.
(279) انظر مثلا ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ج 11، ص 175، ج 17، ص 123، ج 18، ص3، ص27.
(280) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ج 16، ص 96.
(281) انظر:
A. Abd-Araziq, La femme au temps des mamlouks en Egypte, pp. 199-200.
ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج10، ص97.
(282) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 9، ص 59.
(283) القلقشندي، «المصدر نفسه»، ج9، ص 63.
(284) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ص 61.
(285) انظر مثلا: ابن فركون، «الديوان»، ص 132 وص174.
(286) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص24.
(287) ابن منظور «المصدر المذكور»، مادة نفج.
(288) نقلا عن الموسوي، «دليل الهداة»، ج 1، ص195.
(289) الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص127.
(290) انظر: النووي، «شرح صحيح مسلم»، م8، ج16، ص ص 179 ـ 180.، الطبرسي، «المصدر نفسه»، ج15، ص ص 115 ـ 118.
(291) الغزالي، «آداب النكاح»، ص 62.
(292) انظر: L A. Schimmel, Islamic Names, p. 42.
لاحظ استمرار نفس الظاهرة في مصر، إذ شاعت أسماء نحو «نكتفي»، «نحمده»، استكفينا»، وغيرها. فهمي عليّ، «الذكر والأنثى في مصر: الفروق والأدوار»، في «التباين الجنسي والنفسي»، سلسلة علم النفس، عدد 3، تونس، 1986.
(293) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 54.
(294) الحصري، «اقتراح القريح»، ص 272.
(295) الحصري، «المصدر نفسه»، ص 31.
(296) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص 246.
(297) الغزالي، «المصدر المذكور»، ص60 .
(298) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 169. وقارن بابن مفلح الذي أورد أبياتا في حبّ البنت، «الآداب الشرعية»، ج1، ص509.

(299) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 18.
(300) الماوردي، «أدب الدنيا والدين»، ص 135. والحندس الظلمة، ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة حندس.
(301) الإصفهاني، «الأغاني»، ج1، ص319.
(302) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص46.
(303) الموسوي، «دليل الهداة»، ج 1، ص 68 . وقارن بالأبشيهي، «المستطرف»، ج1، ص402.
(304) أبو العلاء العفيفي، «المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها»، ج1، ص 72.
لاحظ أنّ الدراسات الميدانية في عدّة مجتمعات أثبتت استمرار كره البنت، بل تشير الأهازيج الشعبية إلى الإهانة التي تلحق القابلة في حالة ولادة الأنثى. من ذلك ما جاء في أهزوجة مصرية أوردها عاطف عدلي العبد، «المرأة الريفية»، سلسلة إقرأ، القاهرة، 1983، ص17.
تستاهلي يا جابلة (قابلة) ثلاثين جريدة دابلة
يا مبشّرة بالبنية والعوازل واجفة (واقفة)
(305) من أغاني الهدهدة التي جمعها حسين بالحاج يوسف في مقاله: التغنّي بالطفل في التراث الشعبي» في «الطفل والتراث»، ص ص133 ـ 140 ما يشير إلى مشاجرات بين النساء ومحاولة كلّ أمّ التفاخر بمولودها. تقول أمّ الصبي:
سعدي نا سعدي نا طبّال وزكّار هنا
واني نزغرط بالحفني وفرح وليدي نستنى
وتجيبها أمّ البنت قائلة:
جود جود جود وبنتي خير من ألف ولد والولد أش نعمل بيه تاخذو مرتو وتهرب بيه
وتجيب أخرى:
البنت يا مهمومه والبنت ماهي خساره
تغسل غسيل الصابون وتعصبن الدوارة
تقضي شواير بوها تكون أمها حضاره
(306) الإصفهاني، «الأغاني»، ج20، ص 390.
(307) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج10، ص 276.
(308) "Quand l'amour paternel prend les formes passionnées de l'amour maternel, il est ruine de l'être ; il assimile l'homme à la femme, il le condamne à l'impotencia, l'incapacité à se maîtriser.", Néraudau, Etre enfant à Rome, p. 361.
(309) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج2، ص ص 324 ـ 325.
(310) ابن سيده، «المخصّص»، م1، السفر الرابع، ص52.
(311) انظر:
J G. Frazer, Le rameau d'or, T.1, p. 107; Julien, Le dictionnaire des Symboles, p. 54.
(312) الصنعاني، «المصنف»، ج11، ص 208.

(313) ابن منظور، «اللسان»، مادة أبي.
(314) انظر:
David le Breton, Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions p. 72.
(315) ابن سعد، «الطبقات»، م4، ص161.
(316) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 179.
(317) الغزالي، «الإحياء»، م2، ص 153 ـ 154. وانظر أيضا: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص149.
(318) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م8، ص39.
(319) النزوي، «المصنّف»، م1، ص306.
(320) السرخسي، «المبسوط»، ج10، ص155. والملاحظ أنّ أرياس استغرب وجود مثل هذه الممارسات في الغرب الإسلامي واعتبرها خاصة بالمجتمعات الإسلامية.
Ariés, L'enfant et la vie familiale, pp. 145-146.
(321) انظر: Margaret Mead, L'un et l'autre sexe , p. 72.
(322) ارجع إلى:
Luce Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un, pp. 41-42.
(323) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص332.
(324) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص527. وقارن بالسرخسي، «المصدر المذكور»، ج10، ص162.
(325) ارجع إلى:
L. Stanley and S. Wise, "What's Wrong with Socialization," in Gender, a Sociological Reader, edited by S. Jackson and S. Scott. p. 274.
(326) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج16، ص 217.
(327) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 3، ص22. وانظر أيضا: الدينوري، «عيون الأخبار»، ج3، ص62.
(328) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 9، ص 88.
(329) ابن رشيق، «العمدة»، م 2، ص 818.
(330) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص ص 436 ـ 437. وانظر أيضا: الشريف الرضي، «الديوان»، م 1، ص ص 154 ـ 158، وابن الرومي، «الديوان»، ج6، ص ص 2514 ـ 2516.
(331) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص530.
(332) الراغب الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج4، ص530.
(333) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 3، ص 62.
(334) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ج 9، ص 88.
(335) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ج 9، ص 85.
(336) انظر مثلا: الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص509.
(337) نشير إلى أنّنا لم نعثر على ديوان عبد الرحمن السخاوي «ارتياح الأكباد» وديوان محمّد

ابن يوسف الصالحي، «الفصل المبين عند فقدان البنات والبنين». وذكر أفنير جلعادي أنّها تعبّر عن حرقة الآباء إزاء موت البنت. وهي بعيدة عن التكلّف وتنم عن صدق المشاعر ممّا يدعم ما ذهبنا إليه من أنّ التعامل مع هذه النصوص يجب أن يكون بحذر.

Avner Giladi, "Gender Differences in Child Rearing and Education." Al Qantara, Vol. XV 1, (1995): p. 305.

(338) البغدادي المتطيّب، «رسالة في شري الرقيق»، في «نوادر المخطوطات»، 418.

(339) ابن الجزّار، «سياسة الصبيان»، ص ص 70 ـ 71. وانظر أيضا: ابن سينا، «القانون»، م1، ص201.

(340) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص9.

(341) الكركي، «حفظ الصّحة»، ص156.، البلدي، «تدبير الحبالى»، ص187. وقارن بابن الجزّار، «المصدر نفسه»، ص72.

(342) الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص162.

(343) Christiane Olivier, Les enfants de Jocaste , p. 77. ; Camille Lacoste- Dujardin, "La discrimination garçon- fille constitutive de l'identité de genre au Maghreb ", in Sexe et genre de la hiérarchie entre les sexes, édité par Hurtig, Kail et Rouch, pp. 196- 200.

(344) S. Pomeroy, " Infanticide in Hellenistic Greece," in Images of Women in Antiquity, edited by A. Cameron and A. Kuhrt Croom Helm. p. 214.

(345) الألوسي «بلوغ الأرب»، ج2، ص323.

(346) الدميري، «حياة الحيوان»، ص ص2، 6، 209.

(347) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص185.

(348) ابن الجزّار، «سياسة الصبيان»، ج1، ص 131.

(349) Frazer, Le rameau d'or, T.3, pp. 282-285.

(350) ابن إسحاق، «السيرة النبوية»، ص27.

(351) ابن سعد، «الطبقات»، م4، ص47. وانظر أيضا الأخبار التي تثبت استمرار الاسترضاع في بادية الأندلس في العصر الوسيط:

Dufourcq, La vie quotidienne dans l'Europe Médiévale , p. 58.

(352) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج3، ص161.

(353) ابن الساعي، «نساء الخلفاء»، ص ص 74 ـ 75. والولد المتحدث عنه هو المأمون.

(354) يمكن الرجوع إلى:

A. Kardiner, L'individu dans sa société, p. 79.

(355) Bernard Lamarsaude, "Le bébé et le sein de sa mère", in Le Sein : Images et représentation. pp. 158-167.

Jean Paul.Roux, "Le lait et le sein dans les traditions Turques", in L' Homme, Nº 7, 1967.

(356) ابن منظور، «اللسان»، مادة ملح.

(357) انظر في هذا الصدد عمل المحللة النفسية:
C. Olivier, Les enfants de Jocaste, p. 62.

(358) مالك، «الموطأ»، ص 274.، ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص ص 12 ـ 19.

(359) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 14، (كتاب اللباس)، ص 32.

(360) الصنعاني، «المصنف»، ج11، ص70.

(361) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج2، ص 83. وانظر: القيرواني، «كتاب الجامع»، ص260.

(362) القيرواني، «المصدر نفسه»، ص259.، وقارن بما أورده الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص374.

(363) سحنون، «المدوّنة»، ج1، ص343.

(364) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج1، ص34.

(365) فنسيك، «المعجم المفهرس»، م4، ص 289. و ارجع إلى: أبي داود، «السنن»، (كتاب اللباس)، ص 615.

(366) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص300.

(367) ابن الحاج، «نفس المصدر والصفحة».

(368) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 189. وانظر: الغزالي، «الإحياء»، م 1، ج ص 171 .

(369) انظر: Zerdoumi, Les enfants d'hier, p. 60.

(370) آدم ميتز، «الحضارة الإسلامية»، م2، ص360.

(371) الصنعاني، «المصدر المذكور»، ج11، ص ص 77 ـ 78.

(372) المرتضى، «عيون الأزهار»، ص417.

(373) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 4، ص 312. والإبريسم: هو الحرير قبل أن يخرقه الدود ويسمّى بعد الخرق قزّا وبعد الحل حريرا. الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص29.

(374) محمّد عجينة، «موسوعة أساطير العرب»، ج2، ص200.

(375) Ph. Ariès, L'enfant et la vie familiale, p. 75.

(376) اعتبر بروفنسال أنّ لباس الأطفال في الأندلس كان متماثلا.
Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, T.3, p. 424.

(377) انظر:
Eicher and Higgins, " Definition and classification of Dress," in Dress and Gender, edited by Barnes and Eicher, p. 19.

(378) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص30.

(379) ابن سيده، «المخصّص، م 1، السفر الرابع، ص44.

(380) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص259.

(381) النسائي، «السنن»، ج 1، (كتاب الطهارة)، ص 157.

(382) الترمذي، «الجامع الكبير»، م 1، ص 599. وانظر: أبو داود، «السنن»، ص 67.

(383) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م2، ج 3، (باب حكم بول الطفل الرضيع)، ص195. وانظر: الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 1، ص 47.

(384) العيني، «عمدة القارئ»، ج3، ص130.
(385) ابن سينا، «القانون في الطبّ»، م1، ص190.
(386) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص1 17.
(387) ابن ماجة، «السنن»، م1، (كتاب العقيقة) ص 289.
(388) العاملي، «وسائل الشيعة»، ج3، ص 398.
(389) الونشريسي، «عدة البروق»، ص 84.
(390) ولعلّ الجاحظ خير من عبّر عن ثنائية القرب والبعد عندما أورد ملاحظات بخصوص معرفة ما يستدل به على المرأة والرجل. قال: «إذا رأيت البول قد سار على الخراء...فهو بول امرأة، وخراء امرأة. وإذا رأيت البول بعيدا من الخراء، فهو بول رجل، وخراء رجل». أفلا يعني هذا أنّ قرب المرأة من النجاسة قرب أصلي؟ فما يخرج منها من سوائل تعاين من خلال حاسة البصر فترسخ في الذاكرة وتفعل فعلها في متصورات القوم فيصبح بول الوليدة منتنا وقذرا ونجسا قياسا ببول الصبي الطاهر. الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص367.
(391) انظر البيهقي، «السنن الكبرى»، ج1، ص13.، العيني، «عمدة القارئ»، ج3، ص139.
(392) جواد علي، «المفصّل»، ج 5، ص 161.
(393) ابن منظور، «اللسان»، مادة نبث.
(394) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص75.
(395) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص97.
(396) ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص59.
(397) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م 12، مادة لعب، ألعبها : جعلها تلعب أو جاءها بما تلعب.
(398) الصنعاني، «المصنف»، ج 10، ص 466. وانظر: ابن سعد، «المصدر المذكور»، م8، ص61.، مالك، «الموطأ»، ص 417.، ابن حزم، «المحلّى»، ج، ص10.76
(399) انظر: Roger Piret, Psychologie différentielle des sexes, p. 53.
(400) النويري، «نهاية الأرب»، ج6، ص ص 306 ـ 307.
(401) يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى:
Pasternack, R. Ember and M. Ember, Sex, Gender and Kinship, p. 65.
(402) انظر: J. Cazeneuve, La personne et sa société, p. 95.
(403) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص182.
(404) ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج3، ص 182.، ج 14، ص ص 167، 186. وانظر: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج16، ص300.، ابن الخطيب، «الإحاطة بأخبار غرناطة»، م1، ص 447.
(405) ابن رسته، «الأعلاق النفيسة»، ص205.
(406) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج3، ص376. وانظر أيضا: ابن تيميه، «الفتاوى»، م34، ص122.
(407) ابن حزم، «المحلّى»، ج1، ص 329.

(408) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج3، ص438.
(409) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج6، ص 331. وقارن بابن قيم الجوزية، «المصدر نفسه»، ج3، ص376.
(410) الشوكاني، «السيل الجرّار»، ج 2، ص 439.
(411) الشافعي، «الأمّ»، ج5، ص 83.
(412) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص ص207 ـ 208.
(413) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج4، ص ص 42 ـ 43.
(414) القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص31 .، ابن سينا، «القانون»، م2، ص534.
(415) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج 1، ص 577.
(416) البيضاوي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 575.
(417) الجاحظ، «الحيوان»، ج 2، ص 418.
(418) القرطبي، «المصدر المذكور»، ص34.
(419) الامام ابن القيم، «تفسير القرآن»، ص481.
(420) إخوان الصفا، «الرسائل»، ج1، ص 234.
(421) إخوان الصفا، «المصدر نفسه»، ج4، ص194.
(422) انظر: G. Balandier , Le détour, p. 63.
(423) انظر: Mead, L'un et l'autre sexe, p. 99.
(424) ارجع إلى: G. Balandier, Le détour, p. 63.
(425) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج 1، ص244. وانظر رأيا مماثلا في: Néraudau , Être enfant à Rome, p. 94.
(426) الونشريسي، «عدّة البروق»، ص502.
(427) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص32.
(428) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص277.
(429) من النساء من تعتقد أنّ السلاحف شياطين فتقدّم لها الدجاجة اتقاء لشرها. انظر: الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص59.، ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص275.، إخوان الصفاء، «الرسائل»، ج3، ص250.
(430) ابن النفيس، «رسالة في الأعضاء»، ص166.
(431) يقول ابن كثير في تفسير «قالَتْ يا وَيلتي ألدُ وأنا عَجوز» (هود 11/ 72) «كما جرت به عادة النساء في أقوالهن وأفعالهن عند التعجّب». «تفسير القرآن»، ج1، ص450.
(432) ابن منظور، «اللسان»، مادة حبل.
(433) انظر: Badinter, L'un et l'autre, p. 177.
(434) انظر مثلا: Marrou, Histoire de l'éducation, T.1, p. 61.
(435) ابن منظور، «المصدرالمذكور»، مادة فطم.

الباب الثاني

من سنّ النشوء إلى سنّ البلوغ

الفصل الأوّل

في تدبير الجسد

إنّ الوالدين قيّمان على الصبيّ مكلّفان بالسهر على إشباع مختلف حاجاته المادية والنفسيّة والروحيّة وغيرها، كما أنّهما مسؤولان عن تربيته اجتماعيا وأخلاقيا ودينيّا تربية يقرّها المجتمع والدين. ويساهم كلّ من المؤدّب والمعلّم والعشيرة في تزويد الناشيء بمعارف متنوعة ومساعدته حتى تصقل شخصيته ويتجذّر إحساسه بهويته الجنسيّة.

وتكمن وظيفة التدبير والتهذيب في تشكيل سلوك الفرد ومدّه بمنظومة قيميّة، وتحديد نمط سلوكه اليوميّ حتى تجعله متهيئا للتفاعل مع مجتمعه والاندماج فيه. وتعمل التنشئة الاجتماعية على جعل الأفراد حكّاما على أنفسهم ومن ثمّة تتعزّز الرقابة الخارجية عليهم برقابة داخلية. وما دخلنة المرء القيم وانضباطه إلاّ دليل على السلطة التي تتمتّع بها التنشئة الاجتماعية ومن ورائها المجتمع. ولكن إلى أي حدّ يساهم التهذيب في تعميق الفروق بين الذكر والأنثى؟

1 ـ تدبير الجسد الأنثوي

يلحظ الناظر في كتب التراث مدى تهميش القدامى للمرحلة الأولى من نشوء البنت، والتي تنطلق من السابعة إلى قبيل البلوغ، قياسا على اهتمامهم

بمرحلة ترهّقها. فقد كانت المصادر ضنينة علينا فلم تسعفنا بمعلومات شافية حول ملامح التربية التي تتلقّاها البنت سواء كانت حضرية أو بدوية، مسلمة أو غير مسلمة، من الخاصّة أو من العامّة، غاية ما نعرفه أنّها تبقى «تحت ذيل أمّها» تتعلّم بالمعاينة والمشاهدة جملة من المعارف، وتكتشف شيئا فشيئا الدور المنوط بعهدة المرأة، فتعي المنزلة التي تحظى بها في ظلّ المجتمع. وليست اللامبالاة بهذه المرحلة من حياة البنت ظاهرة خاصّة بالثقافة العربية وحدها، إذ أنّ الدراسات النقدية المعاصرة تشير إلى تقصير الباحثين الأتنوغرافيين والأنتربولوجيين في هذا المجال لأسباب متعدّدة أهمّها الهوية الجنسية للباحث[1]، فغالبا ما يكون هذا العامل عائقا أمام التنقيب في الظواهر المتصلة بالحياة اليومية للفتاة.

أمّا التهميش في كتب التراث العربيّ فإنّه يعزى إلى أنّ البنت، في مستهل النشوء، صغيرة «لايشتهى مثلها»، ومن ثمّة لم تكن محلّ اهتمام المجتمع. فلم يتقصّ أخبارها، ولم يحاصرها برقابة شديدة، وبقي اختلاطها بأترابها من الذكور أمرا مقبولا، بل ذهب عدد من الفقهاء إلى جواز النظر إلى جسد الصغيرة، و«مسّها لأنّه ليس لبدنها حكم العورة ولا في النظر والمسّ معنى خوف الفتنة... ولأنّ العادة الظاهرة ترك التكلّف لستر عورتها قبل أن تبلغ حدّ الشهوة».[2] وما إن تظهر علامات الأنوثة بجلاء على جسد الكاعب حتّى تصبح محطّ رعاية الجميع، فإذا بالعلماء يضطلعون بوظيفة الإخبار فيشيرون بين الحين والآخر إلى العناية التي كان الأهل يحيطون بها البنت، ويسجّلون النصائح التي كان هؤلاء يزوّدون بها بناتهم قبيل زواجهنّ.

ونظراً إلى هذه العوائق نقرّ بأنّه ليس بإمكاننا تقديم صورة متكاملة ودقيقة عن نوعيّة التدبير الذي تخضع له الفتاة في مراحل النشوء كافة وصولا إلى البلوغ، لذلك سنركّز عملنا على مرحلة بروز العلامات الدالّة على الأنوثة، وهو ما يبرّر تواتر كلمات لدينا من قبيل الكاعب أو العاتق أو الناهد. كما أنّنا سنهتمّ بالنظر في العلاقة التي تجمع البنت بمجتمع النساء باعتبار أنّ هؤلاء يمثّلن الجماعة المرجعية بالنسبة لها.

لمّا كان المجتمع يؤثر عند اهتمامه بـ«صناعة الفرد» أن يقدّم تدبير بدنه، وتهذيب حواسه على العناية بتعليمه العلوم والصنائع، فقد ارتأينا التطرّق إلى نظرة القدامى إلى الجسم وأشكال عنايتهم به لنتبيّن قيم المجتمع التي تشكّلت حول جسد كلّ من الكاعب واليافع، وتصوّره للفرد المرغوب فيه، ونكتشف أيضا نوعيّة المعارف التي يتلقّاها الفرد في مرحلة الترهّق انطلاقا مما يشاهده ويختبره.

إنّ وصول الجارية مرحلة الاستغناء بتعلّمها الأكل واللبس والاستنجاء وغيرها من الأفعال لا يجعلها مستقلّة عن أمّها لحاجتها المستمرة إلى التدبير والتهذيب حتّى تشبّ وتترعرع وتنمو مداركها وتنحت معالم شخصيتها. ولمّا كانت البنت شديدة الملازمة لأمّها، فإنّها اتخذتها قدوة عليا فحاكتها في أفعالها اليوميّة كطريقة اللبس والكلام والمشي وتسريح الشعر والتعطّر وغيرها من التصرفات والحركات المتعلّقة بطريقة عرض الذات وسياسة البيت. محاولة من وراء تلك المحاكاة إعادة إنتاج هذه الأفعال، علّها تنال إعجاب الآخرين.

ثمّ إنّ احتكاك الفتاة بالنساء من قريبات وجارات وخادمات وغيرهنّ يمكّنها من معاينة أنشطتهنّ المختلفة نحو التنظيف والطبخ والكنس والتمشيط والتنميص والوشم وغيرها. وتوفّر ملازمة البنت للنساء فرصة فهم ممارساتهنّ وطقوسهنّ وخصوصية عالمهنّ فتكتسب نتيجة ذلك معارف متعددة متصلّة بالحياة اليومية لعلّ أهمّها ما يتعلّق بحفظ صحّتها وتعهّد جسدها.

ولمّا كانت المرأة من منظور القدامى محلّ شهوة الرجل تَعيّن النظر في زينتها، منذ ظهور دلائل التحولات الجسدية عليها، وذلك لأنّ الزينة متمّمة للجمال. وقد نقل الشعراء صور عناية المرأة بجسدها، وأطنبوا في الحديث عن مدى اهتمامها بإبراز محاسنها خاصّة في الأوساط الحضرية المترفة التي تستكثر من الأقوات والملابس وتتأنّق فيها. ولم يتوان الأطبّاء والفقهاء بدورهم عن التطرّق إلى مبحث زينة المرأة. فأفردوا أبوابا في مؤلفاتهم للحديث عن منزلة الزينة في حياة الفرد بصفة عامّة، والأنثى بصفة خاصّة. ولئن كانت هذه النصائح والوصفات موجّهة إلى الخاصّة، فإنّنا نتبين أنّ عددا منها كان معروفا لدى نساء

العامّة، ممّا ينهض دليلا على أنّ تعهّد الجسد ظلّ مشغلا عامّا لدى النسوان بقطع النظر عن انتماءاتهنّ المختلفة.

1/1 ـ العناية بالشعر

يتبيّن المطّلع على أبواب الزينة اهتماما بجمال كلّ أعضاء الجسد الأنثويّ وحرصا على تناسقها بدءا بالرأس وصولا إلى أخمص القدمين. وقد مثّل شعر الرأس حلية المرأة ورمز أنوثتها، وعاملا من عوامل اعتزازها بجمالها. وثبّت بعضهم هذا الاعتقاد برواية حديث زعموا فيه أنّ الرسول قال: «إذا تزوّج أحدكم المرأة، فليسأل عن شعرها، فإنّ الشعر أحد الجمالين»[3]، كما أنّ الشعراء[4] اضطلعوا بدور هامّ في ترسيخ الصفات المحبّذة في المرأة في الوعي الجمعي حتى بات العدول عنها أمرا مستهجنا.

ولمّا كان الشعر الأسود المغدودن «برنس جمال المرأة» أو تاجها فقد تعيّن على الأمّ أن تعلّم ابنتها كيفيّة تنظيفه باستعمال عدد من الغسولات التي تحفظه من التقصّف وتكسبه القوّة والحيوية والخصوبة وتليّنه وتملّسه، وعلى الأمّ أيضا أن تبوح لابنتها بسرّ إعداد الوصفات التي تسرع نبات الشعر وتطوّله وتسوّده. وعن طريق المشاهدة المستمرّة لأعمال النساء يتسنّى للكاعب أن تحفظ المواد المسوّدة للشعر مثل الريحان[5] والمواد المحمّرة له والمواد المانعة من الشيب.[6] ويمكنها أيضا أن تميّز بين المواد التي تستعمل بمفردها نحو السُمّاق[7] أو الدفلى أو العفص والمواد التي ينبغي أن تخلط بعناصر أخرى كالسمسم مع الآس[8] وشقائق النعمان مع قشور الجوز، والتوت بماء المطر، والسلق مع الحنّاء إلى غير ذلك من الوصفات المجرّبة.[9]

وتستطيع الفتاة من خلال متابعة حديث النسوان عن خبراتهنّ واستمتاعهنّ بالإخبار عن آخر المستجدات في مجال الزينة، أن تفهم أنّ سرّ نجاعة بعض الوصفات يكمن في المواظبة على الاستعمال كالإدمان مثلا على غسل الشعر بورق الزيتون.[10] وللبنت أن تدرك أنّ بعض الغسولات تتطلّب إعدادا دقيقا وتطبيقا صارما. فالجوز إذا طبخ رطبا بالخلّ سوّد الشعر، وكذا طلاء الشعر

بطبيخ الغراب الأسود المغموس بريشه في الخلّ. والخفّاش إذا طبخ في نحاس بأي دهن طوّل الشعر[11] إلى غير ذلك من طرق تجهيز الوصفات. وهي وصفات يتوقّف نجاحها على معرفة بالنباتات ومهارة في الإعداد ودقّة في ضبط المقادير وطول صبر وحذر شديد. ومن خلال هذه النصائح، وعن طريق الملاحظة والتجربة والتكرار تنتقل خبرة النساء، ومعرفتهنّ بأوجه استغلال المواد الطبيعية المستخرجة من البيئة المحليّة أو المجلوبة من عديد الأمصار من جيل إلى آخر فترسخ في ذاكرة الفتيات.

ويتفطّن الناظر في هذه الوصفات إلى أنّها تخصّ في الغالب النساء، إذ تتواتر في خطاب المؤلفين عبارات من قبيل «خضاب جيّد للنساء»، «ينفع النساء».[12] أمّا المواد المستعملة، فإنّها تختلف حسب الطبقة التي تنتمي إليها المرأة والبلد الذي تعيش فيه، إذ شاع استعمال بنات الملوك والأمراء وعلية القوم دهن الآس أو النسرين المخلوط بالحناء لتقوية الشعر وصباغته، بينما لجأت القرويات إلى دهن شعورهنّ باللاذن[13] حتّى تتكثّف وتحفظ من الآفات، كما أنّهنّ استعملن الزفت والقطران لتسويد شعورهنّ.[14]

ولا تكتفي الأمّ بشرح قواعد إعداد الوصفات الخاصّة بالعناية بالشعر لابنتها، بل إنّها توضّح لها المعايير الجمالية السائدة في العصر وفي البلد، وتنبّهها إلى طريقة إطالة الشعر بوصل شعر آخر في أطرافه. وهي طريقة كانت معروفة لدى العرب وحافظت عليها النسوة على اختلاف العصور رغم محاولة الفقهاء التصدّي لها، إذ رأوا فيها شكلا من أشكال الغشّ وتبديل الخلقة وعلامة على التشبّه باليهود. بيد أنّ النساء تمسّكن بتجميل شعورهن على النحو الذي يرضيهن مستعملات في ذلك طرقا شتى من بينها وصل الشعر بالفراميل والعقص.[15] ويبدو أنّ الظاهرة استشرت مشرقا ومغربا حتى إنّ الونشريسي تطرّق إلى هذا الموضوع قائلا: « قال الليث بن سعد: إنّما الممنوع الشعر وأمّا التكثير بالقطن والصوف فلا حرج فيه. فعلى هذا الظفائر من القطن تجوز لأنّهم لا يقصدون بذلك التدليس، وإنّما يقصدون بذلك الزيادة».[16]

والظاهر أنّ تأكيد القوم على أنّ طول الشعر يزيد في حسن المرأة

وجمالها جعل الأمّ تحفز ابنتها منذ الصغر على ضرورة مراقبة طول شعرها وتحذّرها من عواقب قصّه. والناظر في كتب الفقه والحديث وغيرها يتبيّن موقف المجتمع الذكوري من قصّ الشعر، إذ اعتبر الفقهاء أنّه «للغلمان جائز ولا للجواري».[17] كما أنّهم كرهوا «للمرأة حلق رأسها. زاد غير واحد وقصّه من غير عذر».[18] وهكذا عدّ طول الشعر محدّدا جندريا هامّا للتفريق بين الذكور والإناث.

أمّا شعر الأهداب فقد اعتبر مفيدا وجميلا وكذلك شعر الحاجبين متى أصلح. وكانت النامصة تزّين النساء بنتف شعر الحاجبين وكامل شعر الوجه. أمّا باقي الشعر الموزّع على الجسم فقد عدّ بشعا لا منفعة فيه كشعر الإبطين وشعر العانة. والأسطورة التي حيكت حول بلقيس تغرس في ذاكرة البنت أنّ الهُلْب[19]، أي كثرة الشعر أمر مقبول بالنسبة إلى البكر لأنّه يقيم الحجّة على أنها «ما كشفت عن ساقها» وهو مستقبح في المتزوجة لأنّه يدلّ من منظور الجماعة على إهمال ونقص في الأنوثة ومن ثمّة وجب على الزوجة الراغبة في نيل الحظوة إزالة الشعر من بدنها بالنُورّة[20] واستعمال الأدهان التي تلين الجلد[21] حتى تثير غلمة الرجل خاصّة وأنّ لمس البدن الناعم يُعين على الباه.[22]

ولا تكتفي الفتاة بمشاهدة عمل المتنمّصة أو النامصة واستيعاب المعايير الجمالية بمعرفة الأعضاء التي يجب أن تكون ملساء، وإنّما تخضع هي أيضا لتدبير خاصّ من شأنه أن يمنع نبات شعر الإبطين، وشعر العانة[23]، ويحوّل جلدها إلى جلد رقيق ناعم الملمس. ومن الوصفات المجرّبة التي نقلها كمال باشا (ت940هـ): «يؤخذ لبن تين وبيض نمل وزبد البحر وحُماض الأترج من كلّ واحد جزء يسحق ويجمع الجميع بالسحق ويربى باللبن والحماض ثمّ يدلك به الإبط والعانة بعد النتف تفعل ذلك ثلاث مرات، فإنّه جيّد فإن استعمله من كان دون البلوغ لم تنبت له عانة».[24]

1/ 2 ـ العناية بالبشرة

اهتمت المرأة وخصوصاً الحضرية الغنيّة بجمال جلدتها ولون بشرتها، وحرصت على إظهار بدنها في أحسن صورة معتمدة في ذلك الخضاب بالحنّاء وبغيرها من المواد. واستعملت أيضا النقوش والوشم والمساحيق، ولجأت إلى تطريف الأنامل بالحمرة والسواد وغيرها من الألوان التي تجلب الأنظار وتنبّهها إلى الهويّة الجنسية.

قال عمر بن أبي ربيعة (ت 93هـ): (من الكامل)

ومُخَضَّب رَخْصِ البَنانِ كأنّهُ عَنَمٌ ومُنتفِجُ النِّطاقِ وَثِيرُ[25]

ويقف القارئ الحصيف لأبواب الزينة على أنواع اللطوخات والغسولات والأدهان التي كانت شائعة عند النسوة الحضريات حتى أنّ الأعراب سمّوا «نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن عن قشف الأعرابيات بنظافتهنّ».[26] ومن الوصفات التي كانت معروفة عند النساء مشرقا ومغربا استعمال قشر البطيخ معجونا بالعسل أو شجر السدر لتنقية البشرة، وعرك البدن بالخيار أو المشمش أو الموز أو البصل لتنعيمه[27]، وطلاء الوجه باللبن حتّى يبيضّ لونه أو بعجين الحمص حتّى يحمرّ، والإقبال على غذاء ملائم يصفّي البشرة ويحسّنها نحو أكل التين والفلفل والفجل والكرّاث والكرنب والثوم والبصل وشرب اللبن الذي «إذا سقي بالسكّر حسّن اللون جدّا خصوصا النساء ويسمّن»[28]، وشرب ماء الزعفران، والامتناع عن أكل الملوحات، واستنشاق هواء الشمال، والابتعاد عن لفح الشمس وهبوب الرياح، وتجنّب الغموم والغضب[29] إلى غير ذلك.

ويوضّح هذا التدبير الصارم للفتاة أنّ بياض اللون ورقّة البشرة ونعومة الجلد وغيرها من الصفات التي تغنّى بها الشعراء[30]، وتداول الناس الحديث عنها نادرا ما تكون هبة من ربّ السماء، بل هي في الغالب، مكتسبة بالعناية الدقيقة القائمة على مراقبة شديدة لنمط الحياة، ومعرفة بنوعية الغذاء المناسب، وإلمام بأصناف النباتات والأعشاب التي تستعمل في إعداد اللطوخات والأطلية والأدهان. ثمّ إنّ جمال البشرة يستوجب القصر في البيوت والدعة. فإذا احتاجت

الفتاة إلى الخروج خرجت في الصباح المبكّر قبل انتشار الضوء أو في العتمة حتّى لا تسودّ بشرتها أو تغلظ.

وهكذا تعي الكاعب أنّ التجمّل ليس ممارسة بسيطة وميسورة للجميع. فهو يستغرق وقتا طويلا، ويتطلّب مالا وقدرة على تحمّل الأوجاع، وصبرا جميلا كلّ ذلك في سبيل تمييز الذات الأنثوية بجملة من الصفات التي حدّدتها الثقافة. وعلى امتداد الأيّام تتوصّل الناهد إلى إدراك الغاية الحقيقية من وراء العناية بنعومة البدن وصفاء اللون ونقاء البشرة. فهي لا تفعل ذلك لأمر ما في نفسها بقدر ما تراعي رغبات الرجل وميوله وذوقه. فهو الذي أحبّ المرأة الدلصاء التي أزالت ما على جسدها من شعر فصارت بشرتها ملساء وبرّاقة باعثة على الشهوة ومُعينة على الباه[31]، قياسا بجسد السوداء الذي عدّ غير ليّن[32] أو جلد الفقيرة الذي تشقّق بسبب الشمس أو البرد أو قلّة الاستحمام.[33]

1/ 3 ـ التسمين

رأى المجتمع الاكتناز صفة محمودة في النساء[34] وصوّرت التمثلات الاجتماعية المرأة على أنّها فراش الرجل الذي ينبغي أن يكون وثيرا حتّى يحتويه، ويعوّضه حنان الأمّ ومن ثمّة احتلت العبولة أهميّة لدى العرب حتّى شاع لديهم استسمان نوقهم وأفراسهم وبناتهم أيضا، خصوصا قبيل زواجهنّ بإطعامهنّ المبرود، وهو خبز يبرد في الماء للسمنة.[35] وحتّى يتسنّى للفتاة أن تكون، كما وصفها امرؤ القيس (ت نحو 80 ق هـ) «بيضاء رعبوبة، بالحسن مكبوبة، بالشحم مكروبة» كان عليها أن تلجأ إلى نظام غذائي صارم لتخصب بدنها بالطعام الجيّد مثل خبز الحنطة فهو «يسمّن سريعا»[36] والهرائس والعصايد والجوز الرطب واللوز الحلو والبندق والزبيب والجبن الرطب والبيض المسلوق واللحوم المشويّة. وأوفقها حسب الأطبّاء لحم البطّ ولحم الدجاج ولحم القبّج ولحم الأوزّ ولحم الورل.[37] وعدّ الإدمان على أكل الرطب أنجع وصفة للتسمين. فعائشة كما تذكر الرواية، كانت عندما خطبها الرسول نحيفة فأرادت أمّها أن تسمّنها فأطعمتها القثاء بالرطب فسمنت عليه كأحسن ما يكون

السمن.[38] وزيادة على تناول الأطعمة المخصّبة يجدر بالفتاة استعمال الأدوية المنبّهة للشهوة كالعنب الأبيض والبصل المطبوخ بالخلّ والماء البارد[39]، كما يتعيّن عليها الإدمان على دخول الحمّام دون إطالة المكث فيه، وأن تعمد إلى التمريخ والدلك اليابس، والاغتسال بالماء البارد.[40] واعتبر النظر إلى الرياض، والنوم على الفرش اللينة، والفرح والتلهّي من أفضل العوامل المساعدة على تسمين البدن.[41]

ومثّل تهافت النسوان على الأغذية المسمّنة قادحا للبحث عن وصفات جديدة، والقيام بتجريب بعض المواد، أو النباتات حتّى ذهبت نساء الشّام مثلا إلى شرب المغرة، وهي نوع من الطين مع السكر ليسمنّ جدّا.[42] في حين أن نساء سجلماسة عمدن إلى أكل حيوان يسمّى الخردون لتسمين أبدانهنّ[43]، كما أن بعض الرحالة أشاروا إلى شيوع أكل لحوم الكلاب بإفريقيّة للغاية نفسها.[44] وذكر ابن الحاج أنّ من النساء من كانت تجبر ابنتها على أكل مرارة الآدمي ليخصب بدنها وتسمن.[45]

وشغلت عمليات الاستسمان الفقهاء فندّدوا بها واعتبروها بدعة خاصّة بعد أن أجبرت فئة من النساء بناتهن على الإفطار في شهر رمضان. فـ«بعض البنات الأبكار يفطرهن أهلهنّ خيفة على تغيّر أجسامهنّ عن الحسن والسمن وكذلك من كانت منهنّ قد عقد عليها زوجها ولم يدخل بها بعد فتترك الصوم خيفة على بدنها أن ينقص»[46] ورغبة في ستر العيوب، إذ «قيل للشحم: أين تذهب؟ قال: أقوّم المعوجّ».[47]

ولمّا كانت العبولة مستحسنة فقد كان من الواجب على البنت التقليل من الحركة ومن ثمّة لجأ الأهل إلى حجبها في القَمْءِ[48]، وأُمرت بالقرار فيه حتّى تسمن مثلها في ذلك مثل الناقة التي تحبس من أجل استسمانها. ونجم عن ذلك ترسّخ صورة للمرأة المثالية في المتخيّل الجمعيّ، ولم يعد للفتاة اختيار في أن تكون كما تشاء. وصار الخوف من النحافة هاجسا مسيطرا على بعضهن باعتبار أنّه يهدّد مصيرهنّ، ويضعف أملهنّ في العثور على الزوج المناسب. فقد حدّد المجتمع الصفات المرذولة في النساء ورأى أنّ شرّهن النحيفة الجسم، القليلة

اللحم. وبناء على ذلك كان على الرسحاء[49] اتّخاذ مِرفقة أو مِحش أو رُفاعة أو غِلالة[50] لتعظيم عجيزتها حتى يظنّ الناظر أنّها عجزاء. وبالمثل كان على الضامرة الثديين استعمال عَظّامة[51] تضعها على صدرها حتّى تبدو وطباء.

ولمّا كانت «خير النساء التي خمُص بطنها، وعظمت عجيزتها وملأت حضن معانقها»[52] فقد جرت العادة بتخصيب بعض الأعضاء كالأوراك والساق والمعاصم، وخصوصاً العجيزة التي اعتبرها العرب «أحد الوجهين».[53] فأوّل ما يسبي الرجل الوجه أو المؤخرة التي تعدّ أوّل معلم من معالم الجمال وشارة هامّة من شارات الحسن. ولذلك انبرى أصحاب الثقافة العالمة يخلّدون أسماء النساء اللواتي عرفن بعظم العجيزة مثل هند بنت عتبة بن ربيعة (ت14هـ) أمّ معاوية، وعمرة بنت الصامت (ق1هـ) التي تزوّجها حسّان بن ثابت (ت54هـ)، وكان كثيرا ما يتغزّل بعظم إليتها ويسمّيها «نفج الحقيبة»[54] وعائشة بنت طلحة (ت 101هـ). وفي مقابل ذلك عدّت الرسحاء مذمومة ومثيرة للسخرية لأنّها لا توفّر للرجل فرصة اختبار قوّته قياسا بذات الفخذين العظيمين والعجيزة الفخمة التي توحي للرجل ساعة اقترابه منها بأنّ كلّ ثنيّة من ثنايا اللحم المترامي تحت الجلد هي بحر متلاطم الأمواج يناديه إلى الصراع. وهذا يعني أنّ العجيزة مثير جنسي هامّ ومحدّد من المحددات الجندرية التي ترسم الفرق بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي.

ويعتبر جذب الغذاء إلى بعض الأعضاء طريقة قديمة نبّه إليها جالينوس (ت 199أو 200 م) وانتقلت فيما بعد إلى العرب فصارت من الممارسات المعمول بها. وقد وصفها التيفاشي بقوله: «وينبغي أن يدلك العضو دلكا جيّدا قويّا حتّى يحمرّ، ويصبّ عليه الماء الجاري، ثمّ يضع عليه الزفت بعد أن يمدّه على خرقة، ويذيبه على النار، فإذا برد الزفت على العضو، ومسك عليه جذبه بسرعة مرّة واحدة مثل الاختطاف».[55]

ويقتضي الدلك بالمناديل الخشنة والأدهان الحارّة من الكاعب ترويض نفسها على تحمّل الألم، وهو أمر يحصل بالتدريج وتعتاده على مرّ الزمن. فالبنت تعاين منذ ترعرعها الممارسات التي تجرى على الجسد الأنثوي

كالخفاض والتنميص بأخذ الشعر بالمنقاش من الوجه والأطراف أو التفليج بين الأسنان ووشم الجلد واللثة والشفاه واليد والذراع، وحتّى الاست إلى غير ذلك. وهي ممارسات تثبت مدى تصرّف المجتمع بالجسد الأنثويّ، كما أنّها تبرهن على أنّ بناء الأنوثة يتمّ حسب اختيارات ثقافية محدّدة تاريخيا.

وتبرز كثرة الوصفات والأدوية المعينة على تخصيب البدن ما حظيت به قيمة العبولة من أهميّة في مجتمع، رأى السمن المعتدل صفة جسمية ينبغي للشابّة أن تنفرد بها لأنّها مطلوب الرجل منها، وبها تحصل لذّته. واللمس، كما نعلم من أكثر الحواس استعمالا لدى الرجل عند قربه من المرأة، فإذا مسّ أيّ عضو منها رغب في أن يملأ كفّه. ولعلّ امتلاء العجيزة يحيل على إمكانية الاستمتاع بالدبر خصوصا في سياق ثقافي تاريخي سعى فيه القوم إلى البحث عن تنويع المتعة. ويدعم ما ذهبنا إليه أنّ المِحش، وهي التي تتخذ لتعظيم العجيزة يكنّى بها أيضا عن الدبر. وبالإضافة إلى ذلك تلبّي السمنة حاجة المتعة البصرية، إذ توحي رؤية تضخم الثديين والبطن وترجرج الأرداف والأفخاذ باكتمال أنوثة المرأة وبالخصوبة. فالسمينة في تأويل رؤيا الناس هي «خصب السنة والمهزولة جدبها». [56] والمرء ميّال بطبعه إلى مظاهر الخصب، نَفورٌ من علامات الجدب والعقم.

إنّ الاكتناز صفة محمودة في المرأة أشاد الشعراء والأدباء بذكرها. قيل: «ما رأيت على امرأة أجمل من شحم، ولا رأيت على رجل أجمل من فصاحة». [57] ويعني ذلك أن المطلوب من الرجل القدرة على التعبير وعلى نسج خطاب متميّز يوظّف فيه طاقته الإبداعية في حين أن المنتظر من الفتاة أن تكون قادرة على منح الرجل المتعة الحسية المنشودة، أي أن تكون فراشا وثيرا قادرا على استقباله ذلك أنّ الحركة في الجماع مصدرها الرجل والجسد الأنثوي هو مكان رحب لاحتوائه.

ويفصح الخطاب الذي يلحّ على اتصاف الشابّة بالسمنة على بنية الرجل النفسية وعلى ما ينتظره من المرأة. فالاكتناز يؤدّي إلى فتورها عند القيام وتثاقلها عند المشي وصعوبة الحركة. قيل: «جارية صموت الخلخالين: غليظة الساقين

لا يسمع لها حسّ». [58] ثمّ إنّ السمنة تعوق في كثير من الحالات المرأة عن الحركة فتقر في موضعها وتصبح محصورة ومقصورة[59] وتلك غاية المنى!

ولئنّ حقّق الاكتناز للرجل المتعة المرجوة، فإنّه ساهم في إبراز الاختلاف بين الجنسين، فجعل مشية المرأة معتمدة على تحريك عجيزتها في حين منع الرجل من أن يكون مترهّلا وكره صاحب العجيزة. وقد عكست اللغة هذه المقابلة بين صفات الرجل وصفات المرأة. فقيل عن العَجُز: «لا يوصف به الرجل... العجيزة: العجز وهي للمرأة خاصّة». [60] وقيل أيضا: «القواعد من صفات الإناث لا يقال للرجال قواعد، وفي حديث أسماء الأشهلية: إنّا معاشر النساء محصورات مقصورات قواعد بيوتكم وحوامل أولادكم... وقواعد البيت أساسه». [61] أليس في ذلك ما يقيم الحجة على رغبة المجتمع في أن تكون المرأة عاجزة في مقابل اتصاف الرجل بالقدرة على الحركة والفعل ممّا يدعم قيمومته عليها!

إنّ الاكتناز علامة على الاستقرار والثبات في المكان وأمارة على الترفّه واكتمال الأنوثة ومن ثمّة فإنّ من حاز المرأة السمينة حاز كنزا يُثير حسد الحاسدين باعتبار أن الأنوثة تتماهى مع الخير الوفير والعطاء الذي لا ينضب. وهذا يعني أن المجتمع احتفى بالجسد المكتنز المعبّر عن تدفّق الشهوة. ولكونه اعتبر جسد المرأة ذا خاصية «أيروسية» وحوّله إلى وليمة فقد كان عليه أن يُحكم مراقبة المرأة خوفا من مقاربة هذا الجسد الطريّ وملامسته.

ويثير فينا التمحيص في نوعيّة التدبير الذي تخضع له الفتاة قسرا التساؤل عن الأهداف الخفيّة للتدبير. أليس الحرص على تسمينها شكلا من أشكال تقييد حركتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى اشتراط تطويل ثوبها وجرّه؟ ثمّ ألا يعدّ ذلك آلية من آليات تبرير حجبها، خصوصا إذا استحضرنا ما ذهب إليه بعض الفقهاء من وجوب منع شوابّ النساء الممتلئات اللواتي تخشى منهنّ الفتنة من الخروج إلى المسجد[62]؟ أليس الاستسمان حينئذ تصرّفا في جسم الفتاة حتّى يحمل الصفات التي أكّد المجتمع أنّها صفات أنثوية كقلّة الحركة والكسل والبلادة وقصور الذهن والشره والعجز عن ضبط النفس وفتور الحواس وما يرتبط بذلك من انطفاء الحرارة الغريزية، وكثرة الرطوبة والبرودة؟

وإذا تأمّلنا أنشطة البنت في هذه المرحلة من العمر تبيّن لنا أنّ أكثرها تثبّت الفتاة في المكان، إذ مُنعت في أغلب الأوساط من اللهو خارج البيت، وخصوصا في الليل بدعوى الخشية عليها من المخاطر التي تحفّ بالمكان. وعمل الأهل على تنمية مشاعر الذعر لديها، لاعتقادهم أنّها متى خافت صانت عفّتها. وقد حاول هؤلاء مراقبة كلّ ما يصدر عن الجسد الأنثوي من أفعال وحركات وسعوا إلى التصدّي لكلّ المظاهر الدّالة على القوّة أو العدوانية. فهي صفات مرذولة في الناهد ولا تتلاءم مع المثال المرسوم في المتخيّل الجماعيّ القائم على عدّة خصال مثل الرقّة واللين والخوف والضعف وغيرها من الصفات التي تجعل حماية الرجل للمرأة مشروعة، وتعمّق بالفعل إحساسها بالحاجة إلى من يدافع عنها. ولذلك استهجنت المرأة القويّة العضلات ونعتت بأنّها مسترجلة، وشبّهت بالشحشاح[63]، أي الفلاة حيث الهلاك. وهو أمر يوضّح بجلاء أنّ كلّ محاولة خرق للصفات التي حدّدتها الجماعة لكلّ جنس تؤدي إلى الإقصاء لأنّها تهدّد بتقويض معالم الأنوثة أو الذكورة. والواقع أنّ هذه الآليات المعتمدة في تهذيب البنت ليست وليدة الثقافة العربية وحدها بل هي من الوسائل المعتمدة في سائر المجتمعات الأبوية.[64]

والظاهر أنّ الأسرة لم تكن تشجّع الفتاة على الاستمتاع باللعب، إذ غالبا ما تحرم من الالتقاء بصويحباتها لحاجة والدتها إليها في تدبير شؤون المنزل، وكثيرا ما تشبع الأمّ ابنتها لوما وتقريعا حين تهمّ باللعب ذلك أنّ عمر اللهو في حياة الأنثى قصير جدّا. ولا نظنّ أنّ الفتاة، وخصوصا الحضرية المترفة كانت تقدم على اللعب في الساحات العامة وفي الطرقات والأسواق وغيرها نظراً إلى الرقابة المضروبة عليها من جهة، ولتكليفها بشؤون تدبير البيت من جهة أخرى. ولم يكن لعبها نشاطا تباركه الجماعة بل كان منّة وتفضّلا من بعض الأولياء المشفقين أو من الأسياد المغرمين. ولئن سمح الخلفاء لجواريهنّ بالتلهّي باللعب مع الخدم، فإنّ من الأولياء من منع ابنته من ذلك كما جاء في هذه الرواية. «حدّثنا بكر بن ماعز قال: جاءت ابنة الربيع بن خريم إليه فقالت: يا أبه، أذهب ألعب؟ فقال: اذهبي فقولي خيرا. فلمّا أكثرت عليه قال له بعض القوم:

اتركها تذهب تلعب. قال: لا أحبّ أن يكتب عليّ اليوم أنّي أمرت باللعب». [65] وهو أمر يوضّح شدّة الرقابة المضروبة على البنت ونظرة الأهل إلى اللعب.

كان الأهل يتدخّلون لمراقبة ما يلعب به كلّ جنس. فقد كان سعيد بن المسيّب (ت94هـ) «لا يأذن لابنته في اللعب ببنات العاج، وكان يرخّص لها في الكبر، يعني الطبل». [66] ولا عجب في ذلك فالطبل من الآلات التي ارتبطت بالنساء، وكذا الغربال الذي كان يسمح للبنت أن تلعب به [67] باعتبار أنّه من الوسائل المعتمدة في تدبير البيت، وله صلة متينة بالدور المنوط بعهدة كلّ امرأة. وانطلاقا من ذلك تصبح غاية اللعب التعليم والتدريب على الأدوار المتوقّعة من الفتاة. ونذهب في تأويلنا لاختيار هذه الآلات الدائرية الشكل إلى أنّها تتلاءم مع فتحة الفرج الأنثوي من جهة، ومع الأنشطة التي تمارسها المرأة في حياتها اليومية والتي عادة ما تقوم على الدوران، من جهة ثانية.

أمّا الحدّ من ألعاب البنت وتشجيعها على التواصل مع الدمى، فهو إجراء يستهدف دفعها إلى التماهي مع اللعبة. فالمطلوب من الأنثى أن تتعلّم الاستكانة وأن تكون جميلة وصامتة وراضية وقانعة بما يُفعل بها. أضف إلى ذلك أنّ اللعب بـ«البنات» يزجّ بالفتاة في عالم الخيال. فهذه عائشة تلعب بفرس مربوط له جناحان فيسألها الرسول عن هذه اللعبة فتجيب: «فرس. قال: فرس له جناحان؟ قالت: ألم تسمع أنّه كان لسليمان خيل لها أجنحة». [68]

ثمّ إنّ اللعب بالدمية لا يخضع لقواعد صارمة. فهو قائم على ارتجال المواقف، والتصرّف في حدود الموجود. [69] ومن ثمّة تسقط الفتاة على لعبتها أحلامها وطموحاتها، وتبوح لها بما يجري بوجدانها، وتفشي لها أسرارها، وتعرف معها وبها خصائص عالم الأنوثة فتقبّلها حينا وتهدهدها حينا آخر معبّرة بذلك عن توقها إلى الأمومة.

وهكذا نتبيّن أنّ لعب الفتاة ليس إلاّ طقسا من طقوس التدريب على ممارسة شؤون الحياة اليومية، أو لهوا لسدّ ساعات الفراغ أكثر منه نشاطا تربويا.

ويدعم ما ذهبنا إليه قول ابن مفلح (ت763هـ) مفسّرا الغرض من إباحة لعب البنت بالدمى: «إنّما يقصد بها إلف البنات لتربية الأولاد ففيها وجه من وجوه التدبير».[70] وهو أمر يفسّر صعوبة الحديث عن ألعاب الإناث، في هذا الدور من حياتهنّ. وليس من قبيل الصدفة أن يقال: امرأة لعوب، وهي الحسنة الدلّ.[71] فالمطلوب من الفتاة أن تتهيّأ لوظائف الإمتاع والإنجاب والرعاية. وهي وظائف لا تتطلّب الخروج ومقارعة الأهوال ولا تقوم على قوّة العضلات بقدر ما ترتكز على توفير الغذاء المادي والمعنوي. ومن ثمّة يصبح الإلحاح على الامتلاء والاكتناز مفهوما. فالمطلوب من المرأة أن تُشعر الزوج والأطفال بالإشباع النفسي والأمان والاستقرار.

ولا ينبغي الاعتقاد أنّ العبولة كانت صفة محبّذة في جميع النساء وعلى اختلاف العصور، إذ تباينت عادات الناس، واختلفت الأذواق من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى آخر. وتشير المصادر إلى تغيّر مقاييس الجمال، وخصوصا في العصر العباسيّ. فكان المطلوب من الحرّة أن تكون مجدولة، وكان الضمور صفة محمودة في الجارية ممّا دفع المشرفين على تدبير القيان والراقصات وجواري المتعة إلى إخضاعهنّ، منذ امتلاكهنّ، لنظام غذائي صارم للحفاظ على جمالهنّ وخفّة حركاتهنّ كإجبارهنّ على الصوم، أو على الأكل مرّة واحدة في اليوم، ودفعهنّ إلى إطالة المكث في الحمّام للتعرّق.[72] واستعان عدد من المقيّنين بالوصفات المهزّلة للبدن حتى يخفّفوا من ترهّل عدد من الجواري. وبفضل تلك الأدوية والوصفات سهل عليهم صنع أجسام يتهافت عليها الأسياد، فيغدقون الأموال الجمّة في سبيل امتلاكها. ويبدو أنّ إقبال النخّاسين على شراء الجواري الصغيرات كان شديدا بهدف إحكام السيطرة على أجسادهنّ، منذ بدء نشوئهنّ، وتشكيلها حسب طلبات السوق. ولعلّ هذا من بين العوامل التي أدّت إلى استشراء عمليات سرقة الأطفال أو خطفهم.

أصول فنّ الإغراء. وكانت الخفيفة الحركة، الرشيقة القدّ تدرّب تدريبا خاصّا لتكون راقصة. فيتمّ السهر على غذائها وتعليمها الرياضة ومختلف الألعاب الاستعراضية. نقل ابن بسّام (ت542هـ) مهارات جارية كان قد شاهدها في قصر أحد الخلفاء ففتنته. قال: لها «حركة بديعة في معالجة صناعة الثقاف، والمجاولة بالجحفة، واللعب بالسيوف والأسنة، والخناجر المرهفة، وغير ذلك من أنواع اللعب المطربة، لم يسمع لها بنظير ولا مثيل ولا عديل».[73]

أمّا الجارية التي لم تحز من الحسن إلاّ القليل فكانت تدبّر لتكون قينة أو مربيّة أو حاضنة إلى غير ذلك من أصناف المهن. وكانت أجناس خاصّة تتخذ للخدمة إمّا لاتّصافها بالقوّة أو لما اشتهرت به من صفات عدّت غالبا مرذولة كالزنجيات اللواتي نبذن لصنانهن، وخشونة أجسامهن، واعتبرنّ غير صالحات للمتعة بعد أن حدّد المجتمع المعايير الجماليّة، وضبط مطلوب الرجل من المرأة. وكانت مدينة سمرقند من أهمّ المراكز التي تشرف على تهذيب الجواري حسب رغبات الأسياد في بغداد والبصرة ودمشق وقرطبة وغيرها من المدن.[74] وصف دلاّل المثل الأعلى في إعداد الجارية فقال: «إذا اجتمع للبربرية، مع جودة الجنس أن تجلب وهي بنت تسع حجج ثمّ كانت بالمدينة ثلاث حجج، وبمكّة ثلاث حجج، ثمّ جاءت إلى العراق ابنة خمس عشرة، فكانت بالعراق في الأدب، ثمّ ملكت بنت خمس وعشرين سنة فتلك التي جمعت إلى جودة الجنس شكل المدنيات، وخنث المكيات، وآداب العراقيات واستحقّت أن تخبأ في الجفون وتوضع على العيون».[75] وهذا يدلّ على أنّ صناعة أنوثة الحرّة تختلف عن صناعة أنوثة الجارية، كما أنّ صناعة أنوثة الحضرية تختلف عن صناعة أنوثة البدوية وقس على ذلك حال الغنية المترفة التي أمكن لها التجمّل في حين أنه لم يكن بمقدور الفقيرة المعدمة أن تتفرّغ لرعاية جمالها.

1/ 4 ـ تعهد الثديين

لم يقتصر تدبير جسد الفتاة على العناية بشعرها وجلدتها وعبولتها أو ضمورها، إذ أنّ الأهل عمدوا إلى إخضاع البنت التي بدأت تراهق لتدبير خاصّ

يمنع من عظم النهدين ويحفظهما حتى لا يتدليان. واستحدثت ممارسات عديدة من أجل المحافظة على جمال النهود من ذلك أنّه «إذا أردت أن تكون نهود الجارية قائمة لا تنكسر فخذ دم حيض الجارية من أوّل حيضها واطل به رؤوس النهدين، فإنّهما لا ينكسران ولا يزالان قائمين».[76] ومن الوصفات المجرّبة طلاء صدر الفتاة بدم الضفدع أو بدم الخفاش أو بالباذنجان أو حكّ ثدييها بالحجر.[77] قال عريب القرطبي في هذا السياق: «يجب إذا ظهرت دلائل البلاغ أن تعالج الجواري بما يحفظ ثديهنّ من الكبر والعظم... والذي يمنع من عظم ثدي الجواري أن تطلى نهودهنّ بخبث الحديد، ودهن الورد، ويسحق الكمون، ويعجن بالماء، وتضمّد به الثديان، ويعلى بخرق الكتان مغموسة في خلّ ويشدّ ولا يحلّ».[78] وفضلا عن ذلك طلب من البنت أن تراقب حركاتها وطريقة نومها. فـ «إذا أردنا أن لا يسترخي الثديان، أمرنا المرأة الناهد أن لا تنام عليهما ولا تكثر مسّهما. ويطلى عليهما دم قنفذ أو دم سلحفاة، أو يطبخ العفص أو ما أشبه ذلك من الأشياء القابضة في الماء ثم تؤخذ خرقة كتان أو اسفنجة، فتغمس في ذلك الماء وتوضع على الثديين، فإنّه نافع إن شاء الله».[79]

أفضى اختلاف الأذواق من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى آخر إلى جعل العناية بتعظيم حجم الثدي أو تهزيله مراعية لذوق المجتمع. وهي ممارسات تبرز مدى أهميّة النهود باعتبار أنّ بروزها يقيم الدليل على انتقال جسد البنت من مرحلة كان فيها لا يشتهى إلى مرحلة بدا فيها حاملا لعلامات الأنوثة ومثيرا شوق الرجل ومحرّكا شبقه ليملأ عينيه وكفيّه، ويمتّع حواسه. ولعلّ ولع الرجل بالمرأة الوطباء يخفي حنينه الأبدي إلى ثدي الأمّ وإلى دفء حضنها، كما أنّه يشي بالدور الذي التصق بالمرأة. فهي المرضعة والمغذية التي تشبع الرضيع وتدفىء الضجيع. ولذلك كره العرب أن يكون صدر البنت مسيحا لأنّه يوحي بعجزها عن أن تمنح الحنان والمتعة. وهو أمر يثبت أنّ التنشئة الاجتماعية تهدف إلى صناعة امرأة قادرة على الدخول في علاقة تبادلية مع الرجل حسب العرف السائد.

5/1 - طيب الرائحة

من الأفكار التي يتردّد ذكرها على مسمع الفتاة أنّ طيب الرائحة جالب لمودّة الآخرين، ولذلك يتعيّن على المرأة الراغبة في نيل الحظوة لدى الرجل أن تهتمّ برائحة فمها وبدنها وثيابها. وكان الأولياء ينبّهون بناتهنّ حين يتزوّجن إلى أهميّة النظافة. قال أب لابنته: «إنّك تقدمين على نساء من نساء قريش، من أقدر على الطيب منك، فاحفظي عنّي خصلتين: تكحّلي وتطيّبي بالماء حتّى تكون ريحك ريح شنّ أصابه مطر». [80] ولئن اكتفى أهل البادية باستعمال الماء أو بعض الأدهان لمقاومة الروائح الكريهة، فإنّ تطوّر صناعة العطور، وخصوصا في العصر العباسيّ مكّن النساء المترفات في الحواضر من الإقبال على أنواع خاصّة من العطور كالصندل والفواكه المبخرة بالكافور وغيرها من الوصفات المعقّدة التركيب.

وإذا نظرنا إلى الأدوية التي كانت مستعملة لتطييب رائحة البدن تبيّن لنا مدى حرص النسوان على إزالة نتن الإبطين، وهو أمر استوجب معرفة دقيقة بالنباتات والأعشاب، وبكيفيّة إعدادها، وزمان استعمالها. وقد درجت الأمّهات على تعليم بناتهن منافع النباتات. فالريحان «إذا دلك به البدن قطع العرق... وأذهب نتن الإبط». [81] والجلّنار «إذا دلك به البدن قطع الصنان والبخر وطيّب الرائحة». [82] والورد إذا استعمل في الحمّام أصلح نتن العرق. [83] والسنبل إذا طلي به البدن قطع العرق، وطيّب رائحته كلّه وأزال «الصنان والرائحة الكريهة حيث كانت خصوصا بالخلّ». [84] إلى غير ذلك من الوصفات المجرّبة لدى النسوان، والتي كانت الفتاة تعرفها سواء عن طريق السماع أو الملاحظة أو الاستعمال.

ولمّا «كانت الرياحين والأزهار والعطريات أحسن رائحة وأشدّ ملاءمة للروح لغلبة الحرارة فيها»[85]، فقد كان على المرأة أن تنبّه ابنتها إلى ضرورة تعهّد فمها مادام أوّل ما تجتلب به المرأة محبّة الرجل. وقد تعدّدت الوصفات التي تهتم بتطييب النكهة، وجمال الأسنان وبياضها، وصفاء لونها. ومن الأدوية التي كانت معروفة لجلاء الأسنان حكّها بالملح أو الفحم أو سحيق الصيني أو

الزجاج أو الصدف.[86] وتمثّلت الوصفات المستعملة لإزالة البخر، وتطييب النكهة في مضغ العود الرطب أو الغالية أو القرنفل أو القرفة أو البسباسة أو سواك الأراك أو الأترج، وأكل البنّ بعد الطعام.[87] وكان على الراغبة في العناية بلثّتها مضمضة فمها بورق التوت أو استعمال سواك الجوز والفلفل الممزوج بالخلّ أو الورد.[88]

واقتضت العناية بجمال الفم اللجوء إلى تغيير شكل الأسنان. وهي من الممارسات التي كان العرب يحبّذونها. فكان على المرأة أن تقوم بالتفليج بين أسنانها التماسا للحسن. وبالرغم من أنّ الفقهاء حاربوا هذه الممارسة بدعوى أنّ فيها تغييرا للخلقة، فإنّها صمدت على امتداد الزمن. وقد تبرّم ابن الحاج من فشوّها في مجتمعه، كما أنّه انتقد لجوء النسوة إلى الصانعة والمزيّن لتجريد أسنانهنّ حتّى تبيضّ.[89]

يخوّل الاحتكاك بالنساء للبنت معرفة الأعضاء التي يجب أن يجعل عليها الطيب كالأنف وما حول الشفتين والإبطين والشعر والاست وغيرها، كما أنّه ينبّهها إلى مدى تأثير حاسة الشمّ في الناس ودورها في العلاقات التبادلية: في الوصل أو الفصل بين الناس. فللعطور قدرة على تحريك السواكن، والتقريب بين الأجساد. أضف إلى ذلك أنّ العطور وسيلة من وسائل التعبير. فالمرأة لا تفصح عن رغباتها إلاّ من خلال هذه العلامات والرموز. فإذا ما تزلّقت بصبغ بدنها بالأدهان أشعرت الزوج بتيقّظ شهوتها.

1/ 6 ـ الملبس

ولا تتوقّف العناية بالجسد عند الحرص على سلامته واعتدال أعضائه، بل تقتضي أيضا مراعاة لهيئة الملبس وجماله ودراية بالفرق بين لباس الذكور ولباس الإناث، ومعرفة بأنواع الأقمشة وأسمائها، والمناطق المجلوبة منها، وإلماما بتناسق الألوان الخاصّة بالنساء وبمدى تأثير بعض الأنسجة في البدن. فالكتّان مثلا «ثيابه تنعّم البدن وتخصّبه ولا سيما في الصيف».[90] والصوف لا ينفع من أرادت السمن، أو نعومة الجسم، والقطن لا يلبس إلاّ في الشتاء، والحرير لا

يلبس إلاّ في البلدان الحارّة إلى غير ذلك من المعطيات التي تزوّد العاتق بثقافة لا غنى عنها. فمن رامت نيل إعجاب الآخرين والمحافظة على أنوثتها واحتلال موقع في المجتمع، وجب عليها الاهتمام بمظهرها باعتبار أنّ الهويّة الجنسية يستدلّ عليها من خلال نوع النسيج وشكل الثوب ولونه المميّز.

ولمّا كان جسد الأنثى مرتبطاً بالجمال والإثارة والإغراء والنعم، فقد سعى المجتمع الإسلاميّ إلى منعه عن عيون الناظرين فحجبه وراء عشرات الأمتار من القماش، مبرّرا ذلك بالدين، وبالتقاليد والأعراف، بل بشروط الزينة نفسها. فذراع المرأة «أملس ليس فيه شعر. . . تستره الثياب الدهر كلّه فهو ليّن من أجل ذلك». (91) وفي وسعنا أن نتبيّن أنّ من بين غايات الحجب المحافظة على الخصائص المميّزة للأنثى.

ولم يتخلّف الفقهاء عن إبداء رأيهم في هيئة المرأة فدعوها إلى تغيير عاداتها القديمة، والتحرّي في نوعيّة الأقمشة معتمدين في ذلك أخبار السلف. قيل: «دخلت حفصة بنت عبد الرحمن على عائشة أمّ المؤمنين وعلى حفصة خمار رقيق فشقّته عائشة عليها وكستها خمارا كثيفا»(92) يلائم سنّها ومنزلتها. وأباح الفقهاء للمرأة البرزة أو البدوية أن تجرّ مرطها خلفها شبرا أو ذراعا لحاجتها إلى التستّر، بل لضرورة المبالغة فيه حجّتهم في ذلك أنّ جسدها عورة، وكلّ عضو عار هو بمثابة إشارة موجّهة نحو الناظر. ولم يقتصر الأمر على إبداء هذه الملاحظات، إذ رأى بعضهم أن «لا تختمر المرأة كخمار الرجل بل يكون خمارها على رأسها ليّة وليّتين». (93)

ولئن اتّصف لباس النسوان في بداية الإسلام بالبساطة، فإنّ اختلاط الأجناس واحتكاك العرب بغيرهم من أهل الحضارات وازدهار التجارة، أفضى إلى ظهور أزياء جديدة. فلبست المرأة ضروبا من الثياب التي أخرجتها مناسج اليمن وعمان والبحرين والشام والعراق وما اجتلب من بلاد فارس وسواحل الهند. وسرعان ما تغيّرت الأحكام والعادات بنزوع القوم إلى الترف ورقيق العيش وركونهم إلى الدعة. فعادت الثياب الضيّقة والشفّافة التي تبرز أكتاف المرأة وثدييها، واستحدثت عادات جديدة نحو توسيع الأكمام مع قصرها. وتغيّر

سلوك المرأة فبدت حركات جسدها متحررة من الضوابط الصارمة. فكانت الواحدة إذا رفعت يدها برزت أعكانها ونهودها وغير ذلك من مفاتن جسدها. ولم تلتزم أغلبهنّ بلبس السروال إلاّ عند الخروج.[94] وهكذا اختلف تهذيب البنت من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر وتأثر بالحراك الاجتماعي الثقافي.

وإذا نظرنا إلى تغيُّر الألوان من دورة حياة إلى أخرى، أدركنا أنّ التغيير أمارة على أنّ العبور لا يتمّ من خلال التغيُّرات الفيزيولوجية فحسب، بل إنّه يحدث أيضا عبر نظام العلامات. ولئن اختلف نظام توزيع الألوان بين الجنسين من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، فإنّ في ذلك ما يقيم الدليل على أنّ خصائص الذكورة والأنوثة ليست ثابتة بل هي متغيرة لخضوعها لجملة من العوامل منها الاقتصادي والاجتماعي وغيرها.

ولم يفت ابن تيمية توضيح ما يجب مراعاته في نعل المرأة فذهب إلى أنّ «الخفّ الليّن الذي يبدي حجم القدم...من لباس الرجال»[95]، إذ يجب على المرأة أن تتمسّك بمبدإ الستر في كلّ ثوب أو نعل أو عصابة تتخذها، كما أنّه يطلب منها أن تعي الفارق بين لباس الرجال ولباس النساء، وأن تحذر التشبّه بهم حتّى لا تفرّط في خصائص الأنوثة. وانطلاقا من ذلك تأثرت الناهد بالمعايير السائدة في مجتمعها وسايرت الذوق المتعارف عليه وعملت على عرض جسدها على نحو مقبول اجتماعيا.

1/ 7 ـ الحلـي

يبدو أنّ العرب كانوا مثلهم مثل المصريين والآشوريين واليونانيين والرومان مولعين بالذهب والجواهر حتّى أنّهم لم يتوانوا في إلباس أصنامهم، وحتّى إبلهم القلائد والمجوهرات. وجرت العادة بأن تقلّد الصبية صنوفا من الحليّ، منذ بدء النشوء مثل القرط والقلادة والتاج والطوق والسوار والدملج وغيرها.

وشجّع المسلمون بدورهم بناتهم على التحلّي بالذهب والفضّة والخرز.

واعتبروا ذلك أمرا «طبيعيّا» بالنسبة إلى الأنثى. ويذكر أنّ النساء المترفات في العصر الأمويّ شغفن بالحليّ حتّى أنّهنّ كنّ «يتختمن في أصابعهنّ العشر».(96) قالت إحداهنّ في هذا الصدد: «لقيت سكينة بنت حسين...وكشفت عن ابنتها. قالت فإذا بها قد أثقلتها بالحليّ. قالت: ما ألبستها إيّاه إلاّ لتفضحه».(97) وبناء على ذلك كان الجسد الأنثوي مثقلا بالمعادن التي تقيّد حركاته وإشاراته، وتنبّه الأنظار وحتّى الأسماع إلى حضوره. وقد استدلّ الفقهاء على إباحة الزينة بآية ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف 43/ 18]. فالتنشئة في الحلية من منظور هؤلاء هي شعار الإناث. واعتبر آخرون أنّ الذهب حلية المرأة وكرهوا لبسها خاتم الفضّة «لأنّه معتاد للرجل».(98)

1/ 8 ـ زينة الجارية

لمّا كانت المنافسة على أشدّها بين الحرائر والإماء، فقد حرص المقيّنون على إعداد الجارية أحسن إعداد حتّى يرتفع سعرها. ونجم عن ذلك وعي الجارية بأنّ الجسد المعتنى به يمكّن صاحبته من احتلال موقع اجتماعيّ هامّ في صلب المجتمع الذكوريّ. وهكذا التزمت الجارية بكلّ التعليمات التي أمدّها بها المقيّن المشرف على تدبيرها. فصرفت عنايتها كلّها إلى النظافة والطيب والتبرّج للمشترين تارة، والاختفاء عنهم طورا آخر جلبا لاهتمامهم. وتشير المصادر إلى أنّ النخاسين كانوا يلزمون الجواري بتحمير خدودهنّ وخضاب حواجبهنّ «وأطرافهنّ إن كانت الجارية بيضاء بالخضاب الأحمر، وإن كانت سوداء بالذهبي والأحمر، وإن كانت صفراء بالأسود».(99) وكان المشرفون على الجواري ينتقون لهنّ الملابس بعناية فائقة تنمّ عن ذوق رفيع ودراية بوسائل الإثارة. فتلبس «الأبدان البيض الخصبة الشفافة الثياب الخفيفة الكحالى والموردة، والسود الغلائل الحمر والصفر، ويجرون الصناعة مجرى الطبيعة في كشف الضد بالضد في ألوان الزهر».(100) ونظفر في النصوص التي تناولت أخبار الجواري والقيان بوصف دقيق لتفنّن هؤلاء في إظهار ملاحتهنّ بلبس القباطيّ، وهي الثياب الشفيفة والضيّقة والقصيرة، وارتداء الحلل الموشّاة والخزّ والتحلّي بالدمالج والخلاخل، وتسريح الشعر برفعه تارة، وبعقصه طورا، أو

بإرساله غدائر تنوس وباتخاذ العصابات المزركشة فوق الرؤوس أو العمائم.

وكثيرة هي النصوص التي تصوّر قدرة الجواري الخرّد على التلاعب بقلوب الرجال معتمدات في ذلك على حسن توظيف هذه العلامة السيميائية. فاللباس يفصح عمّا يخفيه الكلام. وكانت الواحدة منهنّ تستر بعض بدنها، وتكشف بعضه إظهارا لجمالها وتحريكا لغلمة الناظر. وحرصا منها على إثبات الذات جهدت الجارية حتى تكتسب أكثر الخصال التي تغنّى بها الشعراء نحو لطف الحركة وإيحائية النظرة وعذوبة الحديث ولين الأطراف ومشية الدلال والتبختر بإمالة الأكتاف.[101]

ولم يتجلّ انتفاع المقيّنين والجواري من ازدهار صناعة التجميل في توظيفها لإبراز مفاتن الجسد الأنثويّ فحسب، بل تعدّى ذلك إلى اكتساب خبرة بإخفاء العيوب. فهي متى بانت أدّت إلى خفض سعر الجارية أو ردّها. وأفضى ذلك إلى تفشّي التصنّع والتجمّل، واستشراء التدليس، وانتشار التضليل حتّى ظهرت كتب تحذّر المشتري من طرق الغشّ، وتهديه إلى سبل تقليب «السلعة». وشاع لمس الجواري وجسّ أعضائهنّ ومفاصلهنّ وخصوصا العجيزة.[102] جاء في «كتاب القيان»: «كان معاوية يؤتى بالجارية فيجرّدها من ثيابها بحضرة جلسائه، ويضع القضيب على رَكَبِها، ثمّ يقول: إنّه لمتاع لو وجد متاعا! ثمّ يقول لصعصعة بن صحوان: خذها لبعض ولدك».[103]

أشرنا إلى العناية التي تحظى بها الفتاة في عشيرتها حتى تكون مؤهلة للاضطلاع بدورها في نظام المصاهرات، وتبادل المصالح، واهتممنا بالإعداد الذي تتلقّاه الجارية في سبيل نيل الحظوة عند سيّدها، ولا يفوتنا أن نتطرّق إلى التدبير الخاصّ الذي تلقّاه صنف آخر من الجواري، ونعني به الغلاميات اللواتي خضعنّ لتربية خاصّة وصارمة. فقد كان يطلب منهنّ الجمع بين مميزات الجنسين معا. فنحن إزاء جسد أنثوي فاتن متميّز بجمال القدّ وبروز الأرداف ولكنّه أجبر على التزيّ بملبس الفتيان من أقبية ومناطق من ذهب وغيرها. وكان تدبير الغلاميات معقّدا جدّا، إذ قام على محاكاة الذكر في الزيّ والحركة والمشية وغيرها من الصفات الذكورية، إلى جانب محافظة الجارية على

الصفات الأنثوية والتحكّم في درجة إبرازها أو إخفائها. ولم يكن أمام الغلاميات أو المطمومات اختيار. فقد أجبرن على تسليم أجسامهنّ إلى الثقافة لتقولبها على طريقة خاصّة ولتجعل منها وسيلة للاستهلاك الذكوريّ، ولتكتب عليها ما تراه معبّرا عن ميولها ونزواتها. وهو أمر يؤكّد أنّ المجتمع هو المتصرّف في الأنوثة فينمّطها متى عنّ له ذلك ويعدّدها متى شاء.

1/ 9 ـ عالم النساء

يتّضح ممّا سبق أنّ الفتاة الحضرية المرفّهة تكتشف، منذ النشوء عالم الجمال والأناقة وعوائد الترف. فهي تعيش بين الحرير والوشي والديباج والخزّ والذهب والفضة والمرجان واللؤلؤ، تفوح منها رائحة المسك والعنبر والريحان والورد والآس والجلّنار من كلّ جانب. فتنشأ محبّة لمختلف الروائح الشذيّة والألوان والأشكال المتعددة، والتزويقات والصور المتنوّعة، والمكاحل المفضّضة والمراود والمرايا. وتكون الناهد عارفة بأنواع الطيب والفرش والأقمشة وغيرها، ملمّة بفنون التجمّل مثل التخضيب والتكحّل والتنمّص والتفليج والوشم والوصل وغيرها. ومن المشاهد التي تعتادها البنت رؤية أمّها أو إحدى قريباتها وهي تتزين للزوج بوضع أبهى ما عندها من ملابس وطيب وحليّ. ومن الصور التي تبقى عالقة بذهن الفتاة نموذج البرّاقة، وهي المرأة التي «تكون طول النهار في تصقيل وجهها وتزيينه، ليكون لوجهها بريق حصّل بالصنع»[(104)].

وبالإضافة إلى معاينة هذه المشاهد تعيش العاتق تجارب مختلفة تمكّنها من معرفة جسمها، ومن فهم علاقتها به ولاسيما صلة الآخرين بها. فالدلك والتمريخ والتليين وغيرها من الممارسات تتمّ في إطار مغلق حميم يجمع النساء. فتقع الملامسة والمداعبة وغيرها من أشكال التعبير التي تفصح عن مختلف المشاعر. فإذا تفحصّنا مثلا فعل تمشيط الشعر ودلالاته بدا لنا طقسا اجتماعيّا خاضعا لنظام دقيق. فهنالك مواعيد مخصّصة لعقد الضفائر وعقص الشعر تجتمع فيها الفتيات مع الجدّات أو الأمّهات أو الماشطات وتنخرط

الجماعة في حديث طويل يتمّ من خلاله تبادل الأخبار والخبرات والنوادر. وتتمتّن بذلك العرى بين الأجيال وتتصلّ حلقة الأزمان: الحاضر والماضي. ولا نبالغ إن قلنا إنّه، من خلال هذه الحركات والأفعال والأقوال، تتجذّر الهويّة الجنسية وتنتقش معالم الذاكرة الجمعية النسائية.

فليس فعل تسريح الشعر حدثا ساذجا، كما يتبادر إلى الذهن، بل هو ممارسة مثقلة بالدلالات والرموز، مشحونة بالعواطف. وهو صنيع يطوّح بالحدود الموضوعة بين الشرائح العمرية المختلفة، ويزوّد البنت بشحنة من العواطف والأحاسيس المثيرة. ثمّ إنّ التمشيط فنّ يعلّم الناهد أهميّة قرب المسافة بين الأجساد، وقيمة العلاقات الحميمة بين الأفراد، كما أنّه يساعدها على الاندماج في الجماعة. فعن طريق تلاعب الماشطة برأس الفتاة، بلمس شعرها وجذبه حينا، وشدّه حينا آخر، وتليينه بالأدهان، وتصفيفه إلى غير ذلك من الأفعال تستولي المزيّنة، ومن ورائها المجتمع على الفتاة ويخضعها لقيمه، وأعرافه وتقاليده وعاداته ويختبر انضباطها وتقبّلها لنظمه، ومدى وفائها له. فيمنحها بعد ذلك هويّتها، ويعترف بها امرأة جديرة بالانتماء إليه. ويكشف طقس التمشيط كغيره من الطقوس التي تجرى على الفتاة النقاب عن طرق صياغة الفرد المنشود، ويوضّح آليات النحت الرمزيّ للجسم، والتصوّر الثقافيّ للجسد الأنثويّ المنشود.

ويشير تعلّق المرأة بتصفيف شعرها وبلباسها وحليّها وبغيرها من العلامات السيميائية التي ترصّع جسدها إلى نمط علاقتها بالأشياء وكذا بجسمها. وهي صلة تنقلب عند معظمهنّ إلى نرجسيّة معلنة حينا، متخفية أحيانا، تروم البحث عن سلطة رمزية. ويمكن أن نستقرئ من خلال الولع بالذات شكل العلاقة التبادلية التي ترسيها المرأة مع الآخر. فهي عندما تتصنّع إنّما تصنع نفسها وفق النموذج المحدد اجتماعيا، وهي حين تتعهّد بدنها إنّما تنتج ما يتمّ بواسطته التواصل مع الآخرين، وما به يقع الانخراط في علاقات اجتماعية مختلفة. فالمرء يحبّ أن يظهر محاسنه وأن يتأمّله الآخرون. ويمكن القول إنّ اهتمام المرأة بالزينة يوضّح معالم الثقافة النسائية، ونوعيّة المعارف التي تكتسبها البنت

في مرحلة الحداثة والتي تؤثّر في نظرتها إلى ذاتها وإلى من حولها وإلى الكون.

يقودنا التمحيص في ما حوته كتب التراث من أخبار حول كيفيّة التعامل مع الجسد الأنثويّ إلى تبيّن المنزلة التي تبوّأتها قيمة الجمال في المجتمع[105]، وإدراك مدى ارتباطها بالأنوثة. فقد ساد الاعتقاد أنّه بالجمال وحده تحتلّ المرأة موقعا في صلب النظام الاجتماعيّ. فـ«الأمر في الحسن منوط بهنّ، فمهما كانت المرأة أحسن كان أعظم لشأنها، وأعزّ لمكانها»[106] ومهما اختلفت النظرة إلى الحسن من شخص إلى آخر وداخل المجتمع الواحد، أو بين الشعوب المتعدّدة لتأثّر الإنسان بالبيئة، ولتغير الأذواق من عصر إلى آخر، فإنّ المجتمع كان ميّالا إلى المرأة الجميلة، إذ أنّ الجمال يستهوي القلب ويحقّق اللذّة. وبدا المجتمع حريصا على حجب الفاتنة ومنعها من الخروج حرّة كانت أو أمة.

إنّ تهذيب البنت وتدبير جسدها محكوم بثنائية الجمال والقبح. فمنذ النشوء يحاول الأهل جاهدين أن يغرسوا في البنت أهميّة الانشغال بتجميل البدن حتّى يتحوّل إلى جسد مرغوب فيه اجتماعيا. وهو أمر يثبت البعد الاجتماعي للظاهرة الجسدية، كما أنّه يبرهن على دور الخطاب القائم على التكرار في تجذير القيم المراد تبنّيها ومدى انصهار الفرد في الجماعة. وينجم عن ذلك إيمان العاتق بأنّ الجمال يعتلي عرش كلّ القيم، وهو أهمّ من الذكاء وتوقّد الذهن والعلم، ويتأكّد لها أنّ حياتها يجب أن تكون رحلة بحث مستديم عن أوجه اكتساب الملاحة. ولعلّ أهمّ النتائج النفسية التي يفضي إليها هذا النمط من التنشئة وعي البنت بأنّ عليها أن تخفي العيوب وأن تكتمها. فأبغض النساء البادية العيوب التي لم تتصنّع، وهو ما جعل المرأة عاجزة في كثير من الحالات عن مواجهة الآخرين دون تجمّل أو متى برزت عيوبها للعيان أو أفل جمالها، إذ ظلّت ترسّبات المثال الأعلى للجمال فاعلة في الذاكرة الجمعية إلى يومنا هذا، ويبقى الخوف من مواجهة نظرة الآخر رابضا في أغوار الذات الأنثوية.

ليس من المستغرب أن تسكت المصادر عن وصف نمط حياة المهزولة أو الدميمة أو المعوقة أو الفقيرة المعدمة التي شغلها البؤس والشقاء أو النسك

والعبادة عن التفرّغ للزينة والتبرّج. فهذه الفئات لا تجلب اهتمام الرجال ولا تحرّك سواكنهم، بل إنّها مستقبحة تثير الاشمئزاز أو الاستغراب لأنّها تفتقر إلى الجاذبية. ومهما كانت أسباب إهمال المرأة للعناية ببدنها، فإنّها تظلّ من منظور العالِم مستهجنة لأنها مهملة لحقوق زوجها عليها. ومعنى ذلك بداهة أنّها لا تعبّر عن أنموذج الزوجة الحسنة التبعّل. وقد يكون مردّ تهميش هذا الصنف من النساء خروج الواحدة عن «الصراط المبين»، فهي لم ترق إلى المثال الأنثويّ الذي توّسع العلماء في الحديث عنه، وتكفّل المجتمع بتجذيره في المتخيّل الجمعيّ. إنّ المرأة في هذه الحالة خارجة عن سياق الأنوثة، والثقافة العالمة ليست معنية بوصف جسد غير مؤنث مجرّد من الخصال المحمودة أو غريب شاذّ. ولنا أن نتساءل: كيف كانت علاقة كلّ امرأة من هذه الأصناف التي ذكرنا بجسمها؟ وكيف كانت صلتها بالآخرين؟ سؤالان نعجز عن الإجابة عنهما لخلو المصادر التي اطلعنا عليها من وصف حياة الدميمة اليومية أو صاحبة العاهة أو الفقيرة المعدمة.

لا يعدّ تدبير جسد الفتاة إذن أمرا هيّنا، إذ اقتضى معرفة شاملة بخصائص البدن، وبطرق التحكّم فيه والسيطرة عليه حتى يكون وسيلة تعبيريّة بليغة وعلامة يستدلّ بها الناظر إليه. فكلّ حركة تصدر عنه ينبغي أن تكون دالّة على الهويّة الجنسيّة والانتماء الاجتماعي والديني. ولا غرو في ذلك مادام الجسد منبع الترميز وطريقة العناية به تخوّل للناظر أن يفكّ دلالة الرمز فيه.

إنّ وعي الفتاة بذاتها وعلاقتها بجسدها مرتبطان بالبيئة التي تنشأ فيها، وبالتمثلات الاجتماعيّة السائدة في المجتمع بخصوص المرأة والرجل، وبشكل التربية التي تتلقّاها ونوع التدبير الذي تخضع له. وإن كنّا مدركين أنّ ما وصلنا من آراء وتصوّرات يعكس نمط حياة المرفّهين الذين لم يشغلهم أمر تحصيل المعاش عن التفرّغ للزينة والتكلّف فيها، فإنّنا نرجّح أنّ العناية الشاملة والدقيقة بالجسد، والتصنّع في الزينة كان الشغل الشاغل لعلية القوم وللمقيّنين على حدّ سواء. فقد عدّوا الجواري رأسمال هامّا، ورأوا تدبيرهنّ صناعة قائمة الذات تتطلّب معرفة بهذه الأجساد بمحاسنها ومساوئها، وعلما بوسائل الزينة وبطرق إخفاء العيوب، وكذلك إلماما بطلبات الأسياد المتنوّعة والمتجدّدة.

بيد أنّ معرفة العاتق بجسدها تختلف باختلاف منزلتها الاجتماعية. فالحرّة تدرك منذ الصغر العناية التي يحاط بها الجسد سواء انتمى إلى هذه الشريحة العمرية أم تلك. ومع الترهّق تتجلّى لها مقاصد التدبير دون أدنى لبس. ونعني بذلك تشكيل جسد قادر على أن يحتلّ موقعه في ظلّ مجتمع قام على تبادل النساء لتحقيق مصالح العشيرة، وعلى استبدالهنّ لإشباع نهم المالك، وجعل المنافسة على أشدّها بينهنّ. فهذه حليلة وتلك ضرّة وتلك سرية وأخرى قينة إلى آخر القائمة: جميعهنّ يتهافتن من أجل نيل الحظوة لدى الرجل زوجا كان أم سيّدا.

لا ينمّ تعلّق المرأة المفرط بتعهّد جسدها واستبسالها في سبيل إظهاره في أحسن صورة عن تمرّدها على الطبيعة، ورفضها للجسد على الصورة الأولى التي خلق عليها بقدر ما يشير إلى خضوعها لـ«أحكام السوق» ولقوانين العرض والطلب التي ضبطها المالكون بكلّ دراية. وقد يكون مردّ هذا الاهتمام المفرط بالتجمّل وعي البنت بأنّها لم تكن يوما موضوع حبّ الآخرين. فولادتها ليست في جميع الحالات حدثا سعيدا ولذلك فإنّها تجتهد حتّى تنال عطف الناس وسيلتها في ذلك الجسد المعتنى به. وبناء على هذا الشكل من التدبير تبدو الفتاة مستعدّة لتسليم بدنها للزوج مسرحا لتصوّراته وموضوعا لتخيلاته وفضاء لممارسة فحولته. وهي بذلك تحاول أن تثبت مدى قدرتها على التكيّف مع ما يمليه الواقع الاجتماعي والديني والاقتصادي والفكري والسياسي من ضغوط، كما أنّها تحاول أن تبرهن للجميع على مدى امتثالها للمعايير الاجتماعية والثقافية التي تشكّل الهويّة الجماعيّة.

ولئن اختلف وضع الحرّة عن الأمة، فإنّ المجتمع نظر إلى جسديهما النظرة نفسها، وما التجمّل سوى عرض للأنا بطريقة ما. ويظهر تحويل الجسد الأنثوي إلى سلعة في إسهاب الشعراء والأدباء في وصف بدن الغانية وتشبيهه بالغلال والفواكه. فقد شبهت أعضاؤها بالرمّان والتفاح والتمر وغيرها، كما أطلقت عليها أسماء تعقد صلتها بأصناف من الطعام. فالثأداء امرأة كثيرة اللحم، والثأد هو البسر، والرهيدة هي الشابّة الناعمة، والرهيدة[107] قمح أو حنطة يدقّ

ويصبّ عليه اللبن إلى غير ذلك من التسميات. ويقتضي تدبير جسم البنت التي تتهيّأ للزواج إعدادا يتماثل مع إعداد الطعام. فنحن إزاء تسمين للبدن وجسّ بين الحين والآخر بغية الاطمئنان إلى اقتراب موعد تسليم البدن. ثمّ إننّا مع ختن يسيل فيه الدم المحلّل للجسد، ومع تنظيف ونتف ودلك وتمريخ ووضع للطلاء والأدهان وعرض في نهاية المطاف على الخوان، أو في مأدبة لتتأمّله العيون فيسيل اللعاب، ويبدأ المصّ والنهش. أليست المرأة بالفعل من الطيّبات كاللحم والحلاوة! ولعلّ منع البنت من استعمال العطور التي تتسمّ بقوّة الشذى راجع إلى العلاقة الوثيقة بين حاستي الشمّ والذوق بالطعام. فالمرء يحبّ أن يشمّ الفاكهة قبل أكلها، ومتى شمّها واستطابها تلهّف على أكلها. ومن ثمّة كان على الناهد أن لا تستعمل طيب المتزوجة. وهو أمر يوحي بارتباط كلّ من التجمّل والطعام بالجنسانية.

أمّا تدريب البنت على التصنّع واستغراقها في تعهّد جسدها طيلة ساعات وتنبيهها إلى أهميّته في حياة المرأة، فإنّنا نرى فيه علامة على تمسّكها بسلاح يمكّنها من البقاء ومن احتلال موقع في المجتمع الذكوري، ولا سيما أنّ الجمال لا تتصف به جميعهنّ. فكان اللجوء إلى وسائل الزينة أمرا مفروغا منه بالنسبة إلى من ضعفت قوّتها الجسدية، أو انعدمت. ويدعم ما نذهب إليه تلك النصائح التي تولّى الأهل تقديمها إلى الكاعب ليلة مفارقتها لهم، وتلك الأوامر والمواعظ التي تقدّم بها الفقهاء للزوجات مستندين في ذلك إلى سلطة النصّ والحديث وسيرة السلف من ذلك كثرة اعتمادهم على آية ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف 7/ 32]. وعلى رأي عائشة بخصوص أفضل النساء، وهي «التي لا تعرف عيب المقال ولا تهتدي لمكر الرجال، فارغة القلب إلاّ من الزينة لبعلها، والإبقاء في الصيانة على أهلها».(108)

وينتبه المتأمّل في مضمون وصايا الأهل إلى بناتهم إلى وجوب أن يكون الرجل في نظر العاتق القطب الذي تدور عليه حياتها. فهو عالمها وكلّ دنياها: تعيش ترهقها في انتظار حلول ركبه ومن أجله تتعلّم كيف تتجمّل بأبهى اللباس وأحسن الحليّ وأطيب العطور، وكيف تولي عنايتها المستمرة لتعديل هيئتها، إذ

«الزينة والتعديل لها زيادة للرجل في باعث الشهوة لها»[109] وبذلك تنال الحظوة لديه فيرضى عنها. ومن أجل الرجل تتحمّل الفتاة أوجاع النتف والوشم والتفليج والتهزيل وغيرها من أشكال العنف المسلّط على الجسد الأنثويّ. فليس غريبا حينئذ أن تنغلق دائرة حياة البنت على الزوج المرتقب ليصبح هو المطمح والمرآة التي تدرك بواسطتها ذاتها، وتلمح من خلالها الآخرين والعالم.

تعاضدت جهود أصحاب السلطة من علماء وأهل ومن لفّ لفّهم على ربط وجود الفتاة بالرجل. فلا معنى لحياتها ولممارساتها إن لم توظّف لخدمة مصالحه ولتحقيق شهواته. فلئن أقصاها من مجالات المشاركة في الحياة العامّة، فإنّه سرعان ما قدّم لها البديل فحفزها على شغل نفسها بالزينة. ولم تكن البيئة ضنينة عليها إذ وفّرت لها كافة المواد، كما أنّ المنفق لم يبخل عليها بالأموال، بل إنّ من الرجال من كان يمهر زوجته ماشطة حتّى تجمّلها في كلّ الأوقات. ومنذ ظهور الإسلام «كان أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، يوسّعون على نسائهم في اللباس الذي يصان ويتجمّل به».[110] وكان الخلفاء والملوك يغدقون أموالا جمّة في سبيل تقديم الهدايا إلى حليلاتهم ومحظياتهم. وتزخر كتب التراث بأخبار تفنّن النساء في التجمّل حتّى عكس الشعراء هذه الظاهرة. قال المتنبّي (ت354هـ) في ذلك: (من الوافر)

لَبِسنَ الوشْيَ لا مُتَجَمِّلاتٍ ولكنْ كَي يَصنّ بِهِ الجَمَالا[111]

والظاهر أنّ المرأة دخلنت هذه المعايير والقيم وتبنّت نظرة الآخر لها. فهذه أمّ يُحضر لها ابنها امرأته فتصرخ عند رؤيتها قائلة: «من هذه؟ قال: امرأتي ابنة سعيد بن المسيّب دفعها إليّ، قالت: فإنّ وجهي من وجهك حرام إن أفضيت بها حتّى أصنع بها صالح ما يصنع بنساء قريش. قال فدفعها إلى أمّه فأصلحت إليها ثمّ بنى بها».[112] وإن سلّمنا بصدق هذه الرواية، فإنّنا نستشفّ أنّ استمتاع الرجل بالمرأة ينبغي أن تسبقه طقوس عديدة أهمّها التجميل حتى تكتمل لذّته. ثمّ إنّنا نلمح أنّ المرأة وخصوصاً المسنّة، كانت في معظم الحالات حليفة المجتمع الذكوريّ متواطئة معه نظراً إلى أنّها دخلت المعايير الثقافية السائدة، وهي معايير المجتمع الرجالي.

اكتشف المجتمع ميل المرأة الشديد إلى الزينة وحبّها للظهور في أحسن الهيئات وحاجتها إلى سماع كلمات الإطراء والإعجاب، فعمل على إضفاء الشرعيّة على هذا الميل. فحوّل مركزه من الأنا إلى الآخر، وهو الزوج ولا أحد سواه. وشجّع العلماء المرأة على تجميل جسمها والاهتمام بزينتها وحثّوها على تقديم جسدها هديّة للحليل أو طُعما للسيّد مستشهدين في ذلك بما نقله المؤرخون من روايات تتعلّق بزينة السلف. فعائشة وسائر أزواج النبيّ كنّ «يختضبن بالحنّاء وهنّ حرم وذلك بعد وفاة النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، ويحججن في المعصفرات»[113]، كما أنّهنّ كنّ يتّخذن عصائب فيها الورس والزعفران، ويغلّفن رؤوسهنّ بالمسك والعنبر.وكانت بنت أنس بن مالك (ت93هـ) تقول: «كان أبي يحلّينا الذهب ويكسونا الحرير»[114].

ولئن بارك محمّد وأصحابه وسائر العلماء اهتمام النساء بالزينة، ورأوا في ذلك علامة على حسن التبعّل، فإنّنا نلمس من خلال أخبار أخرى مقصدا ثانيا للتجمّل يتمثّل في تبيان الاختلاف بين الجنسين. والواقع أنّنا نسوق بعضها مع شكّنا فيها، إذ نرجّح أنّ مجتمع الدعوة كان حريصا على تشكيل هويّة تميّز المسلمين عن غيرهم من الشعوب أكثر من اهتمامه بإبراز الفروق بين الجنسين. ولذا فإنّنا نعتبر أنّ هذه الروايات قد وضعت في فترات متأخرة خدمة لمصالح المجتمع وسدّا لحاجته إلى مَأْسَسَةِ الجندر.

جاء في هذا الصدد أنّ امرأة بايعت الرسول فنظر إلى يدها «فقال: ما على إحداكنّ أن تغيّر أظافرها، وتعضد يدها ولو بيسير»[115]. وروت عائشة: «مدّت امرأة من وراء الستر بيدها كتابا إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقبضه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم وقال: ما أدري أيد رجل أم يد امرأة. قالت: بل امرأة. قال: لو كنتِ امرأة غيّرت أظافرك بالحنّاء»[116]. وزعم بعضهم أنّ الرسول قال: «يا عليّ مر نساءك لا يصلين عطلا». وذكر أيضا أنّ فاطمة بنت النبيّ كانت تضع في يدها خاتما وفي عنقها خيطا فيه خرز مبرّرة ذلك بأنّ «المرأة لا تشبه الرجل»[117] وكثر أيضا اعتماد العلماء أحاديث تنهى عن تشبّه الرجال بالنساء أو النساء بالرجال من ذلك حديث «لعن رسول اللّه صلّى اللّه

عليه وسلّم المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال». [118]

نستنتج ممّا سبق أنّ الحليّ أو الحنّاء ليست مواد أو وسائل تختارها المرأة لتتزيّن بها متى عنّ لها ذلك، بل هي وسيلة مفروضة عليها حتى تعلن انتماءها إلى هوية جنسية محدّدة ولكي تمدّ الجماعة بعلامة تيسّر عليها معرفة كلّ فرد سواء كان ذلك في الأفضية الخاصّة أم العامّة وأثناء ممارسة شؤون البيت أو عند ممارسة طقوس العبادة.

وعلى الرغم من أنّ العاطل امرأة جميلة لا تحتاج إلى لبس الحليّ والزينة لثقتها في ما تمتلكه من خصال، فإنّ المجتمع لم يختر ترسيخ هذا النموذج لتعارضه مع المصالح التي يبحث عن تحقيقها، بل بالعكس سعى إلى تكريس مبدإ التجمّل فأخضع الجميع لهذه القاعدة. فلا وجود لامرأة لا تتزيّن أو تجهل التصنّع. ولا قيمة لتهذيب لا تلقّن فيه الفتاة أسس العناية بالجسد لإظهاره على الركح الاجتماعيّ في أبهى صورة، وبذلك حالت الجماعة دون نموّ مشاعر ثقة البنت في نفسها وجعلتها مجبرة على مواجهة عيون الآخرين من خلال الأقنعة وعلى التواصل معهم من خلال علامات جسدية ومادية محددة.

تعي الفتاة أنّ الزينة تخصّ المتزوجة أكثر من غيرها من النساء لأنّها وسيلة للتواصل مع الزوج وهي موظّفة لمتعته. فالتبرّج لسواه ينظر إليه على أنّه علامة صريحة على تعمّد المرأة الإثارة ولفت نظر الآخرين. وكأنّ المجتمع الذي فرض عليها أن تتعلّم التجمّل بأن تفتعل الغنج والدلال في الكلام والتهالك في المشية خشي أن ينقلب السحر على الساحر فتعمد المرأة إلى توظيف الزينة من أجل غواية الرجال في الفضاء العمومي. ومن ثمّة لم يكتف المجتمع بفرض قيود على جسد الأنثى، بل عمل على إقصائها عن العالم الخارجي ونفّرها منه وجعله مستقبحا في نظرها وغريبا عنها. وحرص على أن تكون القطيعة حاصلة بينها وبينه لأنّه عالم محفوف بالمخاطر والمهالك. فالجمال ينبغي أن يشع في البيت ومن أجل الزوج.

حاولنا أن نتقصّى الآليات التي اعتمدتها مؤسسات التهذيب والضبط من

أجل تهذيب البنت لنتبيّن الانعكاسات الناجمة عنها بالنسبة إلى وعي الفتاة الحرّة بذاتها وفهمها لعلاقات التبادل مع الآخرين. فملازمة الفتاة لأمّها ولمجتمع النساء تكشف لها النقاب عن موقف المجتمع من المرأة ونظرته إليها ومطلوبه منها. ومن ثمّة تركّز التهذيب على تعليم الفتاة كيف تهتم بكلّ عضو من أعضائها لأنّه موضوع رؤية الآخرين كما كان عليها أن تتدرّب على مراقبة جسدها والتأمّل فيه باستمرار حتى يكون عاكسا للنموذج المنشود. ولابدّ من النظر في هذه المرحلة من البحث في نمط علاقة الجارية بذاتها وبمن امتلكوا جسدها ومصيرها وكيفيّة إدراكها لجسدها.

نلحظ أنّ وعي الجارية المعدّة للمتعة بذاتها ونمط علاقتها بجسمها محدّدان بنوعيّة التدبير الذي تتلقاه. وهو تدبير قائم أساسا على تفهّم أصول الإثارة واستيعاب قواعدها، والقدرة على عرض مفاتن الجسد على الركح الاجتماعي. فالأنوثة إغراء أو لا تكون. ولا عجب أن تكتسي العناية بالجسد أهميّة كبرى في نظر الجارية التي تدرك بعمق أنّ المجتمع الذكوري أراد لجسدها أن يكون غذاء شهويّا لاهبا، وحوّلها تبعا لذلك إلى سلعة جنسيّة يتمّ تبادلها كأيّ سلعة أخرى. بيد أنّ الجارية استطاعت بفضل ما تميّزت به من مهارات وقدرة على الإثارة أن تستحوذ على سلطة رمزية أعظم من السلطة التي امتلكها الرجال. فأثبتت بذلك أنّ الإغراء ليس دائما حلية تتزيّن بها المرأة بقدر ما هو عنف مضاد لعنف الرجال في ثقافة جعلت العلاقة بين الجنسين قائمة على الصراع من أجل الاستحواذ على السلطة.[119]

حدّ المجتمع من فاعليّة الجسد الأنثويّ واختزله في بعد واحد: بعد الجسد المنتج للذّة وهو، وإن اعتبر جسد الفتاة الحرّة جسدا موظّفا للاستمتاع وقابلا للإنتاج بحكم وظيفة الإنجاب التي سيضطلع بها مستقبلا، فإنّه نظر إلى جسد الجارية على أنّه جسد معروض للاستهلاك أو قوّة عمل قادرة على الإنتاج. وفي كلّ الحالات نرى أنّ الجسم انقلب إلى رأسمال حيّ مفصح عن قيمة اجتماعية ورمزية هامّة.

تتفطّن الجارية المليحة الحسن منذ الرهاق إلى أنّ امتلاكها للصفات الأنثوية

المطلوبة يجعل حظوظ الإقبال على اقتنائها وافرة خصوصا إذا علمنا أنّها تشترى لا لغاية الاستمتاع فحسب، بل من أجل التباهي بها أيضا أمام عيون الآخرين. فهي علامة أخرى من بين العلامات التي تميّز بين الأفراد، وتضع الحدود بين الفئات الاجتماعية. وبناء على ذلك نتبّين أنّ جسد الجارية كان مجموعة من العلامات والرموز التي احتاج إليها المجتمع لقضاء مصالحه المختلفة.

ليس الجسم الذي تدعو الجماعة إلى ضرورة الاهتمام به وإبراز مفاتنه ملكا للفرد بل هو ملك للمجتمع الذي يصنعه عن جدارة، ويفتخر بما وصمه به من علامات تشير في الآن نفسه إلى قوّة الصانع وإلى استلاب الفرد.[120] وهو أيضا الرمز الذي يستعمله المجتمع ليعبّر من خلاله عن رغباته وطموحاته وآماله. ومادام الجسد معطى ثقافيا فهو نصّ يمكن قراءته وفكّ رموزه وتبين علامات الجندرة البارزة فيه. فقد حدّدت الثقافة الصفات التي يجب العمل على اكتسابها حتّى تكون الفتاة امرأة كاملة، ومعنى ذلك أنّها صفات قسرية اصطناعية يجري فرضها على النساء بدعوى أنّها صادرة عن ثقافة الحكمة والرأي الصائب. فالذين تكلّموا في جمال المرأة هم خبراء و«عليمون بالنساء» ولا يخالفهم إلاّ جاهل. وثورة الفقيه على من زيّنت بدنها برسوم وتطاريف مختلفة لا ترتبط بمسألة تغيير الخلقة بقدر ما تعبّر عن غضبه من تلك التي شوّهت جسدها بنقش وتكتيب «يكسبه...خشونة، وذلك ممّا ينغّص على الرجل في الاستمتاع».[121]

يطوّق المجتمع الجسد الأنثويّ ويجعله أسير أطر منمّطة ومقعّدة يصعب تحرّره منها وإلاّ كان مصيره التهميش والإقصاء، كما أنّه يحوّل جسد المرأة من مادّة «طبيعية» إلى مادّة مصنّعة، ويجعله مثقلا بالعلامات: خلاخل في السوق وأساور في المعصمين وأهلّة في العنق وأحزمة حول الخصر وأقراط في الأذنين وخزائم في فتحة الأنف وخواتم في أصابع اليد والقدم وغيرها من القيود التي تكبّل الحركة وتصنّم المرأة وتعقد صلتها بالآلهة أو لنقل بالتماثيل الثابتة. وتعدّ كلّ هذه التغيرات المجراة على الجسم علامة على فهم الثقافة له ونظرتها إلى وظيفته وغايته.

وإن تجلّت معالم الأنوثة في جملة من الصفات كالرّقة والنعومة والليونة

والطراوة والعذوبة وغيرها من الخصال التي تكفّل الشعراء وغيرهم بتجذيرها في الفرد حتّى امتد تأثيرها في اللاوعي الجمعي إلى اليوم، فإنّ المجتمع كان حريصا على تشكيل الجسد الذكوري وفق أهداف مغايرة. فما هي خصائص تدبير جسد اليافع؟ وما هو موقعه داخل الثقافة العربية الإسلامية؟

2 ـ تدبير الجسد الذكوري

لئن استوى الغلام والجارية في مرحلة الطفولة الصغرى في البقاء في حضانة الأمّ ومجتمع النساء للمنفعة الحاصلة لهما، فإنّ خصوصية المرحلة الثانية من النشوء تطلّبت التمييز بين نوعيّة التدبير الذي يخضع له كلّ جنس. وتلحّ كتب التراث باختلاف مشاربها، على ضرورة انتزاع الصبيّ من أحضان النساء منذ ظهور علامات الاستغناء عليه حتّى أنّ الفقهاء جوّزوا التفريق بين الجارية وولدها عند بلوغه سبع سنوات. ومبرّرهم في ذلك حاجة الفتى إلى والده الذي يعتبر رمز القوّة والسلطة بدلالاتها المختلفة. فهو القادر على حمايته من مخاطر العالم الخارجيّ. فـ«الصغير إذا نابه أمر يكرهه فإنّما يفرّ إلى أمّه إذ لا يعرف غيرها وظنّا منه أنّه لا ناصر له فوقها، فإذا ترعرع واشتدّ فأوذي كان فراره إلى أبيه لعلمه أنّ أباه أقوى من أمّه».(122)

وتقتضي مصلحة الحدث أيضا أن يخضع لرقابة الأب والمؤدّب والمعلّم فهم القيّمون عليه اجتماعيّا وجماعته «العضوية» التي ينتمي إليها بحكم الجنس. وملازمته لهم تعود عليه بالنفع إذ أنّها تخوّل له تدريجا فهم عالم الرجال والاطّلاع على أعمالهم المختلفة ممّا ييسّر انخراطه في المجتمع خلاف البنت التي لا يبالي الأهل بتعليمها طرق التعامل مع العالم الخارجيّ.

ويرجع العلماء سبب إيكال أمر رعاية الولد إلى الأب إلى مبدأ ربط العلّة بالمعلول. فالوالد يعتبر ابنه جزءا منه، بل هو مثيله «هو هو» ولذلك قيل: من أشبه أباه فما ظلم. أمّا إذا أشبه الغلام أمّه، فإنّه يتصف بالعجز والضعف.(123) وممّا لا شكّ فيه أنّ حضور الأب عامل مهمّ في اكتساب الفتى الخصائص الشخصية المطابقة لجنسه حتى يتوافق مع محيطه الاجتماعي ويدخل القيم

والأدوار الذكورية. فالأب هو الذي ينقل له الموروث الثقافي الخاص بمجتمع الرجال، كما أنّه يمنحه رؤية ذكورية للعالم. ثمّ إنّ الوالد أقدر على تأديب الغلام لاتصافه بجملة من الصفات التي يحتاج إليها الذكر كالحزم والشدّة والجرأة خلاف الأمّ التي عادة ما تكون مشفقة على ابنها، متساهلة معه في جملة من المسائل ممّا ينجرّ عنه فساد طباعه وانحلال سلوكه.

ولمّا كان للفتى اشتياق في الطبع إلى التقليد وولع بمحاكاة الكهول في أفعالهم وصنائعهم، فإنّ الأب أو الأخ الأكبر أو المؤدّب مثّلوا خير قدوة بالنسبة إليه حتى يتّصف بالصفات المحمودة ويكتسب كمال الرجوليّة. ووعيا منهم بتأثير الكبير في الصغير حرص الخلفاء على حسن انتقاء المشرفين على تأديب أبنائهم. قال عتبة بن أبي سفيان (ت 44 هـ) إلى مؤدّب ولده: «ليكن أوّل إصلاحك بني إصلاحك لنفسك، فإنّ عيوبهم معقودة بعيبك، فالحسن عندهم ما فعلت، والقبيح ما تركت»(124).

تتضمّن كتب التعليم تصوّرا لما يجب أن تكون عليه علاقة الفتى بمجتمع النساء وكذا علاقته بمجتمع الرجال. أمّا وظيفة التنشئة الاجتماعية من خلال هذه المؤلفات فإنّها تتمثّل في جعل الصغير شبيها بالكهل، وفي حمل الذكر على أن يكون مثيلا للأب حتّى يفتخر بذلك الشبه. والحقّ أنّ هذه التصوّرات لسياسة الحدث ليست وليدة الثقافة العربية وحدها، إذ أنّها موجودة لدى الفرس والروم والقبائل الإفريقية وغيرها من الشعوب.

رأينا أنّ الهاجس المسيطر على الجماعة هو الخشية من طول صحبة الحدث للنساء وتطبّعه بطباعهنّ. فالعادة طبيعة ثانية، ومتى استحكمت في نفس الفتى صعب الإصلاح وحلّ الخطر، إذ إنّه يمكن أن يتحوّل إلى خامل أو مخنّث. و«العجز والخنث ... ينبغي في مذاهب الرجولة التنزّه عنهما»(125). ولمزيد التأكيد على أهميّة فصل الغلام عن عالم النساء استقى بعضهم الدليل من الواقع المعيش. «والمثال في ذلك أنّ كثيرا من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح، وتربّوا معهم، تطبّعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم، وهكذا أيضا كثير من الصبيان إذا نشأوا مع النساء والمخانيث والمعيوبين، (كذا)

وتربّوا معهم، تطبّعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم، إن لم يكن في كلّ الخلق ففي بعض». [126] ويتبيّن المرء مخاطر ملازمة النساء «في القوم الذين يعاملون النساء والصبيان، كيف ينحطون إلى أخلاقهن ويتشبّهون بهم». [127] والواقع أنّ حرص المجتمع على فصل الشاب عن النساء ظاهرة مشتركة بين عدّة حضارات أخرى كالحضارة اليونانية والحضارة الرومانية وغيرهما. [128] وهي تدلّ على خوف المجتمع الذكوريّ من الأنوثة ولواحقها.

لعبت التمثّلات الاجتماعية دورا كبيرا في تحديد نمط العلاقة بين الغلام وأمّه، وفي تنمية مشاعر الخوف لديه من كلّ ما يمتّ إلى عالم الأنوثة بصلة. ولا غرابة في ذلك فأساطير الشرق الأدنى تزخر بقصص عشق الأبناء للأمّهات. ومن الآراء التي كانت سائدة أنّ النساء لا يمكن ائتمانهن لا على العيال ولا على المال، ولذلك عيّر الحدث الذي مات والده أو غاب وليّه بأنّه نتاج تربية أنجزتها النساء. [129] وبالرجوع إلى الدراسات الحديثة[130]، وخصوصا في علم النفس يتضّح لنا أنّ دراسة بعض الحالات المرضية أثبتت بالفعل أنّ إسراف الأمّ في تدليل الابن يؤدي إلى عجزه عن تحمّل المسؤوليّة، ونموّ نزعة الأنانية لديه، وحبّ التملّك، ثمّ إنّ إعجاب الأمّ بولدها ينمّي لديه الشعور بالغرور فتتضخّم صورته عن ذاته. أمّا خوفها عليه ورعايتها الدائمة له، فإنّها من الأسباب التي تخلق لديه إحساسا مستمرّا بالحاجة إلى الحماية، وتجعله عاجزا عن مواجهة المصاعب، ومتقمّصا لعديد الصفات الأنثويّة.

وخوفا من هذه النتائج آثر عدد من الخلفاء وغيرهم أن ينشأ غلمانهم عند من عرفوا بالصلاح والحكمة والحزم متأثّرين في ذلك بالفرس الذين كانوا يرسلون أولادهم إلى أهل الجفاء وخشونة العيش، ومن لا يعرف التنعّم ولا الترفه. ونقل الأبشيهي (ت825هـ) بدوره ما روته له أعرابية بشأن التربية المثلى التي نشأ عليها ولدها. قالت: «فلمّا استتمّ الرضاع نقلته من خرق المهد إلى فراش أبيه. فربي كأنه شبل أسد». [131] وذكر ابن الجوزي في السياق نفسه أنّ هارون الرشيد (170هـ ـ 193هـ) سلّم ابنه المأمون (198هـ ـ 218هـ) إلى سعيد الجوهري (ق2هـ) ليشرف على تربيته. فكان المؤدّب يحضر إلى المأمون و«هو

في حجر سعيد الجوهري». [132] وبيّن أنّ الخشية من إصابة الغلام بعدوى الأنوثة كانت وراء حرص المجتمع على إبراز مظاهر الاختلاف بين الجنسين منذ النشوء وكان مبدأ المخالفة بين الذكر والأنثى حاضرا لدى من تطرّقوا إلى مبحث سياسة الصبيان.

إنّ إلحاح العلماء الذين كتبوا في العملية التربوية كمسكويه (ت 421هـ) وإخوان الصفاء والغزالي وابن جماعة (ت733هـ) وغيرهم من الذين أفردوا فصولا في كتب التربية والتعليم للحديث عن أخلاق المعلّم يوحي بوعيهم بخطورة الجماعة المرجعيّة التي تحيط باليافع، والتي لها أثر عظيم في سلوكه وأخلاقه. ولعلّ إطنابهم في وصف كيفيّة جلوس المعلّم وطريقة كلامه ومشيته وغيرها من العلامات والإشارات التي تهدف إلى عرض الذات مردّه خوفهم من تعدّد الاختيارات أمام الحدث ومن حرّية التصرّف والتفرّد الذي يهدّد وحدة النظام الاجتماعيّ، كما يمكن أن يعزى ذلك إلى رؤيتهم الخاصّة للعملية التربوية التي تقوم، حسب رأيهم على ضرورة الربط بين الدين والتربية، بين التأديب والتعليم، بين سلطة الأب وسلطة المعلّم.

وما إن يتقدّم الغلام قليلا في السنّ حتّى تتبدّى له مظاهر الاختلاف بين عالم النساء وعالم الرجال، وتتضّح له الفروق بين طريقة عرض الجسد الذكوريّ وطريقة تقديم الجسد الأنثويّ. فما هي خصائص العناية بالجسد الذكوريّ؟

2/ 1 ـ العناية بالشعر

احتلّ تعهّد البدن موقعا هامّا في ظلّ ثقافة أولت النظافة والطهر عناية كبرى، وجعلت الاهتمام بالزينة مشروعا. جاء في المصادر أنّ أمّ مصعب بن عمير (ق1هـ) كانت «تكسوه أحسن ما يكون من الثياب وأرقّه، وكان أعطر أهل مكّة». [133] ويروى أنّ ابن عمر (ت 73 هـ) كان يدهن شعره في اليوم مرتين ويأمر بثيابه فتجمّر كلّ جمعة[134]، إلى غير ذلك من الأمثلة التي توضّح مدى اهتمام القوم بحسن مظهرهم. بيد أنّ استقرار المجتمع وحاجته إلى التنظيم

وضبط العلاقات أفضى إلى تدخّل مؤسسة الفقه لتقييد سلوك الناس والحدّ من حرية تصرّفهم في أجسادهم. ويلحظ الناظر في أبواب الزينة أنّ الفقهاء أو المحدّثين قد أكّدوا على وجوب مباينة زينة الرجال لزينة النساء من حيث المواد المستعملة وكيفيّة التزيّن والزمن الذي تستغرقه والغاية المنشودة من ورائه.

يكتسب الفتى منذ النشوء معارف متعددة. فعن طريق معاينة الطقوس التي تمارس على الجسد، يتفطّن الحدث إلى الوصفات المحمّرة للشعر والمسوّدة. وإن كان التخضيب لا يعنيه في هذه المرحلة من العمر إلاّ أنّه من المعارف التي ينبغي لكلّ رجل أن يلمّ بها لاستعمالها عند الاقتضاء أو لمساعدة من يكبرونه سنّا في التخضيب. والظاهر أنّ الاهتمام بالشعر قد اختلف باختلاف البيئة التي عاش فيها الحدث وباختلاف العصر الذي انتمى إليه، إذ تذكر كتب الحديث وكتب الفقه رغبة الرجال في تخضيب شعورهم بالكتم والحنّاء، وغسلها بالخطمي والسدر[135]، في حين أن كتب الطبّ تشير إلى وجود وصفات خاصّة بالملوك وعلية القوم، وأخرى بالقرويين، وثالثة بالصيادين الذين كانوا يحمّرون شعورهم بالملح.[136]

ولئن روي أنّ العرب كانت تفضّل جعودة شعر الرجل وترى فيه علامة على الشجاعة، فإنّ وصول القوم إلى الترف واقتداءهم بالأمم المجاورة وولعهم بالجديد المستحدث، جعلهم يحبّذون الشعر المسترسل من غير انكماش ويعوّدون فتيانهم منذ الصغر على استعمال الأدهان المعينة على تليين الشعر. وإن كان ما يستحسن في الفتاة فراعة الشعر في الرأس وسبوطته، فإنّ الفقهاء اعتبروا التقصير وفرق الشعر من صفات الرجال.[137] ولذلك حذّروا الفتى من أن يطيل شعره حتّى لا يتشبّه بالنسوان. قال ابن مفلح واصفا ما يجب أن يكون عليه شعر الذكر: «ويجعله الرجل إلى منكبيه أو إلى فروع أذنيه أو شحمتيهما ولا بأس أن يجعله ذؤابة».[138] ولعلّ الهدف من وراء حثّ الفتى على قصّ شعره تحريره من كلّ ما من شأنه أن يعيق حركته خصوصا إذا علمنا أنّ الشعر قد يرمز إلى الوثاق.

ينتبه اليافع إلى الأهمية التي تحظى بها اللحية والعناية التي يخصّها بها الرجال نحو التقصيص والتخضيب بالسواد أو الحمرة أو الصفرة وحتّى التبييض بالكبريت، وكذلك التسريح ونتف الشيب منها، وأحيانا أخرى نتفها من أوّل نباتها. ويعود هذا الاهتمام إلى اعتبار كلّ شعوب الشرق الأدنى اللحية رمز الفحولة، وعلما على علوّ المنزلة، حتى إنّ حلق اللحية عدّ أعظم عار يلحق بالرجل. وقد أفاض الشعراء، منذ الجاهليّة في وصف اللحية حتّى ترسّخت قيمتها في الذاكرة الجمعيّة، وغدت من أخصّ ما يختصّ به الرجال من محاسن. فهي زينتهم «وبها يتميّز الرجال عن النساء».[139] ولذلك كان الأهل يخضعون الفتى الذي أبطأت لحيته في الخروج إلى تدبير دقيق غايته الإسراع بنبات الشعر من ذلك طلاء الوجه بدهن الشيح، أو نبتة القيصوم[140] أو تلطيخ الخدين بدهن الحمص.[141] وهو أمر ينمّ عن مدى تعلّق الجماعة بهذه العلامة المرئية التي تعلن عن الهوية الجنسية لحاملها. وينجم عن انشغال الأهل بموعد نبات شعر اللحية إحساس اليافع بالزهو عند ظهور أوّل شعرة، إذ يعدّ ذلك «جواز عبور» الناشئ إلى مجتمع الرجال. وقد توسّع القلقشندي في بيان أهمية حدث ظهور اللحية بالنسبة إلى الحدث وربط ذلك بالعلاقات المثلية. قال: «وتزيد الأحداث على الرجال في الحسن بمقدّمات ذلك، فيستحسن منهم خضرة الشارب، وخضرة العارض والعذار، ويشبّه كلّ منهما بالآس وبالريحان وبدبيب النمل ونحو ذلك».[142]

ولئن جوّز بعض الفقهاء للمرأة حلق شعر وجهها أو تخفيفه، فإنّهم كرهوا للرجل أن يفعل ببشرته ما تفعله هي بوجهها من نتف وغيره، باعتبار أنّ ذلك يؤدي إلى تحوّل جلده إلى بشرة ناعمة الملمس تتماثل مع بشرة المرأة، وهو أمر يقوّض ما انبنت عليه الرجولة من صفات نحو الغلظة والشدّة والصلابة. ومن ثمّة بدا الشعر الخشن والقوي أمارة من أمارات الذكورة سيما أنّه في عرف أصحاب الفراسة دليل على الشجاعة.[143]

أمّا شعر عانة اليافع، فإنّه لم يكن يمثّل موطن جمال، لذلك لجأ الأهل إلى استعمال الأدوية المانعة من نبات الشعر كحبات الليمون الصغرى أو قشر

الجوز الصلب الذي «إذا دلكت به الأنثيان في الحمّام قبل الإنبات لم ينبت الشعر».[144] ومن المشاهد التي يألفها الفتى حين يصاحب والده إلى الحمّام طلاء الرجال أجسامهم بالنورة، ونتف شعر آباطهم، وتعهد أسنانهم بالسواك، وحرصهم على الطيب إلى غير ذلك من الممارسات[145] التي تشير إلى منزلة الجسد والعناية الفائقة التي خصّه بها المجتمع على مرّ العصور، كما أنّها تكشف النقاب عن مقصد تعهّد البدن، والمتمثّل في رغبة المرء في التواصل مع الآخر. ويبدو أنّ أغلب الأزواج كانوا حريصين على التزيّن لحليلاتهم أو محظياتهم، أو التشبّب للنساء. ومن ثمّة يتفطّن اليافع إلى أهميّة العناية بجسمه وعرضه في أبهى صورة.

2/2 ـ الخشية من العبولة

أذواق الناس في المأكول والمشروب والمسموع والملبوس وغيرها من الحاجات مختلفة حسب أمزجتهم وطبائعهم وما جرت به عاداتهم. ولكن يبدو أنّ السمنة كانت صفة مرذولة في الذكور في أغلب المجتمعات. قيل: «السمنة للنساء غلمة وللرجال عقلة».[146] فهي تمنعهم من القيام بالأدوار المنوطة بعهدتهم وأهمّها الذود عن العشيرة. فالمطلوب من الحدث «الخفّة وقلّة اللحم لأجل قوّة النهضة، وسرعة الحركة في الحرب وغيره، والسمن يمنع ذلك، مع ما يقال فيه إنّ فيه تبليدا للذهن».[147] قال عمر بن أبي ربيعة مقارنا بين حركة كلّ من الرجل والمرأة والأدوار المرتقبة منهما: (من الخفيف)

كُتِبَ القَتلُ والقِتالُ علَينا

وعَلى المُحصَنَاتِ جَرّ الذُيوُل[148]

وضبط مسكويه نمط الحياة الملائم للحدث، فقال: «وينبغي أن يستوفي غذاءه بالعشيّ، فإن استوفاه بالنهار كسل واحتاج إلى النوم وتبلّد فهمه مع ذلك، وإن منع اللحم في أكثر أوقاته كان أنفع له وقعا في الحركة والتيقّظ، وقلّة البلادة وبعثه على النشاط والخفّة».[149] ولم يهتمّ المجتمع بمراقبة غذاء الحدث فحسب، إذ كان بعضهم يعمد إلى تهزيل مواضع من جسم اليافع

كخصيته بطلائها يوميًا ببعض الأدوية حتّى لا تعظم مثل استعمال الطين والعفص والعسل أو الشبّ أو حكّ الخصية بالحجر.[150] وقد يعود اهتمام الأهل بتهزيل الخصيتين إلى حرصهم على تسهيل حركة الحدث حتّى يكون خفيفا قادرا على الوثب في كلّ وقت.

إن كان ثقل الأرداف ممّا تمتدح به المرأة، فإنّ صاحب الإلية كان عرضة للاستهزاء والهجاء. وقد عكست اللغة هذا الفرق فقيل: «امرأة بَوْصَاء: عظيمة العجز. ولا يقال ذلك للرجل... لأنّ الرجل لا ينعت بكبر العجز».[151] والأمر بالمثل بالنسبة إلى الفخذين والساقين، فإنّ كثرة لحم الفخذين «عيب في الرجل ونعت في المرأة».[152] وهو صفة لا تشينها، إذ ينظر إليها على أنّها كتلة لحم. فـ«ما تزيّن الرجال بشيء أحسن من الأدب، ولا النساء بشيء أحسن من اللحم».[153] ذاك هو الدرس الذي يتلقاه اليافع فينطلق في تنمية مداركه العقلية ويبتعد عن كلّ ما من شأنه أن يجلب له سخرية الآخرين.

قام تدبير الفتى على مراقبة غذائه بشدّة حتّى لا يترهّل فيفرّط في الخصال التي تشكّل رجولته، وحتّى يعوّد على ضبط شهواته فـ«مطاعم الرجال يستدلّ بها على عقولهم، ويستشهد بها على همّتهم ومروءاتهم، فإنّه لا يحكم آراءه من ليس يحكم غذاءه».[154] وهكذا نتبيّن ربطا وثيقا بين النظام الرمزي للغذاء والمنظومة القيمية التي يحرص المجتمع على تجذيرها في نفس اليافع. فقد اعتبرت النحافة ميّزة في الفتى ودليل نجابة وهي من الخصال الذكورية المنشودة وفي مقابل ذلك عدّ اكتناز الذكر وترهّله حجّة على اتصافه بصفات أنثوية كلين البدن وبرودة المزاج وقلّة الحركة والضعف، خصوصا إذا استحضرنا قول ابن سينا مفسّرا سبب رقّة لحم النساء «لقلّة رياضتهنّ جوهر لحومهنّ أسخف».[155]

ولمّا كانت غاية المرأة من وراء الاستسمان البحث عن نيل الحظوة لدى الزوج، فقد كرهت الجماعة نهم الرجل لأنّه علامة على بحثه على المتع الحسيّة وانشغاله بالأطايب ومن بينها النساء. فالمرأة تحرص على السمن «ليزيد حسنها في زعمها ويغتبط الرجل بها بخلاف الرجل فإنّ السمن فيه يقبح وتعاطي

ذلك بأسبابه من الرجال أقبح وأقبح».[156] فالمتوقّع من الرجل أن يكون قادرا على التحكّم في شهواته لأنّه كامل العقل وصاحب الدرجة والفضل.

لا تشكّل السمنة خطورة على جوهر الذكورة فقط، بل إنّها تمثّل عقبة في سبيل تحقيق المراد. فالسمان يقلّ زرعهم فيقلّ ولدهم كما أنّ «السمان من الناس أقلّ عمرا من المهازيل».[157] وقد عكست اللغة هذا المعنى فقيل: العجيز: العنّين من الرجال.[158] ورغبة منهم في تنفير الحدث من السمنة زعم القوم أنّ غلظ الجسم يؤدي إلى قلّة الفهم وكثرة النسيان وتعقّد اللسان.[159] وهكذا نتبيّن كيف يساهم الخطاب في تشكيل ذكورة من نوع خاصّ.

وانطلاقا من هذا التصوّر للجسد المعيار اهتم الأطبّاء بعلاج السمنة فعدّدوا الطرق الملائمة «للضمور» نحو المشي والركوب واشتيال الحجر والعدو والوثب والصيد وغيرها من الأنشطة.[160] ولم يفت هؤلاء التطرّق إلى الوصفات المسمّنة باعتبار أنّ الضمور الشديد عيب في الفتى يحول دون اضطلاعه بالأدوار التي تسندها الثقافة للرجال.

لم يهتم المجتمع باعتدال القوام وتناسب الأعضاء فحسب، بل أولى القوّة الجسدية أهميّة كبرى، وجعلها معيارا أساسيا في نظرته إلى الرجال الذين ينتمون إليه وفي توزيع الأدوار عليهم. فالفتى هو من «شبّ وصار فتيّا قويّا».[161] وبناء على ذلك عمل الأهل على مراقبة غذاء الحدث وخصّوه بطعام اعتقدوا أنّه يحفظ صحّته ويمنحه القوّة المطلوبة. ولئن روي أنّ من العرب من كان يشرب الدم بحثا عن القوّة[162] فإنّ العلماء نصحوا الأهل باختيار أوفق اللحوم المغذية لبدن الحدث، منها لحم الضأن ولحم الدجاج الفتي، وغيرها من أصناف الغذاء. واعتقد بعضهم أنّ أكل سمكة العنبر يولّد الشجاعة.[163]

أمّا نمط عيش اليافع فقد رأى أغلب العلماء أن يقوم على مجاهدة الدعة والسكون، فلا يجب أن ينام في الفرش الوطيئة حتّى يتعوّد الخشونة وتصلب أعضاؤه كما أنّ عليه أن يمارس الألعاب التي من شأنها أن تقوّي بدنه، وتعلّمه مواجهة الصعاب. وهي ألعاب ذات وظيفة اجتماعية تختلف عن تلك التي ألفها

زمن الصبا، والتي كان هدفها التسلية والترويح عن النفس ومحاكاة أفعال الكبار. ففي مرحلة الترهّق يكون الفتى في حاجة إلى تحصيل المنافع الجسدية والأخلاقية، والاستعداد لتحمّل المهامّ التي تنتظره في المستقبل. وكلّما تعلّم وارتاض ارتفعت همته، وشغلت نفسه بألعاب تليق به في مثل سنّه كالأراجيح التي تعدّ من أحسن الألعاب لفوائدها الكثيرة، ومثل اشتيال الحجر الذي كان لعبة مألوفة عند العرب. جاء في «السيرة النبويّة» على لسان الرسول: «لقد رأيتني في غلمان قريش ننقل حجارة لبعض ما يلعب به الغلمان كلّنا قد تعرّى وأخذ إزاره فجعله على رقبته، يحمل عليه الحجارة».[164] ولئن كان عري الصبيان أمرا مفهوما في بلد يتصف مناخه بالحرارة، فإنّنا نذهب إلى أنّ العري كان وما زال طقسا من طقوس الفحولة التي توضّح مدى اعتزاز الذكور بامتلاكهم القضيب، وافتخارهم ببدن قويّ يكاد يتماهى مع أجسام الأبطال.

يعزى الفضل إلى الجاحظ في نقله أسماء عدد من الألعاب التي كانت معروفة لدى العرب، والتي شهدت تطورا كبيرا على عهد الخلفاء العبّاسيين. فالشحمة كما يعرّفها الجاحظ هي: «أن يمضي واحد من أحد الفريقين بغلام، فينتحون ناحية، ثمّ يقبلون، ويستقبلهم الآخرون، فإن منعوا الغلام حتّى يصيروا إلى الموضع الآخر، فقد غلبوهم عليه، ويدفع الغلام إليهم وإن هم لم يمنعوه، ركبوهم».[165] أمّا الشفلقة فهي «لعبة للحاضرة وهو أن يكسع الإنسان من خلفه فيصرعه».[166] والناظر في هذه الألعاب يتفطّن إلى صلتها الوثيقة بالعنف. فنحن إزاء مطاردة ولطم ومباطشة وصفع وركل إلى غير ذلك من الأفعال. والجماعة تبارك هذا العنف لأنّها ترى فيه أنجع وسيلة لتمرين الفتى على مواجهة الشدائد، واختبار قدراته، واكتشاف ذاته، خصوصا حين ينخرط في علاقات تبادلية مع الآخرين ويمارس الألعاب في فضاءات مختلفة وفي ساعات غير مقيّدة.

وتخلق الأجواء الصاخبة والحماسية التي يولّدها اللعب تنافسا شديدا بين الأحداث غايته حفزهم على إثبات الذات وتعليمهم طرق السيطرة على المواقف، وكسب الرهان والقبول بالانتصار أو الهزيمة. وهكذا يتعلّم اليافع كيف يتجاوز الصعوبات ويقهر الآلام ويقاوم أحاسيس الوهن والتعب، ويكظم

الغيظ ويئد الدمعة ويصمد عند الشدائد. وربّما كان إثبات الكينونة أفضل غنم يحصل عليه الفتى من وراء ممارسة اللعب.

إنّ احتكاك الأجسام بعضها ببعض وقرب المسافة بينها أثناء ممارسة طقوس الفحولة يشير إلى العنف المؤسس، أو «العنف الإيجابي» الذي يزوّد به الفتى ليكون أهلا لخوض غمار الحياة. هذا إلى جانب فوائد أخرى يجنيها الغلام من وراء اللعب وتتمثّل في تسهيل نموّه الجسديّ والمعرفيّ وإشباع حاجاته في حبّ الاستطلاع ورغبته في استكشاف العالم الخارجي.

وإذا قارنا ألعاب أبناء الخاصة بألعاب أبناء العامة تبيّن لنا أنّ هؤلاء تمتّعوا بنصيب من الحريّة واستطاعوا الانفلات من حصار المراقبة قياسا بأبناء الأغنياء الذين كانوا في أغلب الوقت مصحوبين بالخدم. وقد كانت الساحات العامّة والطرقات فضاء لممارسة ألعاب مختلفة، بل إنّ الغلمان كانوا يعتدون على المارّة ويقذفونهم بالحجارة، ويستهزئون بذوي العاهات والمجانين وغيرهم ويشاكسون الناس. وهو أمر كان يدخل في نفوسهم البهجة ويوتّر بداهة نمط علاقتهم بالكهول.(167) وأغلب الظنّ أنّ عيون أغلب الأولياء كانت كليلة عمّا يصدر عن أبنائهم من تصرّفات لكونهم رأوا فيها علما على الفحولة وذلك لأنّ بثّ الرعب في نفوس الآخرين، وخصوصا النساء والصبيان والشيوخ يندرج ضمن طقوس الذكورة التي تعتمد المواجهة والجرأة وتستحسن مشاهدة خوف الآخرين وانكسارهم لأنّ ذلك يشعر الغلام بقوّته وجرأته. ويسوغ القول إنّ هدف ممارسة الألعاب كان بالنسبة إلى الذكر هدفا تربويّا واجتماعيا غايته تنمية الوظائف الجسدية والمدارك العقلية وروح المبادرة والمغامرة وتهذيب الحواس والتخفيف من القلق وتأكيد الذات.

لا يقتصر تدبير الفتى على دفعه إلى اللعب فقط، فما إن يتقدّم في السنّ حتى يدرّب على الفروسية لأنّها خصلة من خصال الذكور. فهم الذين يحقّ لهم وحدهم معرفة أنواع السلاح والتدرّب على استعماله، والعناية بسياسة الخيول وتعلّم قواعد الرماية وغيرها. «قال ابن سيده: ولم نسمع امرأة فارسة».(168) وهو أمر مفهوم في ظلّ مجتمع كان في أمسّ الحاجة إلى صناعة الفتيان

المؤهلّين للذبّ عن حمى العشيرة والمشاركة في الإغارة، وهي ركيزة هامّة في حياة البدو جعلتهم يقدّسون الفتى. قال الشاعر في ذلك: (من الرجز)

علّمنَا أخْوالنا بَنو عِجلْ الشَغْزَبيَّ واعتِقالاً بالرِجْل[169]

ولم يتخلّف المسلمون بدورهم عن التنويه بفضائل الفروسية حتّى كثرت الأحاديث والأقوال المأثورة التي تعظّم من شأنها، وتلحّ على ضرورة نشرها بين أبناء جميع الطبقات من ذلك قول عمر بن الخطّاب (12هـ ـ 23هـ): «علّموا أولادكم العوم والرماية، ومروهم فليثبوا على الخيل وثبا».[170] وذهب أغلب العلماء إلى إقناع الأولياء بدفع أولادهم إلى ممارسة الفروسية. فإن رأى أحدهم أنّ ابنه «مستعدّ للفروسية، وأسبابها من الركوب والرمي واللعب بالرمح، وإنّه لا نفاذ له في العلم ولم يخلق له، مكّنه من أسباب الفروسية والتمرّن عليه، فإنّه أنفع له وللمسلمين».[171] وهو أمر يوضّح الصلة الوطيدة بين الأنشطة التي يمارسها اليافع من جهة، والأدوار التي سيضطلع بها في الحياة من جهة أخرى.

ولمّا كانت الفروسية من الصفات التي تميّز بين الأفراد، ويتفاخر بها القوم فقد حرص الخلفاء على اتصاف أولادهم المرشّحين للملك بهذه الصناعة الشريفة. واقتضت سياسة الملك أن يعلّم السائس ابنه الذي رسمه للأمر من بعده «الفروسية على الخيل والعمل بأصناف السلاح وسياسة الجيش، وتدبير الحرب».[172] ويروي قابوس نامه (ت462هـ) كيف تعلّم الفروسيّة، منذ بلوغه سنّ العاشرة على يد حاجب وخادم علّماه ترويض الخيل ورمي الحربة والطعان وضرب الصولجان والطبطاب والرمي بالقوس.[173]

كانت الفروسية من أولى الصفات التي سجّلها المؤرخون حين أقدموا على ترجمة حياة الخاصّة. قال ابن تغري بردي معرّفا أحد الملوك: «كان عارفا بأنواع الملاعيب، رأسا في لعب الرّمح وسوق البرجاس، قويّا في ضرب السّيف والرّمي بالنشاب، ماهرا في فنون كثيرة جدّ وهزل، لا يعجبه إلاّ الكامل في فنّه».[174]

أفاض المسلمون في الحديث عن الرياضة متأثرين في ذلك بقدماء

اليونانيين الذين عملوا على تعليم أولادهم الألعاب الرياضية من سنّ السابعة إلى الرابعة عشرة. وعكف الأطّباء على بيان منافع هذا النشاط المتمثّلة في حفظ الصحة، وبعث النشاط، وطرد البلادة. واعتبر أفضلها ما تحرّكت فيه جميع الأعضاء على نسبة واحدة. فالمشي مفيد للهضم والركوب جيّد للظهر والفخذين واشتيال الحجر نافع للعضدين والظهر. ومنها أيضا «الصراع وهو يصلب البدن وييبّس الفضول ويشهّي الطعام، ومنها الوثب والعدو، ومنها طلب الصيد، فإنّه يجمع تلك الخصال كلّها لكثرة ما فيه من العدو، وصعود الجبال، والهبوط والصياح والاستلقاء على الظهر وغير ذلك».[175] وحدّد الكركي السنّ التي تمارس فيها الرياضة حسب حاجة الفتى. قال: «فإذا أتى عليه من عمره إثنتا عشرة سنة، اجعل رياضته حسب الحاجة: فإن كان ممن يريد أن يكون بالتدريج مشتغلا بالعلوم، فاجعلها باعتدال، وبالغ في إصلاح حالة أخلاقه. وإن كان ممن يتدرّج في التجارة والأعمال الخفيفة، فاجعلها أكثر من ذلك. وادلك أعضاءه، ليقوى على الحركة».[176]

لم تغفل نصائح الأطباء التي كانت موجّهة إلى الخاصّة عن الإشارة إلى نمط عيش البدو القائم على الحركة القوية. فـ«الرياضة موجودة فيهم من كثرة الحركة في ركض الخيل، أو الصيد، أو طلب الحاجات، أو مهنة أنفسهم في حاجاتهم».[177] فكانوا بذلك أقلّ أمراضا من سكان المدن، كما أنّه لم يفت الأطباء الإشارة إلى ممارسة أبناء العامة لبعض الرياضات والأنشطة كالسباحة التي شاع تعاطيها مثلا في بغداد، ومثل حلج القطن، وخدمة الأرض، وتنظيف الدكاكين وغيرها من المهن التي كان يمارسها الغلمان.

لم يكن الحدث مدعوّا إلى ممارسة الرياضة فحسب، بل إنّه كان مدفوعا إلى تعلّم قواعدها المختلفة وإدراك أسس اللعب الجماعيّ واستيعاب منظومة القيم التي تنمّيها الرياضة في نفوس اللاعبين والمشاهدين على حدّ سواء. ولهذه الأسباب جرت العادة أن يرافق الأمراء الخلفاء إلى الميادين المخصّصة للعب بالصولجان أو بالرماح وغيرها أو إلى حلبات السباق أو الصيد. وكانت مناسبات الصيد فرصة لرياضة أبدانهم وغلمانهم ودوابهم وتدرّج إلى مباشرة الحروب

وأعمال السيوف. وكان بعض الخلفاء يسمحون لأحداث العامّة بالدخول إلى هذه الميادين الخاصة في قصورهم والمشاركة في المصارعة وغيرها من الألعاب. والواقع أنّ تخصيص أماكن لألعاب الرجال وتسلياتهم، وحضور ذوي السلطان رياضة الأحداث تقليد عريق أطنب أرسطو في الحديث عن أهميته في حياة الدولة وتأثّر العلماء المسلمون بآرائه وحاولوا إشاعتها بين الجميع.

احتلّ الصيد منزلة هامة لدى الرجال فقد كان عرب الحيرة يشجّعون أبناءهم على مرافقتهم للصيد، باعتباره فرصة للتدرّب على الرماية والعدو ومناسبة للتعرّف إلى البيئة والحيوان. وهو في الآن نفسه رياضة من بين الرياضات الراقية التي تعلّم الغلام كيف يواجه خصمه، أي إنّ لها علاقة بالتربية وبالجندرة. فالصيد نشاط ذكوريّ بامتياز وارتبط منذ ظهوره بالفحولة وعدّ من أهمّ رموز الذكورة. وهو يسمح للحدث بعقد صلة مع الموت ويعلّمه فنّ القنص وطرق القتل ويضعه وجها لوجه مع الدم. والمُعاين للغة الصيد ينتبه إلى أنّها لغة تستفزّ الحدث فتدفعه إلى البطش وتقوّي في نفسه غريزة العدوانية، أي ممارسة العنف. وهو عنف مسلّط على الطبيعة والحياة والحيوان وأيضا على الذات حتّى تكتسب الخلال المحمودة. وعن طريق الصيد يتعلّم الحدث كيف يحقّق هيمنة على الآخر فتشرئبّ نحوه الأعناق إعجابا.

تكمن غاية الأهل من وراء حثّ الولد على ممارسة هذه الأنشطة في فكّ عقاله من أسر الأنوثة والسماح له بالاحتكاك بالآخرين وخصوصا الرجال. وبذلك يتحوّل الذكر رويدا رويدا عن عالم النساء. فيتغيّر نمط علاقته بالأمّ ويبدأ في الانخراط شيئا فشيئا في عالم التجارب ويكتشف ذاته ويدرك العالم من حوله، خصوصا إذا تذكرنا أنّ تنشئة الذكر تتمّ في الفضاء الخارجيّ. وهكذا يكتسب الناشئ معرفة بالحياة وقدرة على مواجهة مصاعبها.

من الواضح أنّ الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت وراء تعلّق القدامى بقيمة القوّة. فالمجتمعات التي تعيش على الغزو أو تكون مهدّدة بالاعتداءات المتكررة تحتاج إلى الفرسان ليذودوا عنها. ولذا بات الفتى، وهو الفارس المهيب الذي لا ينفسخ عند الشدّة ويخشاه الأعداء، نموذجا يطمح كلّ

حدث إلى الاقتداء به. وكلّما نسبت إليه الجماعة خصلة من الخصال التي تقرّبه من مثاله المفضّل ازداد اعتزازه بذاته وافتخار أهله به. وأدّى ذلك بداهة إلى إقصاء القصير وقصيف البدن مخلخله والمسقام والزمنى، وتعييره بأنّه لا ينتمي إلى عالم الرجال، بل هو إلى النساء أقرب. ومعنى ذلك أنّ المجتمع لا يتقبّل إلاّ ذكورية واحدة.

نستنتج من كلّ ما سبق أنّ الجسد المعتنى به جسم مثقل بالدلالات والرموز ومن أهمّها الدلالة الجنسية. فبنيته وهيئته وأوضاعه وحركاته وثوبه وحليّه وطيبه إنّما هي تعابير مختلفة لمعان من معانيه الخاصّة، أو من المعاني الاجتماعية المنعكسة فيه. وما الجسد إلاّ مجموعة من الرموز التي يحاول الناظر إليها حلّها عندما يحكم على الآخرين انطلاقا ممّا يقرأه من علامات ورموز، ومن ثمّة فهو مَشهود تستهدفه نظرات الآخرين، وهو في الآن نفسه شاهد على ثقافة لها خصوصياتها.

2/ 3 ـ اللباس

من المتعارف عليه أنّ الزيّ شكل ثقافيّ يجسّد رؤية الجماعة والفرد لمجموعة من القيم والمعايير الاجتماعية. وهو الذي يمدّ الآخر بجملة من الدوال والعلامات التي تكشف له هويّة مخاطبه نحو السنّ والمنزلة الاجتماعية والمهنة والدين وغيرها. وتكمن أهمّ وظائف اللباس في إبراز الاختلافات الاجتماعية والهوية الجنسية.

ويبدو أنّ أشراف العرب أعاروا مظهرهم الخارجيّ أهميّة كبرى. فكان الزعماء والملوك يلبسون الحلل وبرود الوشي المثقل بالذهب والتيجان ويبالغون في العناية بالعمائم. ومع ظهور الإسلام نزع الرسول وأصحابه إلى تغيير عادات الناس. فلمّا حضر وفد كندة عليه و«قد رجّلوا جميعهم واكتحلوا، وعليهم جباب الحيرة قد كفّوها بالحرير وعليهم الديباج ظاهر مخوّص بالذهب. قال لهم رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم: ألم تسلموا؟ قالوا: بلى. قال: فما بال هذا عليكم! فألقوه».[178] وإن سلّمنا بصحّة هذا الخبر، فإنّ الانتماء إلى الدين

الجديد اقتضى تغييرا في المظهر والسلوك والنظرة إلى الأشياء وإلى الحياة.

انطلاقا من ذلك كان على المسلمين أن يربوّا أولادهم وفق نموذج جديد قوامه البساطة والبعد عن التكلّف. فكانت السمة الغالبة على مجتمع الدعوة التواضع. وقد أكّد المؤرّخون على زهد الصحابة وتقشفهم. فعمر بن الخطاب كان - والعهدة على الرواة - خشن اللباس يلبس الجبة الصوف، وكذا كان شأن عمّاله. ويذكر أيضا أنّ عمر كان يكتب إلى جنده واصفا لهم نمط العيش اللائق بهم مردّدا: «إياكم والتنعّم وزيّ العجم، وعليكم بالشمس فإنّها حمّام العرب وتمعددوا واخشوشنوا واخلولقوا واقطعوا الركب وانزوا على الخيل».(179)

لئن اعتبر عدد من الصحابة الجسم مشجبا فكان لباسهم فضفاضا وبسيطا، مقتصرين بذلك على الوظيفة الأوليّة للثياب، ونعني بها الستر والحماية، فإنّ بعضهم الآخر كان مولعا بالظهور في مظهر جميل دالّ على إلمام كبير بطقوس لبس العمامة والقلنسوة وغيرها من الأجزاء المكوّنة للزيّ العربيّ. وأدّى تطوّر العمران وازدهار الصناعات ونموّ التجارة واستحداث الخلفاء لأشكال جديدة في الملبس إلى اختلاف طريقة لباس المتأخرين عن السلف، وتعدّد وظائف اللباس. فجعل للصيف لباس من كتان أو إبريسم، وللشتاء لباس قطنيّ. وأضحى للخلفاء لباس وللوزراء لباس وللقضاة لباس إلى غير ذلك من أصناف الأثواب التي تتماشى مع مراتب القوم.

وتعالت أصوات الفقهاء محذّرة من زعزعة الأنساق والعبث بالمسافات الفاصلة بين الجنسين آمرة الرجال بعدم لبس الحرير المحض أو افتراشه لوجود علّة اللين والتخنث، وكذا الأثواب الملوّنة والطويلة والرقيقة لأنّها من لباس النساء. ودعا العلماء الأحداث إلى لبس الصوف الذي يصلب البشرة وإلى الاقتداء بالرسول باتخاذ البياض لونا مميّزا ونهوهم عن التحلّي بالجواهر واللآلىء لما فيها من خطر التشبّه بالنساء. والتشبّه بهنّ مثير للذعر ومهدّد للذكورة وناسف لخصائص الرجولية، كما أنه حجّة على العجز عن مفارقة حضن الأمّ وحجر الحواضن وأفخاذ النساء، أي عالم الأنوثة.

وفصّل بعضهم القول في أشكال الملبس فرأى أنّ الأفضل جعل ثوب الفتى إلى نصف الساقين حتّى لا يمنعه «الحركة والبطش».[180] وكذا الأمر بالنسبة إلى توسيع الأكمام من غير إفراط إذ أنّه «حسن في حقّ الرجال بخلاف النساء».[181] فتوسيع كمّ الرجل يساعده على ممارسة أنشطته المختلفة وييسّر حركته في حين أنّ توسيع كمّ المرأة يكشف أجزاء من بدنها. والعري في مجتمع الضبط يؤدي إلى الفساد.

عملت مؤسسة الضبط على تغيير عادات القوم بخصوص الملبس والزينة والمأكل معتمدة في ذلك الروايات التي نسجت حول عمر بن الخطاب. فهو الذي كان من أشدّ الناس مقاومة لمظاهر الترف والمبالغة في عرض الزينة إذ إن زجر عددا كبيرا من الناس عن التجمّل، من ذلك أنّه أمر محمّد بن ربيعة بن الحارث (ق1هـ) أن يقصّر من شعره، كما أنّه شقّ قميص ابن أبي سلمة (ت73 هـ) لأنّه كان من حرير.[182] ومهما كانت دوافع عمر من وراء إصدار هذه الأوامر، فإنّ ما ترسّخ في أذهان المتشدّدين أنّ على الجسم الذكوريّ أن يتخلّص من «أدران الأنوثة». ويبدو أنّ معايير التفريق بين زينة الرجال وزينة النساء سرعان ما تغلغلت في نفوس الأحداث فدخلنوا القيم المحدّدة لخصائص كلّ من الجسد الذكوريّ والجسد الأنثويّ حتّى بات الخارج عن النموذج، في نظرهم مرذولا وعرضة للسخرية والإقصاء.[183]

انبرى العلماء يوجّهون اليافع إلى الاقتصاد في الملبس والابتعاد عن لباس الشهرة والاهتمام بنظافته دون تكلّف باعتبار أنّ التصنّع في الزينة لا يليق بالرجال «لأنّ التزيين والرعونة من أعمال النساء».[184] وهو عمل مخلّ بالرجولة، كما أنّهم تشدّدوا في مسألة الحليّ. فاعتبروا سنّ التمييز سنّا محدّدا لنبذ الزينة المبالغ فيها ولترك لبس الخاتم الذهب.[185] وهذا يعني أنّ الذكر مطالب بقطع صلته بكلّ ما يربطه بعالم الإناث.

ومهما يكن الأمر، فإنّ هذا الإلحاح على إبراز الاختلاف الجنسيّ لم يكن من منظورنا هاجسا مسيطرا على جيل الصحابة. فالروايات التي وصلتنا تصف غدائر الرجال وضفائرهم وطول شعرهم[186] واهتمامهم بالزينة والملبس، ومعنى

ذلك أنّ الخطاب الذي صيغ حول الهيئة الملائمة لكلّ من الرجل والمرأة خطاب بَعدي نسجه الفقهاء ليضفوا الشرعية على رغبتهم في الهيمنة على حياة الناس. ونذهب إلى أنّ استقرار المجتمع وتبلور أنساقه وبناه أدّى إلى التشديد على الفروق بين الجنسين، خصوصا على مستوى الهيئة والسلوك والأفعال واللغة على مستوى المنظومة الفقهية في حين أن القوم حافظوا على ما ألفوه من عادات أو ابتكروه من ملبس أو مأكول أو مشروب.

تبرهن آراء العلماء بخصوص هيئة كلّ من الرجل والمرأة على مدى تدخّل الجماعة في حياة الفرد وحرصها الشديد على مراقبة سلوكه وهيئته ومظهره حتى يعكس بالضرورة النموذج المنمّط الذي حدّده المجتمع. وكلّما حاول الفرد التحرّر من هذه القيود المفروضة عليه ذكّرته سلطة الضبط بعواقب التفريط في الهويّة الجنسيّة، إذ كثيرا ما يكون مآله التعبير بالانتماء إلى الجنس الناقص: الأنثى أو المخنّث وبئس المصير!

لا يتعلّم الحدث قواعد اللغة فحسب بل إنّه يتدرّب على تفكيك العلامات التي يشاهدها من حوله فينتبه إلى مغزى الأشكال والرسوم ويميّز بين أنواع الأقمشة والحليّ، كما أنّه يتعلّم شيئا فشيئا الألوان الملائمة للرجال وتلك التي لا تناسب النساء وهكذا يتوصّل إلى فهم النظام الرمزي السائد في ثقافته. ونلمس في يسر التصوّرات الاجتماعية التي حكمت البنى الذهنية للعلماء حين نظروا إلى الألوان الخاصّة بالرجال، والألوان الخاصّة بالنساء. فقد ذهب أغلبهم إلى اعتبار اللون الأبيض واللون الأخضر من أفضل الألوان الخاصّة بالرجل، وكرهوا له لبس الثوب الأسود أو الأحمر والمعصفر والمزعفر، في حين أنهم لم يفرضوا على المرأة قيودا ذات بال. ولعلّه من المفيد في هذا السياق التعرّض إلى دلالات بعض الألوان. فاللون الأبيض هو من الألوان الباردة التي تبعث حالة من الهدوء والطمأنينة والاسترخاء، وهو لون يرمز إلى الطهارة والنقاء والسلام والصفاء النوراني ولذلك قيل هو لون الملائكة والأنبياء كما أنّ الأبيض يكنّى به عن الكرم في الأخلاق.[187] ولعلّ اعتبار الأبيض من رموز الذكورة راجع إلى ارتباطه بالمنيّ في مقابل صلة الأحمر بدم الحيض ومن ثمّة كان من

الرموز الدالة على الأنوثة أضف إلى ذلك أنّ الأحمر يكنّى به عن الموت وهو لون موصول إلى الشيطان ومثير للغلمة من جهة، وباعث على العدوانية من جهة ثانية.

وبناء على ذلك، كانت الألوان الخاصّة بالرجال ألوانا متعالية عن العالم الدنيويّ بعيدة عن الإثارة عاقدة الصلة بالمقدّس. وهو أمر يجعلنا نتفهّم سبب إصرار العلماء على أنّ البياض كان صفة مميزة لزيّ النبيّ والصحابة والصالحين، مع أنّ الروايات التي وصلتنا بخصوص الألوان الرائجة في مجتمع الدعوة كانت روايات متضاربة. وبالإضافة إلى اللون الأبيض حبّذ عدد من العلماء اللون الأخضر ورأوه لونا جديرا بالرجال ولاسيما أنّ الخضرة لباس أهل الجنّة وهي ذات وشائج بالتجدد والحياة[188] كما أنّ الأخضر يرمز إلى الحاجة إلى نيل المنزلة المرموقة.[189]

أمّا الألوان الخاصّة بالنساء، فإنّها كانت في نظرهم وثيقة الصلة بالفتنة لاعتمادها على الإثارة والفتنة من الشيطان لأنّ الحمرة زينته. وهكذا يصبح اللون الأحمر دليلا على صلة النسوان بالشيطان ورمزا من رموز إغراء الأنثى وعلامة على السقوط، إذ يكنّى عن النساء الفواجر بالحمر. ولا تختلف دلالات اللّون الأصفر عن اللون الأحمر فهو باعث على الغيرة وعلامة على الجرأة التي قد تتسبّب في انسياق المرء وراء رغباته.[190]

سعى العلماء إلى مراقبة سلوك الناس وضبطهم حتّى يتماثلوا مع النموذج الذي حدّدوه والصورة التي رسموها عن الفرد المثالي فتواترت في خطابهم ثنائيات الحلال والحرام، المكروه والمحبّذ. وكان اعتمادهم على سلطة الحديث جليّا، من ذلك ما رواه أبو هريرة (ت 57هـ أو 58هـ أو 59هـ) «أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم لعن الرجل يلبس لبس المرأة، والمرأة تلبس لبس الرجل».[191] والناظر في التبريرات التي ساقها الفقهاء يتبيّن أنّها تقيم الحجّة على ما ترسّخ في الأذهان من آراء بخصوص مميّزات كلّ من الذكورة والأنوثة. فسبب تحريم الحرير والذهب على الرجال مرتبط بالصفات الأنثوية والمشاعر التي تولّدها الزينة في نفس صاحبها. قال ابن مفلح: «إنّما حرّمت لأنّها أنفس مال لأهل

الدنيا فلبسها واستعمالها يكسب العجب والفخر والخيلاء».[192]

وتتبدّى لنا أسئلة لجوجة: لِم سُمح للمرأة في حالات بالتحلّي بالذهب ولبس الحرير، بل أجبرت على ذلك، والحال أنّها زينة تبعث في نفس حاملها إحساسا بالفخر والخيلاء، أي النرجسية وتساعده على كسر قلوب الآخرين فقراء كانوا أو عاشقين؟ ألا يعدّ مثل هذا التبرير حجّة على التفريق بين أخلاق المرأة، وأخلاق الرجل؟ فكما أنّ للنسوان ثقافة «دونيّة» لهنّ أيضا أخلاق لا ترقى إلى الخصال المحمودة التي يتمتّع بها الرجال. ثمّ ألا يعتبر مثل هذا الرأي محاولة لإضفاء الشرعيّة على ما يحبّذه الرجل في المرأة من صفات إذ بدا له أنّها متى كانت مفتخرة بذاتها مزهوة بجمالها، وممتلكاتها لم تلتفت إلى الآخر. وكلّما كانت رائعة الحسن متزيّنة تحوّلت إلى مثير جنسيّ يحرّك غلمة الزوج فينتشي؟

عبثا حاول العلماء التحكّم في تصرفات الناس وتقييد حرياتهم وتحذيرهم من الإرفاه، أي الاستكثار من الزينة، إذ سرعان ما برز ولع المترفين بلبس الحرير لمنافعه العديدة. فهو حسب بعضهم «يخصّب البدن وينعّم البشرة ويفرح ويقوّي القلب ويزيل الهموم والغموم ونظارة البشرة».[193] ورغب الملوك في الأثواب المتعددة الألوان المرصّعة بالأحجار، واستعاض أغلبهم عن العمامة بلبس الطيلسان. واتخذوا خواتم اللؤلؤ والماسّ وغيرها، وعدّوا ذلك من فخامة الملك وجلالة الهيئة، وممّا يميّز الملك عن غيره، فالهيبة في تفرّد الخاصّة عن العامّة. وكان أبناء الأشراف يقتدون بآبائهم فيكثرون من العناية بهيئتهم ويتدرّبون على معرفة خواص الأحجار والأنسجة ويلمّون بقواعد مراعاة خصائص الملبس الذي يتماشى مع كلّ مقام.

وعمل العلماء بكلّ ما أوتوا من سلطة على تعميق المسافة الاجتماعية الفاصلة بين عالم النساء وعالم الرجال مرسّخين الصفات التي تشكّل الأنوثة، وتلك التي تشكّل الذكورة. وسعوا جاهدين حتّى يعي المولود منذ لحظة خروجه إلى الدنيا الجنس الذي ينتمي إليه. ولم يفتهم أن ينبّهوا الأولياء إلى الدور المنوط بعهدتهم. فهم مطالبون بأن يعمّقوا إحساس الحدث بخصائص الهويّة

الجندرية. وعن طريق تكرار عبارة «أنت رجل» يتسنّى للفتى أن يدخلن هذه القيم فتتشكّل بذلك معالم الجندر في ذاكرته وتبقى تفعل فعلها فيه على الدوام.

دعا العلماء الأهل إلى الاستعانة بالنواهي والمحرمات والتعاليم والأمثال والأقوال السائدة والتمثّلات الاجتماعية والتصورات الخاصّة بكلّ جنس. من ذلك إقناع الحدث بأنّ القويّ لا ينبغي أن يقتدي بالضعيف فـ«المشابهة في الزي الظاهر تدعو إلى الموافقة في الهوى الباطن كما دلّ عليه الشرع، والعقل والحسّ، وبهذا جاءت الشريعة بالمنع عن التشبّه بالكفار والحيوانات والشياطين والنساء والأعراب وكلّ ناقص». [194] ومعنى ذلك بداهة أنّ الاقتراب من الأنوثة يعوق بناء الرجولة ويهدّد الفحولة.

حاول العلماء تكريس أنموذج للذكر الذي تحتاج إليه العشيرة والأمّة وعليه تقوم الحضارة وفي غيابه تنهار، وهو الفتى السليم البدن القويّ البنية. وكانوا أثناء بنائهم لهذا النموذج الأصلي يعدّدون الصفات الذكورية بوصلها بما يقابلها من أضداد، ونعني بها الصفات التي تخصّ الأنثى. فالمطلوب من اليافع أن يتفحّل، أي أن لا يبالغ في الزينة «لأنّ التزيّن والتصنّع في الزيّ من شأن الإناث والمتأنثين». [195] وعليه أن يعرف أنّ «خضاب النساء الحنّاء، وخضاب الرجال الدماء»[196]، وأنّ صحبتهم الفرَس والناقة لا النسوان، وأنّ العصيّ والسلاح حليتهم، لا اللؤلؤ والمرجان، وأنّ طيبهم سهك الحديد والمداد لا المسك والريحان. ويجدر بالفتى أن يتعلّم أيضا أنّ من حسن الاستعداد لخوض غمار الحرب التكمّي في السلاح ولبس الدروع، والمبادرة باللهز بالرماح والطعن بالسيوف وتوجيه الأقواس والسهام. فيكون الاختيال عند القتال وفي ساحة الوغى، كما يكون الفخر بالشجاعة والفعال لا بالجمال الذي يعتبر موضوع فخر النساء. ولابدّ للحدث من أن يدرك أنّ حلية الجسد الأنثوي الوشم، وأنّ جمال الجسد الذكوريّ في قوّة العضلات وفي الجراح المرتسمة عليه كلّ جرح يروي البطولة والأمجاد. وينبغي للحدث أن يفهم أيضا أنّ الجهاد خصلة تميّز الرجال عن النساء وفضيلة خصّها بهم الله ولهم فيه أجر عظيم. أمّا جهاد المرأة فهو طاعة الزوج وإجادة التبعّل «ومن حسن التبعّل لبس الحسن من اللباس والتحلّي

والتزين لزوجها»[197]، والتثني والاختيال له. فتكون بذلك مستحقّة للأجر والثواب.

شيّد العلماء للذكر عالما ميثيّا أرادوا له أن يكون عالم اختبار قوّة الأجساد وصلابة الأبدان وشدّة العزيمة. وهو عالم رحب يفضي به إلى إثبات الذات والاندفاع إلى الأمام والبروز، فيرتفع نحو المقدّس حيث عالم الشهادة وتخليد الذكر وتسجيل تاريخ البطولات وتدوين التراجم ورواية الملاحم والمغازي وتعداد الفضائل وغيرها من الأفعال التي تُبقي الأثر. فكان الذكر بذلك في قلب صناعة التاريخ، أي في المركز في حين أن الأنثى كانت على الهامش مشدودة إلى الدنيويّ ومجبرة على التخفّي والتقوقع.

قد قصدنا عرض هذه التصوّرات قصدا حتّى نبيّن العوامل المؤثرة في صقل جسم الفرد وفي ضبط سلوكه وفي نحت شخصيّته كالأسطورة والدين وغيرها. وكان هدفنا الإسهام في توضيح الآليات التي تستخدمها الجماعة من أجل أن يهضم الجسد العادات والتقاليد المترسّخة فيه بقوّة الماضي والمنصهرة فيه من خلال مؤسسات متعددة. وبدا لنا أنّ تفكير المجتمع بالذكورة قد تأسّس على المقابلة بين الجنسين وبين العالمين. فنحن أمام سلسلة من الثنائيات قوّة / ضعف، لين / صلابة، سمنة/ نحافة، جبن/ إقدام، حركة / كسل، رطوبة/ يبوسة، برودة / حرارة وغيرها. ولا تفهم الذكورة إلاّ من خلال مقارنتها بالأنوثة التي تمثّل النقيض، أي الصفات المرذولة لدى الذكور. واضطلعت الجماعة بدور رئيسيّ في ترسيخ هذا الفهم ودفع كلّ جنس إلى التماهي مع الأنموذج المحدّد من خلال مراقبة كلّ ما يصدر عنه من أقوال وحركات. فصارت بذلك جماعة ضاغطة لا همّ لها سوى دفع الفرد إلى الانضباط. وما انفكّ العلماء يعظون الأحداث ويزجرونهم حتّى يمتثلوا للصورة، ويحثّونهم على أن يسلّموا أنفسهم للمشرفين عل تهذيبهم حتّى ينقشوا على أجسادهم وفي ذاكرتهم وفي لاوعيهم معالم الذكورة وخصائص الرجوليّة.

وفق هذا الطرح تبدو الذكورة رحلة مضنية من أجل إثبات الذات والكفاءة، واختبارا للمقدرات على عكس الأنوثة التي بدت إخضاعا للذات حتّى تستسلم لإيديولوجيا الجماعة ولأوامر الدين.

وفي ظلّ الحراك الاجتماعي وتغيّر البنى الذهنية والاجتماعية وغيرها لم تعد التجربة النبويّة تشكّل مقياس استنباط المعايير وآلة صنع القواعد التي تحتاج إليها الجماعة لسياسة الحدث ولم يبق للأنموذج سلطة التأثير. وأدّت العوامل السياسية والاقتصادية إلى ظهور طبقة المترفين الذين استحدثوا لأنفسهم عادات وتقاليد وآدابا، ونمطا في الحياة نجم عنه تقريب المسافة «ظاهريا» بين العالمين: عالم الذكورة وعالم الأنوثة. فنحن أمام آداب اجتماعية مشتركة بين أبناء الخاصّة والمتردّدين عليهم ذكورا كانوا أو إناثا باعتبار أنّ آداب اللياقة رصيد لابدّ من توافره في تكوين شخصية المنتمي إلى طبقة الخاصّة باعتبار أنّه يمثّل القدوة التي تحاكيها العامّة.

وهكذا تقلّص حجم التمييز بين الجنسين ليتمظهر في بعض تجليات اليوميّ مثل المؤاكلة والمشاربة والمجالسة وشكل اللباس وعدد القطع التي تكوّن الحليّ وعدد الفضاءات المخصّصة لكلّ جنس، والسلوك المرتبط به، والنشاط الذي يتعاطاه، والتأهيل الذي يتلقّاه الفرد زمن الترهّق والمرتبط بداهة بالدور الذي سينهض به في المستقبل. واتسعت في مقابل ذلك الهوّة الفاصلة بين الطبقات.

وحريّ بنا في هذه المرحلة من البحث أن نتطرّق إلى الآداب الاجتماعية التي تعمل الجماعة على تلقينها للفرد حتّى يندمج فيها ويتعامل مع الآخرين حسب انتمائه الجنسي والاجتماعيّ والدينيّ.

الفصل الثاني

الآداب الاجتماعية

نظرت الجماعة إلى الولد على أنّه «قابل لكلّ نقش، وقابل لكلّ ما يمال به إليه».[198] ومهما بدت عليه علامات التمييز، فإنّه في حاجة إلى سياسة وتهذيب حتّى يعلّم محاسن الأخلاق وآداب السلوك. وكثرت مقالات العلماء بخصوص الأدبيات وتعدّدت الأنماط المقترحة لتنظيم حركات الجسد والاهتمام به في أدقّ خصائصه العلائقية نحو النمط الفقهي والنمط الصوفي والنمط الفلسفي إلى غير ذلك. والواقع أنّ آراء العلماء تلتقي، رغم تعدّد مشاربها في النهل من معين السيرة النبوية، إذ اعتبر محمّد الشخصية المركزية والنموذج الأصلي، وعدّ سلوكه وشكله الخارجي ومميزاته الأخلاقية تجربة ينبوعية ينبغي الاقتداء بها، ومن ثمّة تحتّم على اللاحق محاكاة النموذج المثال والتشبّه به للوصول إلى الكمال المنشود وتحقيق السعادة. وهو أمر يشير إلى ما للدين من تأثير في صناعة الجسد.

كان اهتمام العلماء بتأديب الفرد عامّا دون تخصيص للجنس غير أنّ التمحيص في خطاب معظم من كتبوا في هذه المسألة يجعلنا ننتبه إلى أنّ الذكر هو موضوع السياسة، وأنّ غاية التأديب والتهذيب إصلاح من غلب عليه خلق الجواري. وقد يكون سبب الاهتمام بسياسة الغلمان وحدهم ارتباط هذه المصنّفات بالخاصّة. فأحوج الناس إلى هذه الآداب حسب العلماء أولاد الأغنياء

والمترفين، لأنّهم أكثر حاجة إلى سدّ نقص الطبيعة فيهم وإلى استيعاب آداب التعامل مع الآخرين خصوصا إذا علمنا أنّ آداب اللياقة لا غنى عنها بالنسبة إلى كلّ يافع رام تحصيل أخلاق الرجال وتزيين نفسه بالفضائل ذلك أنّ «حليّ الرجال ما يحسنون من الأدب، وحليّ النساء ما يلبسن من الذهب».(199) فلهم إبداء الفعال ولهنّ عرض المادة.

اعتبر الأحداث أولى الناس بإصلاح سلوكهم لبقائهم معظم الوقت خارج البيت، ولتردّدهم على أفضية متعدّدة لعلّ أهمّها مجالس التعليم والسوق والمسجد ودور الأغنياء. فهم منخرطون في شبكة من العلاقات المتعدّدة خلاف العواتق المخدرات. وربّما يرجع سبب سكوت المصادر عن وصف الآداب الاجتماعية الخاصّة بالفتاة، إلى تهميش الحديث عن نمط عيش المرأة عموما وعن تاريخها، كما أنّنا نذهب إلى أنّ عدسة المؤرّخ أو الفقيه وغيرهما لم تكن تخبر إلاّ عمّا تراه معبّرا عن ملامح المجتمع الذكوريّ وتترك ما تراه عديم الأهميّة أو ما لا تستطيع النفاذ إليه. ويمكن أن يكون إقصاء المرأة من دائرة تفكير العالِم ذا وشائج بتصوّره لما ينبغي أن تكون عليه حياتها. فإذا كان البيت هو المكان الطبيعيّ لها، فإنّ أقصى ما هي في حاجة إلى تعلّمه آداب التعامل مع الزوج وفي مرتبة ثانية الأحماء ولذلك ذهب العلماء إلى أنّ من حقّ البنت على الوالدين تعليمها حسن المعاشرة وخصوصا آداب العشرة مع الزوج.

ونتيجة لهذه العوائق نجد أنفسنا مضطرين للحديث عن الآداب الاجتماعية التي يتعلّمها الفتى مع الإشارة، حسب الإمكان إلى ما يشكّل مظهرا من مظاهر التمييز بين الجنسين. وتجدر الملاحظة، منذ البدء أنّ الآداب الاجتماعيّة غير موحّدة وغير ثابتة لخضوعها لعدّة عوامل اجتماعيّة واقتصادية وغيرها. ولذلك اتّسمت بالتنوّع فكانت مختلفة من طبقة اجتماعيّة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، وهو أمر يجعل الحذر من تعميم الاستنتاجات ضروريا.

رأى العلماء أنّ على الأهل أن يساعدوا عيالهم على تهذيب أفعالهم حتّى ينتقلوا بهم بالتدريج من حقل السلوك العفويّ الطبيعيّ إلى حقل السلوك

النموذجيّ الذي حدّدته الجماعة وفرضته على الأفراد المنتمين إليها. لِمَ لا وهي المركز المرجعيّ لكلّ ما يصدر عن الفرد من حركات وتصرفات. وعن طريق الإحالة باستمرار إلى المنظومة المرجعية نفسها يتبنّى الفرد القواعد السلوكية ويلتزم بالسير على نهجها.

1 ـ المؤاكلة

واتفق كلّ من مسكويه والغزالي وابن الحاج وغيرهم حول ضرورة حفظ آداب اللياقة الاجتماعية، وذهبوا إلى أنّ من أوكد واجبات الأب تلقين ابنه «متى يأكل ويعلّمه أن لا يسرع في الأكل، ويمضغ الطعام مضغا جيّدا، ولا يوالي بين اللقم، ولا يلطّخ يديه ولا ثوبه... ويقبّح عنده كثرة الأكل...ويحبّب إليه من الثياب البيض دون الملوّن والإبريسم، ويقرّر عنده أنّ ذلك لباس النساء والمخنّثين من الرجال».[200] وعلى الأب أن يعوّد ابنه أن لا يلبس خاتما إلاّ وقت حاجته إليه، كما يجدر به أن ينبّهه إلى أنّ سلوك الرجل مختلف وجوبا عن سلوك المرأة.

وهكذا نتبيّن أنّ العلماء صوّبوا عنايتهم إلى الحدث، واعتبروه القطب الذي يدور عليه الكلام. وقد لجأوا إلى إجراء مقارنة بين مكوّنات شخصيّة الرجل وشخصيّة المرأة. فكثرة الأكل، وإن كانت صفة مشتركة بين الجنسين، إلاّ أنّها ارتبطت في المتخيّل الجمعي بالمرأة باعتبار أنّها تحبّذ السمنة أو تجبر عليها كما رأينا.

تفرّد الجاحظ بوصف طريقة أكل المرأة فذهب إلى أنّ «دوام الأكل في الإناث أعمّ منه في الذكور». فالمرأة حسب رأيه تأكل المقدار من الطعام «مقطّعا غير منظوم...فللمرأة كثرة معاودتها».[201] وفات الجاحظ أنّ سلوك المرأة أثناء الأكل لا يرتبط بالطباع الأنثوية بقدر ما يتصل بالدور الملقى على عاتقها وتعدّد مسؤولياتها. فكثيرا ما تضطر إلى تقديم رعاية أطفالها على الاسترسال في الأكل، كما أنّ تنشئة الرجل التي تجعله في موقع من يصدر الأوامر وينتظر من المرأة التنفيذ، أدّت إلى عدم التزامها بآداب المؤاكلة لقيامها

أكثر من مرّة لتلبية الطلبات. وفي مقابل ذلك، سهل على الرجل التمسّك بهذه الآداب بحكم تفرّغه ونتيجة لتوزيع الأدوار بين الجنسين الذي يقضي بتحمّل الأمّ سياسة الصبيان وتدبير البيت.

وتدرك البنت اختلاف الأدوار الجندرية فتنسج على منوال أمّها حتّى تكون في نظر الجميع زوجة صالحة وربّة بيت ممتازة وأمّا مثالية. وبطبيعة الحال ينشأ اليافع على عادات أهله وما ألفه من آداب فيعيد إنتاجها محاكيا سلوك الرجال. ويثبت له الاعتقاد أنّ منزلته تحتّم عليه مراعاة القواعد الاجتماعيّة.

وتتطرّق إلى ذهن دارس آداب المؤاكلة مجموعة من الأسئلة التي يعجز عن الإجابة عنها نظراً إلى انعدام الأدلّة. فهل كانت طريقة أكل النساء مختلفة عن طريقة أكل الرجال؟ أكانت المرأة تنهش اللحم وتلعق أصابعها كما يفعل الرجل الذي يقتدي بالسنّة النبوية التي تكفّلت المصادر بتقديم صورة عنها تعدّ، كما نعلم تمثّلا لما اعتقد أصحابها أنّ السلف قد عرفوها والتزموا بها؟

أدّى ترف المجتمع إلى ظهور قواعد جديدة للسلوك الاجتماعي للخاصّة، وتعددت الآراء بشأن ما ينبغي أن تكون عليه آداب التعامل مع الآخر، وارتفعت قائمة النواهي والمحظورات، بل صار انتهاكها مدعاة إلى القدح في عدالة بعضهم. فصار النفخ في الطعام الحار مستهجنا. ولكن ألمْ يكن النهي موجّها إلى الرجال أكثر منه إلى النساء، خصوصا إذا علمنا أنّ من واجب الأمّ أو الحاضنة أن تنفخ في الطعام قبل تقديمه إلى الصبيان، كما كان من واجبها مضغ الطعام للصبيّ حتّى أنّ الفقهاء جوّزوا للصائمة فعل ذلك عند الضرورة.[202] ومعنى هذا أنّ البنت تحفظ عن أمّها قواعد التصرّف مع أبنائها وكيفيّة السهر على غذائهم، فترسخ لديها هذه الصور فتعيد إنتاجها في المستقبل.

نهى العلماء الحدث عن مراقبة غيره عند المؤاكلة ورأوا ذلك غير لائق، بيد أنّنا نرجّح أنّ النهي لا يخصّ البنت، إذ تعدّ المرأة مسؤولة عن العيال ومن ثمّة كان من واجبها مراقبة ما يجري أثناء الأكل. ورغم أنّ بعضهم أجاز للضيف أن يبزق أو يتنخّم في الطست متى غسل بمفرده، فإنّنا نتساءل عن جواز فعل

الجارية الشيء نفسه، وهي التي كانت تشارك الرجال مجالسهم؟ وبيّن أنّ هذه الأسئلة وغيرها تتعلّق بالمرأة غير المكفولة الحاجات، إذ يبدو أنّ المرفّهة كانت تتبّع آداب اللياقة التي تتلاءم مع منزلتها الاجتماعية وتعوّد منذ النشوء على الالتزام بقواعد السلوك أثناء المؤاكلة.

لئن كان الطعام رسالة مشحونة بالعواطف والأحاسيس يتوجّه بها الواحد إلى الآخر للتعبير عمّا يكنّه له من حبّ أو احترام أو عطف إلى غير ذلك من المشاعر، فإنّنا نذهب إلى أنّ المرأة كانت ولاتزال أشدّ توظيفا لهذا الرمز من الرجل. فهي متّى أحبّت الرجل: أبا أو أخا أو ابنا أو حليلا أو سيّدا تفنّنت في إعداد ما لذّ وطاب من أصناف الطعام علّها تعبّر له من خلالها عمّا تكنّه له من أحاسيس، بل إنّها لا تتردّد في إطعامه بنفسها وخصّه بأفضل ما لديها من أطعمة. جاء في «عيون الأخبار»: «قال أبو نهشل: كانت لي ابنة تجلس معي على المائدة فتبرز كفّا كأنّها طلعة، في ذراع كأنّه جمّارة، فلا تقع عينها على أكلة نفيسة إلاّ خصّتني بها».[203] ولا نتوقّع أن يصدر مثل هذا السلوك عن غلام علّمته الجماعة أنّه القطب الذي تدور عليه حياة النسوان، ودعته إلى ضرورة التحكّم في مشاعره، ومراقبة ما يصدر عنه من أقوال وأفعال في حضرتهنّ. إنّ منزلة الذكر تمنعه من أن يتصرّف تصرّف الأنثى الذي يتماهى مع دورها في الحياة، وهو المغذية أو المرضعة.

ومن الممارسات الاجتماعية المتعلّقة بالمؤاكلة عادة استئثار الرجال بأطيب الطعام. فهم يأكلون اللحم الصافي لتقوية فحولتهم، ويتركون ما سوى ذلك للنساء، وهو تصرّف مرتبط بالتمثلات الاجتماعية الخاصّة بالذكر، والتي ترى أنّه جدير بالاحترام والتبجيل في كلّ شيء. وبناء على ذلك، بدت النساء أشدّ حرصا على تقديم أفضل قطعة لحم أو فاكهة إلى الرجل، واكتفين بفضلات العظم والمصران يشتركن به مع الصبيان والخدم. والثابت أنّ البنت تستوعب ما تراه من ممارسات وعادات وتعيد إنتاجها لأنّها تعدّها من قبيل القواعد الأساسيّة التي ينبغي الالتزام بها. ومن العادات الشائعة أيضا أن يهيأ الطعام للرجال أولا، وبعد فراغهم من الأكل يأتي دور النساء والأطفال فيشرعون في التهام ما تبقّى

من طعام. وهي ممارسة كسابقتها مازالت معروفة في أوساط كثيرة في مجتمعاتنا المعاصرة تنم عن المنزلة التي يحتلّها كلّ من الرجل والمرأة في المجتمع، والتي ينشأ عليها الأحداث فتتحوّل إلى مسلّمات. والواقع أنّ هذه الممارسات وغيرها تعدّ مقبولة في ظلّ سياق اجتماعي تاريخي كان يرى الذكر معيار القيمة وأصلها.

2 ـ آداب اللباس

كان المجتمع حريصا على تبيان الفروق بين لباس الرجل ولباس المرأة ولذلك كثر حديثهم عمّا ينبغي أن تدلّ عليه هيئة المرء من دلالات ورموز، وما يجب أن يراعى أثناء تقديم الذات على الركح الاجتماعي. جاء في «الطبقات» قول للرسول عبّر من خلاله عن شدّة تعلّقه بأسامة بن زيد (ت 54 هـ). قال: «لو كان أسامة جارية لكسوته وحلّيته»[204]، ومعنى ذلك أنّ جنس الفرد يحدّد نمط العلاقة التي تجمعه بالآخرين، كما أنّه يحكم طريقة التفاعل معه ووسائل التعبير عن المشاعر التي يكنّها له هؤلاء.

لمّا كانت المرأة لعبة الرجل وموضع لذّته وناقصة «بالطبع»، فإنّ لبسها الثياب المزركشة ذات الألوان المختلفة مسموح به، كما أنّ وقوفها طويلا أمام المرآة فعل مرغوب فيه لأنّها ينبغي أن تتعلّم منذ التفتّي كيف تحسن التزيّن لبعلها. فخير النساء المتبرّجة لزوجها بخلاف الذكر الذي لا يحتاج إلى مثل هذه المحسّنات لما حباه اللّه به من كمال وزينة. ولذلك كان من واجب الأهل أن يزجروا اليافع عن العبث بالقلنسوة والتكلّف في النظر إلى «عطفه في كلّ وقت وحين فيعدله، لأنّ هذا إنّما ينبغي للمرأة أن تنظر إلى لباسها وزينتها وتعديلها لأنّها محلّ شهوة، فالزينة والتعديل لها زيادة في باعث الشهوة لها، وذلك بخلاف الرجل فيكفيه من الزينة لبس الحسن من اللباس لا غير».[205] وقد عبّر الطرطوشي (ت520هـ) عن رأيه في مبالغة الفتى في التزيّن بقوله: «وإذا رأيت الرجل إنّما دأبه أن يصنع نفسه كما تصنع العروس لبعلها...ليس له همّ بين الجلساء إلاّ نظره إلى نفسه وإصلاح ما انثنى من ثيابه، فألحقه بعالم الطواويس الذي هذه صفته».[206]

ويجدر بالقيّمين على تربية الأحداث أن يقبّحوا لهم حبّ الذهب والفضّة، وأن يحذّروهم منها أكثر من تحذيرهم من الحيات والعقارب[207] لأنّ الولع بالذهب من شأن النساء اللواتي انشغلن بملذات الحياة الدنيا، وفاتهن أنّها مزرعة للآخرة حتّى برّر العلماء قلّة عدد النساء في الجنّة باهتمامهنّ المبالغ بالزينة وولعهنّ بأجسادهنّ، وهو سلوك ينمّ عن عشق للذات.

إنّ أهمّ ما ينبغي للحدث إدراكه أنّ آداب اللباس عامل من العوامل المرسّخة للهوية الجنسية. فثمّة طقوس للبس العمامة وأخرى للبس العباءة وغيرها. ولا ينبغي للمرأة التشبّه بالرجل في هذا الأمر وإلاّ تزعزعت الأنساق والبنى واختلّت المعايير والضوابط وتشوشت العلامات والتبست الرموز الخاصّة بكلّ جنس، ولذلك كان التمييز قاعدة متأكّدة والتفريق مبدأ يجب مراعاته في كلّ الحالات سواء تعلّق الأمر بالمؤاكلة أو اللباس أو المماشاة.

اقتضى تهذيب سلوك اليافع تحكّم الجماعة في جميع جسد الفرد: عضوا عضوا ومفصلا مفصلا وحاسة حاسة من يوم الولادة إلى يوم المنيّة، كما أنّه قام على إحكام السيطرة على كلّ ما يصدر عن جسد الفتى من حركات أو إشارات أو إيماءات، ومن ثمّة راقبت الجماعة مشيته وجعلتها علامة دالّة على هويته الذكورية. فالمطلوب من الحدث أن يتعلّم تقنيات المشي وآدابه مقتديا في ذلك بالرسول، إذ قيل إنّه كان «إذا مشى مشى مجتمعا ليس فيه كسل»[208] وإذا جلس جلس محتفزا. وكان عمر بن الخطّاب «إذا مشى أسرع».[209] وروي أنه رأى رجلا يمشي وهو «منحني الرأس فضربه بالدرّة. وقال ارفع رأسك».[210] ولا بأس في أن يتشبّه الولد بأبيه في المشي وطريقة الجلوس فذاك أمر مقبول اجتماعيّا. ويؤمر اليافع بأن لا يرخي يديه أثناء المشي وأن لا يسرع في الخطو، إذ ينبغي أن يكون مشيه إرقالا[211] لا اختيالا، دالاّ على مشية الفحل. يقول المرادي (ت 489هـ) في هذا الصدد: «وإذا مشيت فلا تضرب برجلك، ولا تنظر في عطفك، ولا تتمايل تمايل المرأة، ولا تثب وثوب الطفل...ولا تكثر من تحريك رجليك».[212] وفضلا عن ذلك ينبغي أن تكون وقفة الغلام معتدلة، لأنّ الاعتدال علامة على الجديّة والاستعداد الدائم للفعل.

أمّا الفتاة فإنّها يجب أن تتميّز بمشية خاصّة دالة على «طبعها».[213] فالتثاقل في المشي مرتبط برطوبتها وبرودتها قياسا بحرارة الغلام التي تدفعه إلى الحركة. فإذا مشت البنت قاست بعض خطاها ببعض فلا تعجل فعل الخرقاء ولا تبطئ، وإنّما تمشي مشيا وسطا معتدلا. وتكشف لنا نصوص الشعر[214] عن مدى كلف الشعراء بالمرأة القطوف المشية، أي المتقاربة الخطى البطيئة السير والقيام والقعود فذاك دليل اكتناز الفخذين. قيل: «تمشي بعُلطَتين: يعني قُبلها ودُبرها، وهذه المشية في النساء مدح وفي الرجال ذمّ لأنّ المرأة تمشي هذه المشية من عظم فخذيها. والرجل يمشي هذه المشية من فَحج».[215]

تلقّن المترفة قواعد المشي الذي يتلاءم مع منزلتها الاجتماعية وأنوثتها. فالمكفولة الحاجات تمشي بتدلّل مشية الخَوْجَلي أو الفاختة، أي فاترة أو مجنحة وتتوسّع في مشيتها وتفرّج يديها من إبطيها.[216] والمزهوة بجمالها تمشي متهالكة ومتهادية ومتبخترة خلاف الدميمة أو المهزولة التي تسرع في المشي أو تهرول أو تضطرب مخافة أن يراها الناس. قال ابن سيده: «رأيتها مُوزِكة: وهي مشية قبيحة من مشية القصيرة إذا تحرّكت وهزّت منكبيها».[217] والمتأمّل في النصوص التي وصفت مشية المرأة يدرك أنّ المجتمع يعتمد طريقة المشي والحركات المصاحبة له أداة لتصنيف النساء تصنيفا أخلاقية. فالغنيّة العفيفة يجب أن تتعلّم كيف تكون «مقصورة الخطو، شبّهت بالمقيّد الذي قصر القيد خطوه».[218] أمّا «الفاسدة» فإنّها تمشي بتهالك متعمّدة استفزاز الناظرين.

وإذا وثقنا بالنصوص المتوفرة لدينا بخصوص وصف المشية تبيّن لنا أنّه كانت للجواري صنعة في مشيهنّ. فكنّ يتمايلن موجهات بذلك رسائل إلى الناظر ممّا يثبت أنّ الجسد لا يمشي بصفته جسدا طبيعيا حيّا، بل إنّه يمشي حسب شكل التنشئة التي خضع لها، إن كان ذلك في البادية أو في الحاضرة، مثبتا بذلك امتثاله لمعايير اجتماعية ثقافية تطلب منه أن يتثنّى أو أن يتأوّد أو أن يرفل. فالحسناء المزهوّة بما تمتلكه من جمال تمشي مشي القطاة بدلال وغنج متراقصة متمايلة، ممّا يوضّح مدى علاقة المشية بفنّ الإغراء وببناء الجسد كلّه وبتشكّل الأنوثة.[219]

وما من شكّ في أنّ الأمّ مكلّفة بترويض ابنتها على مشية خاصّة تعكس أنوثتها. وهي مسؤولة عن تلقينها الحركات الجسدية التي توضّح الرسالة وترافقها نحو الضرب على الخدّ وإحناء الرأس وطريقة الانحناء لتناول شيء ما من الأرض، وطريقة الاستلقاء وغيرها من «تقنيات الجسد» التي تختلف من جنس إلى آخر، كما أنّها تتنوّع من مرحلة عمرية إلى أخرى، وهي ذات صلة بسياق ثقافي واجتماعي أنتجها.

وليست الأمّ مسؤولة بمفردها عن تهذيب ابنتها فقد كان بعض الآباء يوجّهون، بين الحين والآخر أوامرهم التي تفصح عن مدى تدخّل الجماعة في كلّ ما يصدر عن الفرد من حركات لتحقيق الضبط الاجتماعي. فمن الأخبار التي تناقلتها كتب التراث أنّ عمر بن عبد العزيز (ت101هـ) «كان ينهى بناته أن ينمن مستلقيات وقال: لا يزال الشيطان مطلاً على إحداكنّ إذا كانت مستلقية يطمع فيها».[220] ولا نعتقد أنّ مثل هذه الملاحظات كانت تسدى إلى الغلمان لانعدام صلتهم بقيمة العذريّة. والمصغي إلى نصائح النسوان إلى الناهد ينتبه إلى أنهنّ يراقبن كلّ حركاتها وأوضاع بدنها، وخصوصا جلستها التي يجب أن تعكس التحفّظ والحياء. وهنّ شديدات الحرص على تعليم الكاعب كيف تتجنّب التفريج بين رجليها فذاك أمر يخدش عفتها ويقدح في أخلاقها.

يعدّ الجسد بنية متكاملة تعكس تصوّرا للكون. ولئن راقبت الجماعة حركات اليد والفم والرجل وغيرها من الأعضاء، فإنّها لم تهمل شأن العين، وهي مفتاح القلب ولها قوّة فاعلة حتّى أنّ أهل الفراسة كانوا يعتمدون عليها لمعرفة مميزات كلّ شخص. وقد عمل المجتمع على تهذيب نظرة الفرد وضبط الرموز الخاصّة بها. فذهب الفقهاء والمتصوّفة وغيرهم إلى ضرورة تعليم اليافع مبدأ غضّ البصر والامتناع عن إصدار النظرات الشهوانية، ومراعاة مراتب الناس عند توجيه النظر أثناء الأكل وأثناء الدرس، في حين أن آخرين رأوا أنّه يستحسن تعويد الحدث على إرسال النظرة الثاقبة حتى يكون قادرا على مواجهة الآخرين فيهابه خصومه.

أمّا البنت فقد كان عليها أن تتعلّم كيف تتوارى من نظرة الآخر، وكيف

تكون خجولة حتّى لا تتهم بأنّها متطلّعة إلى الرجال. وأشاد القدامى بحياء الفتاة واعتبروا «جهاد النساء غضّ الأطراف، وضمّ الذيول».(221) وتغنّى الشعراء بذبول النظرة وفتورها وقصور الطرف وغيرها من الصفات التي اعتبروها مستحسنة في العاتق لأنّها دليل على الحياء والمطاوعة.

والمتفحّص في كتب التراث، وخصوصا دواوين الشعر يتفطّن إلى مدى اعتماد الفتاة على لغة العيون حين تنفلت من المراقبة التي يحيطها بها مجتمع الضبط. فهي تعي أنّ لعينها سلطة تعبيرية كبرى تفوق لغة الكلام، فتوظّفها لتوجيه رسائل مختلفة إلى الآخر علّها تتصيّده. وكثيرة هي النصوص التي تصنّف نظرات العين، وتصف طرق التعبير بها. فنحن إزاء عين مريضة وعين لامبالية وعين ساحرة وعين ضاحكة وعين قاتلة وعين جارحة وعين ساحرة وغيرها. فلا عجب أن تتدخّل سلطة الضبط لتمنع تلاقي العيون ساعية بذلك إلى مراقبة كلّ ما يصدر عن حواس الفرد من رموز، فارضة قيودا على الجسد وعلى السلوك.

إنّ الجسد موطن المعنى وموطن ظهور التعبير. وليست حركاته وإيماءاته وإشاراته عفويّة، بل هي علامات تواضع عليها القوم وجعلوها مثقلة بالدلالة منبّهة إلى البناء الاجتماعيّ وطرق تنظيم العلاقات التبادلية. وهي ذات وظيفة هامّة إذ أنّها تيسّر عمليّة التواصل بين الأفراد. وتعكس آداب اللياقة الاجتماعية الموجّهة إلى أبناء علية القوم تصوّرا لما ينبغي أن يحصّله الفرد المرغوب فيه اجتماعيا من أسس وقواعد تسمح له بالاندماج في المجتمع والانخراط في علاقات مع الآخرين، كما أنّ هذه النصائح، وإن بدت في مجملها موجّهة للفتى والفتاة معا: ما تحتاج إليه الأميرة أو القينة، وما يحتاج إليه الأمير أو الغلام، فإنّنا نعتبر أنّها ساهمت، إلى حدّ في تثبيت الخصائص الأنثوية والخصائص الذكورية وفي تحديد نمط العلاقات بين الجنسين. فقد تمّ إلزام الفرد بانتهاج سلوك يتماثل مع هويته الجنسية. فليست حركات الجسد وإشاراته وإيماءاته حلية تصحب الخطاب بل هي وليدة التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يعلّم الفرد كيف يقدّم جسده وكيف يعرضه على الركح الاجتماعيّ وفق الصورة المنشودة.(222)

تكسر الثقافة التماثل الفطري بين الجنسين. فتفرّق بين الأفعال الصادرة عن الجسد المذكّر وتلك الصادرة عن الجسد المؤنث، إذ تمنح الأوّل صفات وظيفيّة دالة على الحركة والفعل وتخصّص له معجما دلاليا ذهنيا يؤكّد ذلك، في حين يجري إقصاء السمات الطبيعية عن الجسد المؤنث وتحويله إلى جسد منتج لدلالات التأنيث لا غير. فما يحكم العملية التربوية من تأديب وتأهيل للحياة الاجتماعية العائلية والعامة والمهنية هو الصورة المثالية للفرد وللآداب الضرورية لتنظيم حياة الجماعة. ولذلك كان من الطبيعي أن تقدّم العناية بالجسد على العناية بالأخلاق لكنّ ذلك لم يمنع التربويين من لفت الانتباه إلى الأسس التي ينبغي أن يتلقاها الفرد لحاجته إلى الاعتناء بأمر خلقه ورغبته في تحصيل السعادة. ومن ثمّة أشار هؤلاء إلى المنظومة القيمية التي ينبغي أن تتجلّى في سلوك الفتى. ولكن إلى أي حدّ يمكن أن تكون هذه القيم مساهمة في إبراز الاختلاف بين الحدث والفتاة؟

الفصل الثالث

المنظومة القيمية

يتعلّم الفرد القيم ويكتسبها ويتشرّبها تدريجا ويضيفها إلى رصيده المرجعيّ للسلوك ويتمّ ذلك من خلال عمليّة التنشئة الاجتماعيّة التي يحرص عليها المجتمع باعتبارها أداة لتحقيق مصالحه المرسومة وأوّلها الوحدة. ويتوقّف تماسك المجتمع إلى حدّ كبير على وحدة قيمه وانتشارها وانسجامها ومدى التزام الأفراد بها. ولمّا كانت القيم مكتسبة ومتشكّلة وفق أهداف مرسومة، فإنّها بدت نسبية ومختلفة زمانا ومكانا.

يقف المطلع على كتب التراث على عدد من الوصايا التي توجّه بها الآباء إلى أبنائهم والأمّهات إلى بناتهنّ والتي أبانت عن منظومة القيم التي سعى الأهل إلى غرسها في الأحداث، كما أنّها عكست تمييزا بين الجنسين. ولئن كانت النصائح التي قدّمها الخلفاء إلى أبنائهم مرتبطة بالوظيفة السياسية التي سيضطلعون بها في المستقبل، فإنّ وصايا الأمهات ارتكزت على توضيح واجبات الزوجة والصفات التي يجب أن تتحلّى بها حتّى تحظى عند زوجها وعند أحمائها. ومهما اختلف مضمون هذه الوصايا، فإنّها تلتقي في الإلحاح على أهميّة العناية بالجسد وتوظيفه لنيل المنزلة الرفيعة، سواء كان ذلك عن طريق الإمتاع أو الإنجاب أو الخدمة.

1 ـ الجمال

ليس غريبا أن يعتلي الجمال عرش المنظومة القيمية التي تكوّن جوهر الأنوثة فالطبع كما ثبت في اعتقاد الناس لا يكتفي بالدميمة، كما أنّ الألفة والمودّة لا تحصل ولا تدوم إلاّ بالحسن. ويستند العلماء في التشريع لأهميّة جمال المرأة إلى أحاديث أمر فيها النبيّ المقبل على الزواج بالنظر إلى الفتاة قبل الاقتران بها.(223) ونتج عن إيلاء الجمال أهميّة كبرى تحايل من لم يكن لهنّ حظّ من الحسن. فشاع بذلك التدليس في هيئة الأجسام.

لقد مرّ بنا أنّ أهمّ مقصد من مقاصد تدبير الجسد الأنثويّ إبراز مواطن الصباحة فيه، وإجادة حجب عيوبه في ظلّ ثقافة تولي أهمية كبرى للمنظور وتبني أحكامها على الظاهر، أي ما تعاينه من رموز دالة على مدى التزام الفرد بالطقوس والأخلاق والمعايير وغيرها. وهي ثقافة لا تنكر ما لحاسة البصر من دور خطير في العلاقات التبادلية وإشباع الشهوات. ويكفي أن نتذكّر في هذا الصدد القصائد الشعريّة التي نظمت لتصف انجذاب الرجال إلى النساء أثناء الطواف وفي غيره من المناسبات. ومنذ التفتّي تلاحظ البنت الموقع الذي يحظى به الجسد الأنثويّ، إذ تقام على شرفه طقوس احتفالية عديدة تبعث في نفوس الكواعب مشاعر رقيقة وتدغدغ أحلامهنّ.

زمن الترعرع هو زمن إعداد للفتاة حتّى تكون قادرة على النهوض بالدور الموكول إليها. وهي تعيش حياتها على وتيرة انتظار الزوج مصغية إلى نصائح الجميع علّها تتوصّل إلى تحويل بدنها إلى جسد قادر على الإمتاع والإنجاب وخدمة الزوج والعيال. وعن طريق تكرار الملاحظات نفسها واتفاق الجميع حول ما يمثّل جوهر الأنوثة يثبت الاعتقاد لدى العاتق بأنّ عليها أن تجتهد في سبيل اكتساب آيات الحسن لأنّها في حاجة إلى الجمال الجسماني فجمالها هو رأسمالها. وما طقوس الزواج إلاّ اختبار لجودة العناية التي أحيط بها الجسد حتّى يحتلّ موقعه في البناء الاجتماعي. ويتولّى المجتمع إنتاج ممارسات اجتماعيّة مختلفة وطقوس متعددة كالخفاض والوشم والتخضيب والتدليك

والاستسمان والتهزيل وغيرها، غايتها تشكيل جسم حامل لعلامات جمالية خاصّة دالة على تصوّر لنوع الحسن المرغوب فيه.

حوّلت الجماعة الجسد الأنثوي إلى «سلعة» تقدّم في المحافل وتعرض للنظر. فهذه خاطبة، وتلك امرأة خبيرة بالنساء عليمة بخصالهنّ وعيوبهنّ، كلّ تأخذ على عاتقها معاينة الصفات الجسدية واختبار وسامة كلّ عضو ثمّ إخبار الأشراف بما ترى. وإن كان الخجل يحفّ بالناهد حين تمتثل لأوامر الزائرة المبشّرة بمستقبل واعد، فإنّ الثيّب تقبل عن صدر رحب الالتزام بقوانين اللعبة، بل منهنّ من تجد لذّة في عرض مفاتنها أمام عيون الآخرين. لِمَ لا وهذا العري مسموح به اجتماعيا. ولنا مثال عائشة بنت طلحة (ت 101هـ) أفضل دليل على ذلك. جاء في «الأغاني» أنّ مصعب بن زبير (ت 61 هـ) بعث المغنية المعروفة عزّة الميلاء (ت114هـ) لتنقل له ما تراه من محاسن عائشة. فلمّا حضرت بين يديها قالت لها: «كنّا في مأدبة أو مأتم لقريش، فتذاكروا جمال النساء وخلقهنّ فذكروك، فلم أدر كيف أصفك فديتك. فألقي ثيابك، ففعلت. فأقبلت وأدبرت فارتجّ كلّ شيء منها»[224] ثمّ تولّت عزّة وصف ما أعجبها من جسد عائشة لمصعب. فذكرت له عظم العجيزة ونقاء الثغر وامتلاء الصدر وطول الشعر إلى غير ذلك من المحاسن.

لا تقتصر طقوس عرض الجسد والممتلكات من أثواب وحليّ على الركح الاجتماعيّ على ما ذكرنا. فالعروس تجلس حاسرة وتتولّى الماشطة تجليتها أمام الحضور ليتأكدن من سلامتها من العاهات، ويخبرن عن شمائلها ثمّ يمتد عرض مفاتنها حتّى ساعة مثولها بين يدي الزوج فتكشف له المزيّنة عن محاسن العروس، وما عملت لها من خضاب ونقوش وتطريف ووشم وتنميص وغيرها. قالت ماشطة في هذا السياق: «جلوت ريا بنت الحجّاج على زوجها قدامة بن وكيع وكانت جارية سمينة تنظر بعيني مهاة، وتلتفت عن جيد ظبية، فائقة الخلق، فاتنة الحسن، جامعة صفات الكمال. قالت: فإنّي لأرفع يديها لأري زوجها حسن خضابها والنقش في كفيها، والخواتيم ذات الفصوص الساحرة في أصابعها والعقيق في أظافرها إذ أخرجت رجليها من تحت ثوبها فعملت ما تريد

فجعلت أُريه مرة يدها، ومرة رجليها، وتارة عنقها وصدرها، وطورا نهديها وبطنها وهو يتأمّل في ذوائب شعرها وجمال وجهها، وعقربة صدغيها، وحسن حاجبيها، وجمال أسنانها». [225] والحقّ أنّ طقوس عرض الجسد الأنثوي لا تقتصر على العروس وحدها، إذ استحدثت الجماعة طرقا لوضع العواتق على الركح فخصصت لهنّ النمارق المصفوفة والزرابي المبثوثة في الأعراس ليجلسن عليها مبرزات ما تميزن به من خصال.

وتصوّر لنا بعض النصوص الإحساس الذي ينتاب بعضهم حين تكون في حوزته امرأة جميلة. فإذا هو يتباهى بالكشف عن محاسن الدرّة النفيسة التي امتلكها فكان له حقّ الاستمتاع بها وحده لا شريك له. فمن الأخبار التي وردت عن مصعب بن الزبير أنّه أمر الشعبيّ فقيه العراق (ت103 هـ أو 110هـ) برؤية عائشة ثمّ قال له: «هل رأيت مثل ذلك الإنسان قطّ؟ قلت: لا واللّه. قال: لتحدّث بما رأيت». [226] ولا غرابة أن يخبر الفقيه بما رأى من جمال، إذ ثبت لديه أنّ النظر إلى الوجه الحسن يزيد في البصر، كما أنّ الجمال نعمة ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى 93/ 11].

لئن رضي عدد من الأزواج بأن ينظر عدد من الأقارب إلى صدر الزوجة وسائر جسدها أثناء الجلوة، فإنّ الفقهاء استقبحوا مثل هذه العادة واعتبروا الزوج الذي يدعو «الرجال إلى امرأته ويعرضها عليهم» [227] ملعونا لأنّه لا يتصف بالغيرة على أهله.

إنّ إعداد الجسد الأنثويّ للذّة المشاهد يوحي بأنّ الزوج يفتخر بامرأته افتخاره بسائر ممتلكاته ولذلك تعدّ السمنة صفة مستحسنة فيها. فالمرأة المكتنزة والجميلة علامة دالة على قدرة الرجل على الكسب. والواقع أنّ أهمية قيمة الحسن تجذّرت في النفوس حتّى إنّ النسوان كنّ يتهافتن على رؤية العروس ويتحدثن بما رأين خصوصا إذا تعلّق الأمر بالضرائر. وما أكثر الروايات التي أمدّنا بها ابن سعد (ت230 هـ) بخصوص زوجات النبيّ. فكلّما علمن بأمر زواجه تسارعن لرؤية ذات الحسن التي شغلته. يذكر ابن سعد، في هذا الشأن أنّ الرسول حين تزوّج صفية (ت50هـ) حضرت نساؤه زينب بنت جحش

(ت20هـ)، وحفصة (ت42هـ)، وعائشة، وجويرية (ت56هـ) متنكّرات متنقّبات لرؤية العروس.[228] ويبدو أنّ اتصاف الضرّة بالجمال البارع خفّف عنهنّ ما كنّ يشعرن به من إحساس بالغيرة أو إحساس بالغضب ومرارة الألم!

إذا كانت الحرّة يستشار في جمالها النساء، فإنّ الأمة تشترى بالعين. ولذلك كان المشتري يتأمّل كلّ شيء منها. وهو أمر يشير إلى احتلال قيمة الجمال منزلة كبرى لدى المرأة حرّة كانت أم جارية. ويبيّن أنّ الجارية تمضي حياتها متنقّلة من سوق إلى أخرى مستجيبة لأوامر المالك أو الدلاّل مسلّمة له جسدها يفعل به ما يشاء. وهو يتولّى عرضه أمام روّاد السوق حيث تتعالى أصوات البائعين كلّ يصف جمال سلعته، ويثني على ندرتها. والواقع أنّ مناسبات عرض الجسد الأنثويّ ومعاينته تمتدّ إلى أفضية أخرى نحو قصور الخلفاء حيث يتمّ تقليب البضاعة واختبار جودتها.

ولئن تحوّل جسد الجارية إلى جسد استعراضي، فإنّه احتفظ بقوّة التأثير في الناظر وحاز سلطة. فالعرض فضاء تتجلّى من خلاله قدرة الجارية على تقديم جسد تماهى مع الجسد المعيار، كما أنّه مناسبة لإبراز القوّة الممسرحة وللدخول في العلاقات التبادلية.

انبنى النظام الاجتماعيّ على أسس وقواعد غايتها تمييز كلّ جنس بصفات خاصّة تخدم مصالحه وتتلاءم مع أهدافه. فكانت الوسامة من أولى القيم التي تتشرّبها الفتاة عبر آليات التهذيب والتأديب. فتدرك باكرا أنّ الجمال عملة قيّمة بها تأسر المحبّ، وتستجلب الخاطب وتحظى عند المالك: زوجا كان أم سيّدا. وقد نجمت عن ذلك انعكاسات نفسية ذات بال أثّرت في بناء شخصية المرأة، إذ إنّها دخلنت هذه القيم والمعايير، فلم تر ذاتها إلاّ من خلال الآخر.

تتقبّل الفتاة منظومة القيم التي أنتجها المجتمع لأنّها تعلّمت من والدتها أن تساير المواضعات الاجتماعية وأن ترضى بالأمر الواقع، فالاختلاف بين الجنسين أمر طبيعيّ لحكمة إلاهية ما. ولعلّ أهمّ ما تقوم به الأمّ هو إخراج الاختلاف في لبوس «الطبيعي» والصادر عن «الفطرة». ولأنّ الأمر مأتاه الطبيعة فإنّ الفتاة تتقبّل ولا تناقش، وهي بدورها حين تصبح أمّا تتمسّك بهذه القيم

الاجتماعية الخاصّة بجنسها، وتعمل على مقاومة أيّ محاولة لتغييرها. وتتولّى نقلها إلى بناتها في سياق عملية التطبيع الاجتماعي التي توضّح لكلّ فرد الدور المنتظر منه. وإن كانت البنت في طفولتها المبكّرة تلتزم بالمنظومة القيمية بدافع الخوف والخضوع لأوامر الغير، فإنّها مع فترة الرهاق تنتقل تدريجا من مرحلة الطاعة الآلية إلى مرحلة القبول بالأوامر بحثا عن التوافق مع الجماعة والسعي إلى نيل رضاها ومن ثمّة يتولّد لديها الشعور بالاعتزاز بالذات والوعي بالصورة المثلى التي ينبغي أن تحاكيها، وهو ما يفسّر تشبّث المرأة بمنظومة القيم التي تشكّل هويتها الجنسية وأهمّها الجمال.

تجنح الثقافة إلى استبعاد قيم وإلغاء صفات من الجسد الأنثويّ، وتحويل بعض خصاله خدمة لتطلعاتها. فليس المطلوب من الجسد الأنثويّ أن يكون قويّا صلبا، بل ينتظر منه أن يكون جميلا فاتنا. ولذا تبذل الكاعب قصارى جهدها للحصول على جسد رائع. وهو جمال غير طبيعيّ ولا فطريّ، إنّما هو جمال ثقافيّ مكتسب عبر الدربة الطويلة والصبر والقدرة على تحمّل الألم. ومعنى ذلك أنّه جمال اصطنعته الثقافة بمواصفات خاصّة وبنعوت متواطأ عليها، وجرى تثبيتها في المتخيّل الجمعيّ. ويمكن القول إنّ هذا الجسد الأنثوي الجميل سواء كان جماله فطريا أو مصنّعا ظلّ مستسلما لقدره منتظرا من يعترف به ويرفع مرتبته.

لئن حرص المجتمع على تجذير قيمة الصباحة فجعل المرأة لا همّ لها سوى العناية بجسدها لتحصيل هذه الخصلة، فإنّه لم يقبل أن يتجمّل الرجل، بل إنّ بعضهم اعتبر وسامة الرجل عاملا من عوامل اختلال النظام وزعزعة منظومة القيم المرتبطة بكلّ من الرجل والمرأة. فـ«سُنيْع الطُهوي، وهو أحد رجال العرب الذين كانوا إذا وردوا الموسم أمرتهم قريش أن يُمثلوا بأنفسهم مخافة فتنة النساء بهم».[229] أمّا نصر بن حجّاج (ت70هـ)، فقد كان «من أحسن الناس شعرا وأصبحهم وجها، فأمره عمر أن يطمّ شعره ففعل، فخرجت جبهته فازداد حسنا... (ف) سيّره إلى البصرة».[230] وكذا فعل عمر برجل آخر من بني سليم. واستمر إقصاء الجميل في مجتمعات متعددة وعلى امتداد فترات تاريخية

مختلفة. جاء في «كتاب السِّيَر»: «كان عبد الرحمن جميلا شابّا، حدث السنّ. وضرب أبو عبيدة بينه وبين الناس سترا لئلا يشغلهم بجماله».(231) وهي شواهد تبين أنّ جمال الرجل لم يكن في بعض الفترات التاريخيّة وفي بعض الأوساط مرغوبا فيه لتعارضه مع الأنموذج الذي ضبطته الجماعة، بل إنّه كان بمثابة لعنة سلّطت على صاحبها فجعلته مجبرا على مغادرة مجتمع الحاضرة والسياحة في البراري.

2 ـ القوّة والشجاعة والجبن

تتطلّب صناعة الفتى تدريبه منذ حداثة سنّه على احتمال الشدائد وملاقاتها، والتصبّر عليها لمقصد صحيّ ولغاية اجتماعية تتمثّل في تأهيله ليكون فردا قادرا على الذود عن عشيرته. ومن ثمّة احتلّت القوّة والشجاعة سلّم القيم الذكورية التي امتدح بها الرجال والتي تكفّل الخطاب بتجذيرها في الحدث. فالأهل لا ينفكّون عن ترداد عبارة «أنت رجل» التي تنبّه الغلام إلى هويته الجنسية المتميزة فتتحوّل الفتوّة إلى وسيلة من وسائل إغراء الآخر. وقد شاركت الأمّ الأب في تربية الولد فشجّعته على اختبار قوّته ودفعته إلى ممارسة الألعاب العنيفة، وثبّتت فيه قيم الجماعة حتّى وإن كانت لا تقبلها كالأخذ بالثأر وضرورة الاستبسال في القتال وغيرها. ويذكر في هذا السياق أنّ صفية بنت عبد المطّلب (ت20 هـ) كانت تضرب الزبير بن عوّام (ت36 هـ) «ضربا شديدا، وهو يتيم، فقيل لها: قتلته، خلعت فؤاده، أهلكت هذا الغلام، قالت: إنّما أضربه كي يلب ويجرّ الجيش ذا الجلب».(232) ويصف لنا ابن سعد، في موضع آخر أحاسيس الفخر التي انتابت صفيّة حين برزت علامات القوّة على ابنها فكسر يد رجل، وضربه ضربا شديدا. قالت مفتخرة: «كيف رأيت زبرا آأقطا حسبته أم تمرا أم مشمعلاّ صقرا».(233)

كان الأهل يسمحون للغلام بمرافقة والده أثناء الغزو أو الصيد في البوادي، كما كان خروج الغلمان إلى الساحات العامّة حيث يقتل الأسرى من الظواهر المقبولة في المجتمع، لأنّها تهدف إلى تربية الولد على تحمّل الألم

وضبط النفس. قال أحدهم ناصحا الأولياء موضّحا لهم طرق تهذيب الصبيان: «أحضروهم ضرب الأمراء أصحاب الجرائم لئلا يجزعوا إذا ابتلوا بذلك، وخذوهم برواية الأشعار من الفرسان، وحدّثوهم بمناقب الفتيان وحال أهل السجون». (234) ويفيدنا البلخي أنّ «ما جرت به العادة في الذين يرشّحون لصناعة الحروب من أبناء الملوك وغيرهم بأن يخرجوا وهم أطفال إلى معارك الحروب لتقع أبصارهم من أوّل الأمر على القتلى والجرحى وينشؤوا على تلك العادة فلا يروعهم بعد ذلك النظر إلى شيء منها». (235)

وعدّ حضور اليافع المناسبات الاجتماعية وخصوصا طقوس الدفن فرصة لاختبار جلده وثبات قلبه. وهو تدريب مندرج في التنشئة الاجتماعية العاطفية التي تعلّم الفرد طريقة التفاعل مع الأحداث وأشكال التعبير عن المشاعر التي تنتابه أثناءها حسب هويته الجنسية وهكذا تتمّ جندرة العواطف ويتم التحكّم في الحالة الوجدانية فلا تظهر إلا من خلال المعايير الاجتماعية التي توجهها في عملية التواصل بين الأشخاص حسب ما يقتضيه السياق. (236)

إنّ تردّد الفتى على هذه الأفضية المختلفة جعله أكثر معرفة بالبيئة التي يعيش فيها من البنت التي لم يكن لها علم بكلّ خصائص العالم الخارجي، ولا بما يقع بين الرجال إلاّ من خلال الروايات والأخبار التي تصلها عن طريق السماع. فقد كان يلذّ للشيوخ والعجائز رواية قصص عن المعارك التي خاضتها العشيرة، ووصف ضروب الشجاعة التي أبداها الرجال، كما كان يطيب لهم ترديد الأمثال التي ضربت في الفارس البطل على مسمع الذراري. وتعتبر الأمثال من أهمّ وسائل ترسيخ القيم في نفوس الأحداث، كما أنّها تنهض بدور القوانين المنظّمة لسلوك الناس. وما إن يدرج الغلام حتّى تبدأ الأمّ في تسليته بالحديث عن الأبطال ووصف صور النزال، فتحبّب له المنازعة والعراك وتحكي له كيف يكون اصطناع الرجال. وهي بذلك تدافع عن ذكورة ابنها الذي استطاع أن يشبّ عن الطوق وأن يخطو خطوات ثابتة في عالم الرجولة، وأن يكون شبيها بأبيه أو خاله أو جدّه أمّا إذا «أشبه فلان أمّه» فإنّه يعيّر بذلك لأنّه يقتدي بالضعيفة والعاجزة. (237)

ينجم عن رواية الأمثال والأقوال والخرافات بناء عالم البطولة الأسطوريّ والتشريع للعنف والنظر إليه على أنّه مظهر من مظاهر القوّة. وهكذا تتجذر قيمة القوّة وترسخ في الحدث فيتماهى مع الشخصيات الأسطورية التي تمتلك أجسادا «أولمبية».

والظاهر أنّ قيمة الشجاعة كانت أكثر شيوعا لدى سكّان البادية الذين تميّزوا بولعهم بالفروسية واعتزّوا بامتلاكهم السلاح والخيل واتصافهم بالبسالة والقوّة، وربّوا ولدانهم منذ النشوء على مواجهة الشدائد، ومنعوهم من نواقص الفتوّة كالتزيّي بزي النساء واتخاذ الحلي وغيرها.

ولمّا كان المجتمع الذكوريّ لا يسمح للأنثى بمحاكاة الفرسان والتشبّه بهم، فإنّه لم يكن أمامها إلاّ التعلّق بهذه الشخوص، والعيش على أمل الاقتران بها حتّى كان أحبّ الرجال إلى قلب العاتق الشجاع المهيب والبطل المغوار، وأبغضهم عندها الضعيف الجبان. وكانت الواحدة تشترط على من يتقدّم لخطبتها أن يكون متصفا بقوّة البأس والشجاعة. وهو موقف مفهوم مادامت العاتق تعيش في مجتمع قدّس الفتوّة ونبذ الضعفاء حتى إنّ النساء كنّ ينظمن الشعر لشتم من تأخّر عن الذود عن الحمى معيّرينه بالصفات السلبية التي لا تليق بالرجل. «وكان الرجل إذا رجع فارّا أعطينه مكحلة ومجمرا، وقلن: معنا فانزل، أي إنّك من النساء»[238].

قالت إحداهن: (من الطويل)

وإن أنتُمو لَم تَغضبُوا بعْد هذِه ... فكُونوا نِساء لا تُعاب مِن الكُحلِ
ودُونكُمُو طِيب العَرُوسِ فإنّمَا ... خُلِقتم لأثوابِ العَرُوسِ وللغسْل
فبُعداً وسُحقا للذي ليسَ دَافعًا ... ويَختالُ يَمشي بَيننا مِشْية الفحْل[239]

كانت الشجاعة صفة مطلوبة في الذكور الأحرار وفي العبيد المعدّين للخدمة أو للحرب. ويبدو أنّ الأسياد كانوا يقبلون على شراء العبيد بعد إخضاعهم لعمليات تقليب دقيقة لتفقّد قوّة بنيتهم وصحّة أعضائهم. ولهذا الغرض كثرت وصايا القدماء التي تحذّر المشتري من غشّ النخّاسين، وتبيّن له

طرق الاستدلال على علامات الشجاعة كأن يكون الغلام «قويّ الشعر خشنه، شديد العظام والأطراف والأصابع، عظيم الصدر والأكتاف والرقبة، عريض القصّ، ضامر الورك معرّق الجبهة قويّ المفاصل، منتصب القامة، ممسوح الأليتين، بعيد ما بين المنكبين، ممدود الحاجبين، أزبّ الصدر والكتف».[240] ومعنى ذلك أنّ جمال الجسم الذكوريّ كامن في قوّة بنيته المثيرة للإعجاب. وهي قوّة تمثّل موطن فخر الرجال وتجسّد العظمة والعنفوان والسيادة وغيرها من الدلالات التي عرفت في حضارات الشرق الأدنى، إذ كانت القوّة من أهمّ رموز الآلهة.

لمّا كان الجسد الذكوريّ كتلة من العضلات القوية التي تخبر عن شدّة صاحبها فقد تعيّن إظهاره للجميع وعرضه للمشاهدة والفرجة في مناسبات عدّة كساحات اللعب، وحلبات الصراع وميادين الصيد وساحات الوغى وغيرها من الفضاءات العامّة. وقد استحبّ الفقهاء للشجاع أن يضع على رأسه علامة وقت الحرب من ريش نعام وغيره.[241] وذلك لأنّ المجتمع رأى القوّة والبسالة فضائل لابدّ من إظهارها والتباهي بها. ولا غرو في ذلك فالإنسان يعشق ذاته ويحبّ صورته وينتابه السرور حين يعجب به الآخرون.

بيد أنّ الاعتزاز بالقوّة والشجاعة لا يجب في منظور أغلبهم، أن يؤدي إلى الإحساس بالزهو لأنّه من أشرّ الصفات في الرجل، وإن كان من الخصال المحمودة في المرأة التي تساعد على تحقيق الضبط الاجتماعيّ. فهي متى «كانت مزهوّة استنكفت أن تكلّم كلّ أحد بكلام ليّن مريب».[242] هذا ما تراءى لمجتمع الضبط فباركه لأنّه أعجب بتشيؤ البنت وتصدّى لمحاولاتها من أجل إثبات ذاتها. فهي متى فعلت ذلك قلّت جاذبيتها وافتقرت إلى الخصال المحمودة في المرأة.

عمل العلماء على تبرير تميّز الذكور بفضيلة الشجاعة والقوّة فأرجعوا ذلك إلى حرارتهم التي تبعث فيهم سرعة الحركة واليقظة وتدفعهم إلى الإقدام والنجدة فـ«الحرارة يتبعها الغضب والشجاعة وسرعة الحركة».[243] ومن ثمّة كانت خصال الذكر، من منظور هؤلاء مرتبطة بأصل الخلقة والتركيب وليست

ناجمة عن نوعيّة التنشئة المحكومة بالظروف الاجتماعيّة والاقتصادية والسياسية وغيرها.

أمّا سبب ضعف الأنثى، فإنّه يعود حسب الأطبّاء إلى رطوبتها وبرودتها. فـ«الجبن من جنس البرد، وعلّة الشجاعة قوّة الحرارة وشدّة الغضب وطلب الغلبة للأقران وذلك من جنس النارية، وذلك لحركة الحرارة الغريزية إلى خارج، والجبن من غلبة إحدى الفاعلتين ومن غلبة المائية أيضا، ويكون من هرب الحرارة إلى داخل».(244) ولمّا كان الأمر كذلك فقد بدت حركة الفتاة الظاهرة والباطنة قليلة، خصوصا وأنّ العبولة تحول دون خفّة حركتها، وهي سبب «للفسولة ولواحقها من الكسل والبلادة والجبن وسائر الرذائل التي تتبعها».(245) ومعنى ذلك أنّ الشجاعة جبلّة في الذكر والجبن طبيعة في المرأة. فالذكر «رجل ساعة تلده أمّه»(246) وهو كامل الصفات على عكس البنت التي تكون ضعيفة منذ خروجها إلى الدنيا. فلا غرو إذن أن يكون إظهار الخوف والفزع أمرا خاصا بـ«ضعاف الأنفس من النساء والصبيان وأشباههم».(247) ولعلّ خوف المجتمع من القوّة التي تنطوي عليها رغبات المرأة جعله يحاول اتقاء شرّ سحرها وقوّة فتنتها بإخضاعها لسلطانه فمنعها من تلقّي تهذيب تتساوى فيه مع الفتى.

رأى المجتمع أنّ الجسد الذكوريّ مدعو إلى حمل علامات الفحولة البارزة، كما أنّ شخصية الغلام وسلوكه ينبغي أن يعكسا وجوبا رجولته. ولذلك عمل الأهل على التصّدي لكلّ مشاعر الوهن أو الخوف أو الخجل وغيرها لأنّها من علامات الضعف، والضعف من صفات النساء. وبذلك تمّ الربط بين الذكورة والألم. فالمطلوب من الحدث أن تكون له قدرة على تحمّل الآلام وأن يتصّف بالجلد والشدّة والقساوة. «وينبغي إذا ضربه المعلّم أن لا يكثر عليه الصراخ والشغب، ولا يستشفع بأحد، بل يصبر، ويذكر أنّ ذلك دأب الشجعان والرجال، وأنّ كثرة الصراخ دأب المماليك والنسوان».(248) فالمرأة «إذا ضعفت عن كلّ شيء، فزعت إلى الصراخ والولولة التماسا للرحمة، واستجلابا للغيّاث من حُماتها».(249)

ليس تعريض الحدث لاختبارات القسوة لانتزاع الخوف من قلبه ظاهرة مرتبطة بالثقافة العربية وحدها، فالدراسات التاريخية والأنتربولوجيّة[250] تشير إلى تفشّي هذه الممارسات والطقوس في مجتمعات أخرى نحو المجتمع اليوناني ولدى القبائل الإفريقيّة التي تعقد حفلات تكريس مباشرة بعد ختان اليافعين فيؤخذون بالأشواك ويعرّضون للسع الزنابير إلى غير ذلك من الاختبارات القاسية التي تفرضها الجماعة لامتحان شجاعة الفتيان وقوّة شكيمتهم وقدرتهم على تحمّل الألم وضبط النفس، والتحكّم في المشاعر التي لها علاقة وطيدة بصورة الفحولة.

لئن اعتبر أرسطو البكاء نوعا من الرياضة، فإنّ العلماء ميّزوا بين بكاء الفتيات، وبكاء اليافعين. فبكاء الأنثى «طبيعيّ» وينبغي أن يرافقها في كافة أطوار حياتها، بل هو مستملح لأنّه شاهد على ضعفها، وقصورها عن مواجهة الصعاب. وهو علم على حاجتها إلى الرجل القادر على حمايتها ووسيلة من وسائل استجدائها عطف الآخرين. لذلك شاعت الأنماط المعيارية الجاهزة التي تروّج آراء من قبيل أنّ «النساء أرقّ وأبكى وأحسد وأغضب وأذكر لمحقرات الأمور، وأقوم بالتعهّد وأكسل وأقلّ حماية».[251] وفي مقابل ذلك، اعتبر بكاء الذكر بكاء ذعر وخوف عارا لأنّه دليل عجز عن ضبط النفس، وعلامة على ضعف القلب وقصور الهمّة وحجّة على تفريط في صفات الذكورة القائمة على القوّة: قوّة العضلات، وقوّة ضبط النفس وخنق الدموع التي تنمّ عن رقّة إحساس صاحبها. وهكذا نتفطّن إلى دور الجماعة في بناء العواطف وضبط المشاعر وهيكلتها حتّى تتلاءم مع كلّ جنس ومع الخصائص التي تميّزه.[252] فما يدعم الإحساس بالاستقلال والهيمنة ينسب إلى اليافع وما يؤدي إلى الانقيادية والخضوع هو من نصيب البنت.

وبالإضافة إلى ذلك، تحكّمت الجماعة في زمن ظهور المشاعر ومكانها. فحاجة الغلام إلى البكاء والتفريج عن النفس بالنحيب والعويل لا تكون متى شاء، وأينما كان إنّما يجب عليه أن يتعلّم كيف يخنق العبرة، ويكتم مشاعر الوهن لأنّ هذه التصرفات غير مقبولة اجتماعيا وتشين الرجل، وتخيّب أمل الآخرين فيه. فيفقد كرامته ومعها ماء وجهه بين الرجال.

إنّ ترسيخ قيمة الشجاعة في نفس اليافع ولواحقها «كالحماية والدفاع والأخذ بالثأر والنكاية بالعدوّ والمهابة وقتل الأقران والسير في المهامه الموحشة وما أشبه ذلك»[253] من شأنه أن يعمّق إحساسه بأنّه مختلف عن الأنثى اختلافا تفاضليّا، وأنّه يستحقّ منزلة رفيعة بحكم اضطلاعه بدور اجتماعيّ مرتكز على القوّة. فالذكر مطالب بالدفاع عن عشيرته والذبّ عن الحريم والإنفاق على الأهل. وهي مسؤوليات جسام تحتاج إلى القوة والشجاعة والصبر على الألم وغيرها من القيم فيكون بذلك الفتى. والفتوّة[254] صفة شرف وكمال لا تليق إلاّ بمن كان قادرا على منح جهده للآخرين وإثبات قوّته. ولمّا كانت القوّة في نظر القوم هي القدرة على القيام بالشيء والقدرة على الاختيار، فقد ارتبطت بالفعل وبالامتلاك، أي السلطة: مادية كانت أم معنوية.[255] فكانت بذلك مدعّمة لمنزلة الذكر في المجتمع ومؤثرة في بنيته النفسية.

لمّا كان الذكر في اللغة يعني القوّة والشجاعة[256]، فقد اقتضت الفحولة عرض المهارات والخبرات المكتسبة وإبراز القوّة والعنف على الركح الاجتماعي، إذ لا معنى لفحولة ما لم تظهر للعيان وتخلّد في ذاكرة الناس. ومعنى ذلك أنّ بناء الذكورة مرتبط بالفضاء الخارجي كما أنّه في حاجة إلى اعتراف علني وجماعي.[257]

إذا كانت الأنوثة قائمة على اللين[258] فإنّ تهذيب البنت لم يقم على تنمية عضلاتها وتشجيعها على الاتصاف بالقوّة والإقدام. ذلك أنّ غاية ما يطلبه المجتمع من الفتاة أن تبذل نفسها في سبيل الآخرين فتمنحهم المتعة والولد والخدمة والرعاية. ولم يكن ينتظر منها إلاّ أن تكون زوجة مطيعة قادرة على سياسة بيتها وتربية أطفالها، ومن ثمّة تصوّر المجتمع أنّها في غنى عن القوّة والشجاعة.

إنّ هذا الشكل من التهذيب يبقى مفهوما في ظلّ مجتمعات أبويّة يحتلّ فيها الذكر أعلى الهرم فيكون تأهيله تأهيلا خاصّا قائما على تثمينّ القوّة وذلك لأنّه مطالب بتطويع ظروف المعيشة وتأمينها باستمرار مادام «الرزق في ظلال الرماح». ثمّ إنّ حفظ النفس وحماية الأهل في ظلّ مجتمع عرف الحروب

والفتن جعل الشجاعة والقوّة من أسمى القيم. وفضلا عن ذلك دفعت الظروف القاسية اليافع إلى تحمّل أعباء كبرى رغم حداثة سنّه أسهمت في منحه الثقة بالنفس والاعتداد بالذات. فكان بمقدور الفتى اكتساب تجارب متعدّدة وخبرة بالحياة ومعرفة بالكون، والخبرة أمر يمتدح به الرجل «ويذمّ به النساء».(259)

أدّى منع المرأة من ممارسة الأنشطة التي تنمّي القوّة البدنية عجزها عن الدفاع عن نفسها فلم يكن أمامها سوى قوّة العقيرة. وما أكثر نعوت المرأة المستغيثة. ويبدو أنّ من النساء من لم ترض بأن يحجر عليها تنمية عضلاتها فاستعاضت عن القوّة الجسدية بقوّة اللسان. فكانت أبغض النساء من منظور المجتمع الذكوري؛ السليطة، الذئبة، الصرصر، الشجعة إلى غير ذلك من النعوت التي توضّح أنّ المرأة السليطة تفقد مميزات الأنوثة حين تتحوّل إلى امرأة شرسة، وتخيّب أمل الجماعة فيها لأنّها لم تمتثل للأنموذج الذي ضبطته الجماعة، المتحلّي بالدعة والرقة واللين وغيرها من الخصال. كما أنّها لم تكن متمسّكة بآداب النساء التي تجعل البخل والجبن صفات محمودة في النساء.(260)

ونرجّح أنّ حرمان المرأة من تنمية قوّتها الجسدية وعرضها للملأ دفعها إلى شنّ حرب على الأوساخ: تنظيفا وغسلا لبدنها وللعيال وللأثواب وللأواني وغيرها حتّى يبصر الجميع أنّها مدكّة، أي قويّة على العمل فيتمّ تثمين عملها والاعتراف بتفانيها في خدمة أسرتها.

وإذا نظرنا في الجبن تبيّن لنا أنّه كان نقيصة تشين الرجال ورذيلة وجب سترها. ولذلك كان العرب متى توسّلوا علامات الشجاعة في أحدهم بادروا بإنكاحه بناتهم، ومتى اكتشفوا فسولته أعرضوا عنه ساخرين وأبغضوه. وما أكثر الأخبار التي تدعم هذا الرأي من ذلك رفض الناس مصاهرة حسّان بن ثابت الأنصاري لأنّه كان مشهورا بالجبن والهلع. وشاع القول: «شرّ أخلاق الرجال الجبن والبخل وهما خير أخلاق النساء».

جهد المجتمع حتّى ينشأ الذكر على هذه الخصال التي تمثّل لبّ هويته الجنسية، وفي مقابل ذلك، سعى إلى تجذير ثقافة الخوف لدى الفتاة: الخوف

من الآخر والخوف من الطلاق والخوف من العقم والخوف من القبح إلى غير ذلك، كما عمل المجتمع على ترسيخ صفات الضعف والجبن والخور في الفتاة. فمنعها من ممارسة الرياضة والفروسية ومختلف الألعاب التي تؤدي إلى تنمية العضلات وصلابة البدن وخشونة الجلد حتّى إنّه اعتبر أنّ المرأة لا توصف بالشجاعة.[261] ثمّ إنّ المجتمع حال دون احتكاك الفتاة بالعالم الخارجيّ وقصر نشاطها على الفضاء الداخليّ.

بيد أنّ مؤرخي الحروب والوقائع أشاروا إلى تميّز عدد من النساء بالقوّة والبسالة في مقاومة الأعداء نحو صفية بنت عبد المطّلب وغيرها. والواقع أنّ هذه الفئة من النساء مثّلت الاستثناء باعتبار أنّ النصوص تشير إلى مدى تغلغل القيم الخاصّة بكلّ جنس في النفوس، ومدى رسوخ الأنماط المعيارية والتصوّرات في اللاوعي الجماعي حتّى ساد الاعتقاد لدى أغلبهنّ أنّ الضعف غريزة في الأنثى، وأنّ الجبن سجيّة فيها. روي في هذا السياق أنّ إحداهنّ اعتذرت عن نصرة الرسول قائلة: «يا رسول اللّه أنا امرأة وحال النساء إلى الضعفاء ما قد علمت».[262]

وهكذا صار الجبن صفة محمودة في النساء أشاد بذكرها العلماء وتغنّى الشعراء بوصف ضعف العاتق ووهنها حتّى قال أبو نواس (ت نحو195هـ): (من الطويل)

ضَعيفَةُ كَرّ الطَرْفِ تَحسبُ أنّها قَريبة عَهدٍ في الإفاقَة من سَقَمِ[263]

ليس المطلوب من الجسد الأنثوي أن يشتدّ ويصلب، بل يجب أن يتغذّى وأن يكون غضّا بضّا محافظا على صفات الأنوثة فيه. وهو بذلك جسد نائم منوّم لا ينبغي للعمل أن يرهقه فيلحق به الأذى نحو الجفاف والخشونة فيتجرّد عن الصفات الأنثويّة المحبّذة. ولذلك استحسنت الغلظة في قدم الغلام وكفّه وأنامله في حين أنها عدّت صفة مذمومة في البنت. «فالشؤنة لا تعيب الرجال، بل هي أشدّ لقبضهم وأصبر لهم على المراس، ولكنّها تعيب النساء».[264]

وحاول عليّ بن أبي طالب تبرير سبب مدح جبن المرأة فذهب إلى القول: «إذا كانت جبانة فرقت من كلّ شيء فلم تخرج من بيتها، واتقت مواضع التهم، خيفة من زوجها».(265) ورأى القلقشندي أنّ «المرأة إذا جبنت كفّت عن المساوي خوفا على نفسها أو عرضها».(266) وهو أمر يبرهن على ربط المنظومة القيمية بجملة من الحاجات التي يرنو المجتمع الأبويّ إلى تحقيقها، كما أنّ في هذا الموقف ما يقيم الدليل على تصرّف الجماعة في الفرد ومراقبتها لعلاقاته المختلفة وتمييزها بين الجنسين خدمة لمصالحها المتعدّدة.

3 ـ الكرم والبخل

أشارت المصادر إلى اتصّاف عدد من نساء العرب بالكرم كعتبة بنت عفيف (جاهلية) أمّ حاتم الطائي وسفانة أخته، لكنّ الحاجة إلى تثبيت أسس النظام الاجتماعي، أدّت إلى توزيع الطبائع والأخلاق بين الجنسين. فكانت السمات الموجبة كالكرم والشجاعة والقوّة من حظّ الذكر. وتركت الصفات السالبة كالبخل والجبن والضعف من نصيب المرأة. وهو توزيع يعبّر عن اختيار ثقافي للنظام الجندري المرغوب فيه، كما أنّه يميط اللثام عن أصحاب السلطة الفعليّة في المجتمع.

وعمل القوم على التنويه بخصلة البخل لدى المرأة وساد الاعتقاد أنّها متى كانت بخيلة نجحت في حفظ مالها ومال زوجها من الضياع والإتلاف. فكان البخل عاملا من عوامل تثمير الأموال ولا سيما أنّ مسؤولية الرجل التحصيل في حين أنّ مهمّة المرأة الادّخار. فهي التي يجب أن تحرز للرجل الكسب وتكثّر أمواله، وهي المكلّفة بالحفاظ على الممتلكات والأرزاق والأقوات، أي القنية.

تقوم آداب الضيافة على المباسطة والسرور والإيثار وغيرها من القواعد التي تؤكّد أنّ الكرم علامة على الانفتاح وفعل موجّه نحو الآخر، غايته إرساء علاقة تحكمها عدّة اعتبارات لعلّ أهمّها الخوف من الغريب الوافد. ولمّا كان الأمر كذلك، فإنّ هذه القيمة سرعان ما تحوّلت إلى قيمة ذكوريّة مناهضة لما ابنت عليه الأنوثة من أسس منها الستر والحياء والعفّة. وصونا للعرض وحفاظا

على صفاء النسب حال المجتمع دون اتصاف المرأة بالسخاء حتى لا تنخرط في علاقة مع الغريب. ونتيجة لذلك صارت المرأة، في الغالب، من موانع الكرم. وظلّ الرجل وحده صاحب الفعل وصاحب المال، وهو المستحقّ للثناء والمدح والذكر. وقد عكست اللغة هذا المعنى. فـ«الخِضمّ: الكثير العطية...وهو السيّد الحَمُول السري ولا يقال ذلك في النساء».[267]

وما أكثر الأمثال التي ضربت في كرم الرجال قياسا بتلك التي أشارت إلى كرم النساء. فقيل: «أجود من كعب بن مامة» و«أجود من هرم»، و«أقرى من غيث الريك» وغيرها من الأمثال التي تبين أنّ الجماعة رأت مدح إسراف الرجل وذمّت بخله وتقتيره في حين أنها عدّت بخل المرأة من الصفات المحمودة فيها. فالبخل رمز الانغلاق على الذات والتقوقع، أي الحصانة والعفّة. والبخيلة مرغوب فيها لأنّها مكتفية بزوجها وعيالها تهاب التواصل مع الآخرين لأنّهم سبب ضياع الأموال. ولعلّ إصرار القوم على اتصاف المرأة بالبخل معبّر عن استيهامات وبنية نفسية خاصّة ترى السلامة في البخل. ولمّا كان البخل نقيض العطاء فإنّ البخيلة ليست بخيلة بالمال وحده بل هي بخيلة بالكلام ومقتصدة في العلاقات التبادلية والأهمّ من كلّ ذلك ربط القوم بين التقتير في الأموال والبخل الجنسي. فالبخيلة تقيم الدليل على عفّتها، فهي في تصوّر الناس مكتفية بزوجها.

لم ير المجتمع المرأة كائنا جديرا بالمدح وتخليد الذكر من خلال الإشادة بكثرة البذل وحسن الضيافة. فالكرم قيمة تبرهن على نجاح الإنسان في الانخراط في علاقات التبادل، كما أنّها عامل مهمّ في استحقاق المنزلة الرفيعة ونيل الهيبة. فالذي يعطي الآخر ويهبه لا يفعل ذلك لإيمانه بقيمة التعاون والتضامن الاجتماعي بقدر ما يقدّم ما به يذيع صيته فيرتفع شأنه بين الناس وهو عندما يعطي المال فإنّه يتحصّل على المقابل: الاحترام والتقديس. ولكون الكرم صفة تبرز صاحبها على الركح الاجتماعي فقد تعارضت مع حرص الرجل على حجب المرأة ومراقبة علاقاتها مع الآخرين، إذ يجب أن تكون المرأة ستيرة ومصونة عن عيون الغرباء. ولئن نوّه العلماء بقيمة الكرم واعتبروا السخيّ قريبا من الله، فإنّهم أقصوا المرأة عن ولوج عالم المقدّس.

وعلاوة على التمييز بين قوّة الرجال وكرمهم، وجمال النساء وبخلهنّ، عمد المجتمع إلى التفريق بين عفّة الذكر وعفّة المرأة.

4 ـ البكارة والعفّة

لئن اختلفت النظرة إلى البكارة من مجتمع إلى آخر، فإنّ العرب أولوا هذه القيمة أهميّة كبرى، واعتبروها دليلا على عفّة البنت. وقد ارتبطت العفّة بالشرف وهو الذي يحدّد العلاقة الرمزية بين البنت وسائر أفراد العشيرة. وانحصر مفهومه نتيجة ذلك في مدلوله الجنسيّ، وأضحت الأنثى رمز شرف الذكر، بل رمز شرف العشيرة جمعاء. ومن المستغرب أن يوكل إلى هذا الكائن «الضعيف» مسؤولية ضمان عرض المجموعة!

ولم يتوان العلماء عن دعوة الرجال إلى الزواج بالبكر معتمدين في ذلك على سلطة الحديث إذ روي أنّ الرسول قال: «عليكم بالأبكار فإنّهنّ أعذب أفواها وأنتق[268] أرحاما وأرضى باليسير». وقال أيضا: «هلاّ بكرا تلاعبها وتلاعبك».[269] ولمّا كانت نصائح الرسول غير متساوقة مع ممارساته واختياراته الشخصية، إذ تزوّج بثيبات باستثناء عائشة التي كانت بكرا، فإنّنا نرجّح أنّ هذه الأحاديث قد تكون معبّرة عن مواقف الرجال في عصر التدوين.

ومهما كان الأمر، فإنّ الجماعة عدّت البكارة رأس الفضائل ومن شروط اكتمال الجمال، واعتبرت العفّة من أهمّ القيم التي تنشأ عليها الكاعب. قال الغزالي في هذا الصدد: «وينبغي أن تتزوّج العذراء حتّى لا يكون في قلبها حبّ لشخص آخر».[270] فتكون بذلك محبّة لبعلها عطوفة عليه، مخلصة له لأنّها لم تعرف رجلا سواه. وهذا يعني أنّ البكارة تنهض بدور لا يستهان به في العلاقة التبادلية التي تربط الرجل بالمرأة. فهي علامة على أنّ البنت قابلة للترويض وأنّ بإمكان الزوج نحت شخصيتها على النحو الذي يعجبه طالما «أنّها على أوّل حالتها التي خلقت بها».[271]

يشير اشتراط البكارة إلى نظرة الرجل إلى المرأة وإلى طبيعة العلاقة بينهما. فهي تمنح وهو يمتلكها بعقد النكاح، ولذا كان من حقّه تحديد

مواصفات الجسد المرغوب فيه. وبذلك تحوّلت البكارة إلى قيمة أخلاقية واقتصادية. فـ«سعر» البكر، يفوق سعر الثيّب في «سوق» الزواج لكون البكر تحتلّ منزلة عالية في نظام المصاهرات وتوفّر ما يضمن نقاء النسب وييسّر انتقال الممتلكات إلى الورثة الفعليين. ولا يذهبنّ في الظنّ أنّ بكارة العانس مطلوبة، إذ اشترط الزواج بالبكر الصغيرة لأنّ سحرها أكثر إثارة من سواها، وهو أمر مفهوم في ظلّ مجتمع يقدّس البكر من كلّ شيء، ويعدّه أنفس من سواه. ويدلّ الربط بين البكارة وصغر السنّ على تصوّر لنمط العلاقة بين الزوجين القائمة على التسلّط. فـ«البكر كالذرة تطبخها وتعجنها وتخبزها».[272] ومعنى ذلك أنّ صغر السنّ وقلّة الخبرة من العوامل التي تشرّع سيادة الرجل وتجعله مكلّفا بتأديب زوجته، أي إعادة صنع الخامة النقية التي لم تدنّس على سواه. فلا غرابة أن تكثر في النصوص عبارات من قبيل: «كما تحبّ»، «كما تريد»، «كما ترضى».

لمّا كانت التنشئة الاجتماعية للذكر قائمة على تثمين القوّة والفحولة، فإنّ حرص المجتمع على أن يتزوّج الرجل البكر يجد ما يبرّره. فالافتضاض مناسبة لعرض الفحولة وتحقيق النرجسية، كما أنّه يرمز إلى رغبة الذكر في إبراز مدى قدرته على إخضاع جسد ينطوي على قوى سحرية عجيبة وغيبيّة. وعبر الافتضاض: أي التدمية والعنف ترتسم حدود العلاقة بين الطرفين: البعل والمرأة من جهة، والفرد والجماعة من جهة ثانية. جاء في «آداب النكاح» وصف لسلوك القوم ليلة الزفاف وأثناء طقس الافتراع: «من ذلك وقوف النساء على الباب ينتظرن الدخول ويضربن عليه (الزوج) الباب إن طال ويعايرونه (كذا) فكلّ هذا تشويش وكرب، ومن ذلك دخول النساء عليها بعد الدخول لينظروا دمها السائل ويولولن على ذلك ويشطحن بالسراويل في الأزقّة».[273]

يوفّر اشتراط البكارة للرجل فرصة ممارسة طقس الافتضاض، أي اختبار فحولته وعرضها أمام المرأة وأمام الآخرين، كما أنّه يشعر الرجل بنشوة الانتصار ولذّة الصنع. ففتح الرحم والإبحار في مسالكه الخفيّة هو بمثابة حجّة على قدرة الرجل على التحدّي ومواجهة القوى السحرية. وليس من قبيل

الصدفة، في نظرنا، أن يكنّى عن الافتضاض بالبناء والدخول وأن يتمّ تشبيه بناء العائلة ببناء البيت!

إنّ المطلوب من التطبيع الاجتماعي ترسيخ أهميّة البكارة في نفس البنت وتعليمها احترام الضوابط الاجتماعية، والخضوع للأوامر والنواهي. وفق هذا الطرح يصبح منع الاختلاط وإقصاء الفتاة عن الفضاءات العامّة، واللجوء إلى الطقوس الوقائية (rites prophylactiques) أو الطقوس السحرية مثل التصفيح(274) مفهوما باعتبار أنّها وسائل للحفاظ على الشرف ومراقبة المرأة التي كلّما خرجت عرّضت شرف العشيرة إلى الأحدوثة والخطر.

ولمّا كانت الفتاة حمّالة شرف العشيرة «بين فخذيها»، ومعبّرة عن أنموذج «الحور العين» فإنّها تقبل ترويض جسدها على حركات رصينة، ومشية بطيئة، وجلسة محتشمة، وتحرص على ضمّ رجليها وإسدال ثوبها، كما أنّها تلتزم بكلّ الأوامر. فلا تلمس فرجها بأصابعها عند الاغتسال، ولا تثب ولا تتسلّق الحيطان أو الأشجار، ولا تعدو إلاّ عند حلول الخطر إلى غير ذلك من النواهي. ومع مرور الأيّام يسيطر على الكاعب هاجس الخوف من فقدان البكارة ممّا يزيد في شلّ حركاتها ويؤثّر في بنيتها النفسية.

إنّ ضغط الجماعة على الفتاة حتى تكون رمز الشرف، واشتراط الرجل على الزوجة أن تكون بكرا بخاتمها خالية من الشوائب المدنّسة يجسّد مظهرا من مظاهر التمييز بين الجنسين. فبينما يتغاضى المجتمع عن تجارب الرجل الجنسية قبل الزواج وبعده، نراه يلح على عفّة المرأة فيصبح الوفاء والتحفّظ والحياء من الخصال الأنثوية لارتباطها بوظيفة الإنجاب. ولا سبيل في نظر الرجل إلى التأكّد من ذلك إلاّ من خلال البكارة. فتكون البكارة، وهي من الطبيعة قد استغلّت لصالح الثقافة لتتحوّل إلى آلية من آليات مجتمع الضبط لمراقبة الفتاة حرصا على نقاء الرحم وسلامة النسب. وفي مقابل ذلك لا يطالب الشابّ بأن يقدّم أمارة عفّته، وكأنّ عفّة النساء في الجهل بالجنسانية، وعفّة الرجال في إثبات قدرتهم على ممارسة الوطء وفكّ رموزه وأسراره. إنّ تعدّد التجارب والخبرات مدح في الشابّ لأنّ التعدّد علامة على الفحولة، في

حين أنّ الخبرة في مجال الجنسانية ذمّ في الغانية لأنّ المطلوب أن تكون غرّة وغافلة عمّا يراد منها.

نلمس من وراء إلحاح المجتمع على قيمة البكارة منزلة كلّ من الفتى والبنت داخل البناء الاجتماعي، ومدى تأثير التصوّرات الاجتماعية في الأفراد. ولأنّ هذه التصورات تلحّ على أنّه لا همّ للمرأة سوى إشباع غلمتها فقد سعت الجماعة إلى إحكام السيطرة عليها منذ الترعرع عن طريق الخفاض والستر في الخدر إلى غير ذلك من الإجراءات التي ترمز إلى الغلق وكأنّ الإبقاء على البكارة هو ضرب من ضروب حماية الفتاة من غلمتها ومن طمع الطامعين فيها. ولعلّ في تمسّك المجتمع العربي الإسلامي ببكارة البنت ما يوحي بقيمة المرأة في النظام الرمزي وعلاقتها بالهوية. فمفهوم الغلق والانغلاق يومىء إلى الطمأنينة والسلامة في حين أن الانفتاح يشير إلى مخاطر الاختلاط وضياع الحدود والهوّية.

5 ـ الطاعة

لئن كان الانقياد للآمرين والناهين والإذعان لسلطتهم مطلوبا في الفرد، فإنّ درجات الطاعة تختلف من إنسان إلى آخر، وحسب الجنس. فاليافع مجبر على طاعة أهله وعشيرته ومعلّمه وغيرهم من الذين يسهرون على إصلاحه وتهذيب أخلاقه، ولكنّه لا يلقّن واجب طاعة الزوجة، بل على العكس من ذلك ينبّه إلى عواقب الانصياع للنسوان فذاك أمر لا يليق بالرجال.

أمّا الفتاة فإنّها لا تنفكّ عن الإصغاء إلى خطاب يأمرها بالخضوع لكلّ السلط مهما كان مصدرها، ويحذّرها من عصيان الزوج فيما يأمرها به من لزوم البيت والتصوّن. ومن الصفات الإيجابية في المرأة، والتي تسهر الأمّ على تربية ابنتها عليها أن تكون سموعا للبعل، متواضعة، طيّعة، قطيعة اللسان. ألم يقل «عليه السلام: خير نسائكم من إذا نظر إليها زوجها سرّته، وإذا أمرها أطاعته، وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله».[275] فلا عجب أن تزدهر ثقافة الطاعة والتقليد، وأن تضطلع المنظومة الفقهية بدور هامّ في جعل المرأة مذعنة لأوامر

المجتمع الذكوري. وهي ظاهرة معروفة في ثقافات عديدة وديانات كثيرة كانت المرأة فيها خاضعة لسلطة الرجل والمجتمع مثل الثقافة الرومانية والثقافة الهندية والثقافة الصينية ونحو اليهوديّة والمسيحية والهندوسية وغيرها من الأديان.

ويقف المطّلع على ما جاء في بعض المصادر على عدد من النصائح التي وردت على لسان الأمهات، والتي تضمّنت رؤية لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الزوجين وتحديدا لواجبات الزوجة تجاه بعلها. ذكر في هذا المجال أنّ أسماء بنت خارجة الفزاري (66هـ) قالت لابنتها حين زوّجتها: «إنّك خرجت من العشّ الذي فيه درجت فصرت إلى فراش لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه فكوني له أرضا يكن لك سماء، وكوني له مهادا يكن لك عمادا، وكوني له أمة يكن لك عبدا. لا تلحقي به فيقلاك ولا تباعدي عنه فينساك، إن دنا منك فاقربي منه، وإن نأى فابعدي عنه، واحفظي أنفه وسمعه وعينه، فلا يشمنّ منك إلاّ طيبا، ولا يسمع إلاّ حسنا، ولا ينظر إلاّ جميلا».[276]

نلمس بيسر في هذه الوصية وغيرها دور الأهل في ترسيخ قيمة الطاعة في نفس الكاعب وخصوصا قبيل زواجها. وهي نصائح تكشف النقاب عمّا انبنت عليه العلاقة بين الزوجين. فنحن إزاء تسلّط يواجه بالإذعان الظاهريّ الذي يخفي بدوره شكلا من أشكال مواجهة العنف بالعنف، ومعنى ذلك أنّ الطاعة هي الوجه الآخر للسلطة، ويمكن القول إنّها «استراتيجيّة» لمواجهة سلطة الزوج والمجتمع. ويدعم ما نذهب إليه ما جاء في وصية أمّ إلى ابنتها قبيل زواجها: «واعلمي أنّك لا تصلين إلى ما تحبّين حتّى تؤثري رضاه على رضاك، وهواه على هواك».[277] فالفتاة تعاين أفعال النساء: تذلّلهن وخضوعهن حتّى يحظين عند الأزواج، كما أنّها تستمع إلى أخبار مقاومتهن وهكذا تنتقل الحيل والخطط من جيل إلى آخر.

ونلحظ من خلال هذه النصائح ملامح التربية الجنسية التي تتلقاها البنت. فهي تقوم على طاعة الزوج في الفراش، والاستعداد الدائم لتمكينه من الاستمتاع ذلك أنّ الطاعة طاعتان: طاعة الأوامر والاستجابة للرغبات. فمن واجب الزوجة أن «لا تمنعه شهوته، فإنّ الحظوة في الموافقة».[278] وفي مقابل

ذلك تزجر الفتاة عن الإفصاح عن رغبتها في المتعة الجنسية، وتتعلّم كيف تكبت حاجتها، إذ التعبير عن الشوق من صفة المرأة المتبذلة والمغتلمة، أي «الفاسدة». وعلى حدّ علمنا لم ترد وصايا تقدّم بها الآباء لأبنائهم بخصوص التربية الجنسية وطرق التعامل مع القرينة. والأرجح أنّ هذه المعارف يتلقّاها الشبّان بعضهم عن بعض أو عند احتكاكهم بعالم الرجال.

6 ـ الصبر

لئن كان الصبر من الخصال المشتركة بين الجنسين، فإنّ المجتمع سرعان ما ميّز بين الجنسين في هذا الاطار فالصبر صبران: صبر الرجال المتمثّل في قهر الألم ومكابدة المصاعب والحرمان وضبط النفس والتصدّي للنوائب والشدائد، وصبر النساء القائم على احتمال ما يطرأ على حياتهنّ من حوادث عصيبة: ظلم الآخر لهن وقسوة الأيام. ولذلك كان على الأمّ أن تعلّم ابنتها كيف تتحمّل ظلم الزوج وغضبه وحتّى عجزه الجنسيّ لأنّ «جهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته»[279].

إنّ استسلام البنت لقدرها ومصيرها الأنثوي يجعل فضيلة الصبر فطرية لديها. وما أكثر الشواهد التي تزعم أنّ شكوى المرأة ممّا يطرأ على حياتها من أزمات هو علامة على عجزها عن التكيّف مع واقعها، بل هو شاهد على ضعف إيمانها. فهذه أسماء بنت أبي بكر تشكو كثرة المشاغل التي تكلف بإنجازها وتتذمّر من شدّة زوجها وغلظته فيجيبها والدها قائلا: «يا بنية اصبري، فإنّ المرأة إذا كان لها زوج صالح ثمّ مات عنها فلم تزوج بعده جمع بينهما في الجنّة»[280]. فخير النساء الصابرة على الضرّاء مخافة أن تطلّق. ومعنى ذلك أنّ غرس قيمة الصبر في ذاكرة البنت يهدف إلى نحت شخصية قابلة للدخول في شبكة المصاهرات وقادرة على احتلال موقع، وهي الزوجة التبوع السموع، التي ينطبق عليها نعت الصالحة قياسا بالمرأة المتحدية لأوامر العشير والأحماء والتي تعدّ، في نظر الجماعة زوجة طالحة وفاسدة.

وإذا نظرنا إلى التجارب التي برهنت فيها المرأة على قوّة جسدية وجلد،

فإنّها كانت في نظر الرجال حالات مثيرة للتعجّب. فأمّ مروان بنت محمّد بن مروان بن الحكم الأموية (ت132هـ) «كانت تصبر صبر الرجال على المشي والعطش». [281] والواقع أنّ المجتمع لم يكن دائما يقابل هذه الحالات بعين الرضى، بل كان يتخذها مناسبة للاستهزاء من تلك التي فقدت أنوثتها واتصفت بصفات الرجال.

مرّ بنا كيف أسّس المجتمع المنظومة القيمية، ديدنه في ذلك إقرار التمييز بين القيم التي تليق بالرجال، والقيم التي تتلاءم مع طبيعة الرجال. وإلى جانب هذه القيم اعتبر بعضهم أنّ الصفات الإيجابية، والخصال الحميدة التي تحقّق لصاحبها الرفعة يجب أن تكون من حقّ الرجل وحده بحكم انتمائه إلى جنس الذكورة المتميّز. فالقلقشندي لم يستطع أن يخفي ميله إلى اتصاف الرجال بجملة من الخصال لأنّها أليق بهم من ذلك العقل الذي «يدخل تحته العلم، وصفاته: المعرفة والحياء، والبيان والسياسة والكفاية والصدع بالحجّة والحلم عن سفاهة الجهلة». [282] ولمّا كان الأمر كذلك كان رجحان عقل الرجل أهمّ ما يمتدح به، في حين أن نقصان عقل المرأة كان حجّة تبرّر حرمانها من عديد الحقوق، وسببا كافيا لتفضيل الرجل عليها.

هناك حينئذ صفات وقيم ليس للمرأة حقّ فيها هذا ما تقوله الثقافة، وتؤكده الأدبيات الاجتماعيّة، ولذلك كان من أشدّ الرثاء صعوبة على الشاعر أن يرثي امرأة لضيق الكلام عليه فيها ولقلّة خلالها. فهي كائن قليل الصفات ومهما حازت الشمائل فإنّها لا تضاهي خصال الرجال.

7 ـ الغيرة

سعى المجتمع جاهدا من أجل تثبيت جملة من الصفات في الذكر، وترسيخ عدد من الخصال في الأنثى، واضعا بذلك حدودا فاصلة بين الرجال والنساء مميّزا بين القيم الجديرة بالبنت لأنّها تساعدها على بناء أنوثتها والقيم التي تخصّ الفتى وحده لوشائج تربطها بالذكورة. ولم يفت هؤلاء أن يوضّحوا للحدث علّة التفريق بين الصفات الأنثوية، والصفات الذكورية صونا للهويّة الجنسية من التلاشي وحفظا للحدود الجندرية.

يشجّع الحدث منذ الترعرع على ممارسة سلطته على إخوته البنات. فينهر هذه ويلوم تلك ويأمر ويصيح حتّى في وجه من تكبره سنّا، بل أحيانا يفرض القيود على أمّه، وهو بذلك يختبر مدى قدرته على ضبط الآخرين والتحكّم في مصيرهم. وفق هذا الطرح تصبح الغيرة فرصة توفّرها الثقافة للفتى حتّى يتمرّن على اكتساب خصائص الذكورة. ويصبح تشجيعه على أن يكون صلفا غيورا آلية من آليات التدبير والتهذيب لحثّه على ممارسة سلطته على الآخرين. وبذلك يكتشف اليافع ذاته ويثبت قوّته أمام الجميع ويتعزّز لديه الشعور بفخر الانتماء إلى عالم الذكورة. وليس غريبا أن تبارك الجماعة هذا السلوك، لأنّها ترى فيه علامة على اكتمال الرجوليّة، ودليلا على تمرّس الرجل بفنّ تسيير الآخرين. أليست غاية تدبير الذكر أن يكون قادرا على سياسة الآخرين: الزوجة والأولاد والخدم!

وعلى الرغم من وعي العلماء بأنّ الغيرة صفة مشتركة، فإنّهم اعتبروا «أنّ الذكر أولى بالمحاماة، وأخصّ بهذا الخلق لأنّه تستعمل فيه قوّة الغضب والشجاعة، وهذا أولى بالذكر منه بالأنثى، وإن كانت الأنثى تشارك فيه الذكر».[283] ومن ثمّة كانت الغيرة صفة محمودة في الرجال تتلاءم مع خصائص الذكورة التي ينبغي أن تبرز للعيان. فكانت بذلك فرصة من فرص تقديم الذات على الركح الاجتماعيّ. في حين عدّت الغيرة صفة مذمومة في المرأة فكيف تغار، وهي التي ليس في وسعها أن تمتلك الرجل عرفا وشرعا! وكيف تغار على زوج شاء الربّ والشرع أن تكون في حوزته مثنى وثلاث ورباع وما ملكت الأيمان! وكان الحلّ الذي ارتضاه المجتمع للمرأة التي اكتوت بنار الغيرة: الصبر. جاء في وصية أب إلى ابنته: «بنية إيّاك والغيرة، فإنّها مفتاح الطلاق».[284] ليس من مصلحة البنت حينئذ أن تمنّي نفسها بامتلاك زوجها وممارسة حقّها في الاحتفاظ به، إذ لا حقّ لها أصلا!

اعتبرت الجماعة أنّ «الغيرة هي منع الحريم، وحماية الحوزة، لأجل حفظ النّسل والنسب»[285]، ومعنى ذلك بداهة أنّها ذات وشائج عميقة بتعلّق الفرد بما يمتلكه من جهة وبتشيؤ المرأة من جهة ثانية. فالإنسان يغار على ما في

حوزته، ويعتبر كلّ اعتداء على المرأة اعتداء على ملكيته. ولأنّ الغيرة اقترنت عند المجتمع بالشرف والعرض والنسب فقد تحوّلت إلى وسيلة من الوسائل المتاحة للزوج لمراقبة المرأة لأنّه لا يأمن أن تأتيه بولد من غيره فيتربّى في حجره. وساد الاعتقاد أنّه بالغيرة تصان المرأة. «قيل: كلّ أمّة وقعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في بناتها»[286].

إنّ للتربية أثرا قوياً في دعم القيم، وفي صقل شخصية كلّ من الذكر والأنثى. فالأسس التي تنبني عليها عمليّة التطبيع الاجتماعيّ تقوم على تأثر الفرد منذ الولادة بالبيئة التي تحيط به. وتعتبر الجماعة مصدر المنظومة القيمية ذات الطابع الإلزامي، إذ تلزم الثقافة جميع الأفراد بقيم محدّدة، ويتولّى المجتمع السهر على تنفيذها بقوّة الردع والعقوبة نظراً إلى أنّ تماسك المجتمع متوقّف إلى حدّ كبير على وحدة قيمه وانسجامها وبذلك تتحوّل القيم إلى مسلّمات لا تستدعي من الفرد التفكير في الأسباب الداعية إليها. وتكمن غاية هذه القيم في تنظيم العلاقة بين الجنسين، والحفاظ على النظام الاجتماعيّ. فكلّ المجتمعات تحتاج إلى نظام من الرموز والقيم حتى تضمن توازنها الداخلي. ولما كانت القيم منبثقة من واقع تفاعل الجماعة مع الأشياء، ومن نتاج اختيارات محدّدة لغايات مرسومة، فإنّها قابلة للتغيير متّى دعت الحاجة إلى ذلك، إذ غالبا ما يضطرّ المجتمع إلى إعادة بناء سلّم المعايير ومنظومة القيم الأمر الذي يجعلنا واعين بنسبيتها واختلافها من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر.

ويتبدّى أنّ دور التنشئة الاجتماعية تحويل الجنس إلى جندر والتصرّف في الطبيعة لحساب الثقافة. وهذا يعني أنّ وظيفة الجندر هي خدمة المجتمع وتحقيق أهدافه المنشودة. وعلى هذا الأساس يعدّ الجندر مبدأ أساسيا للتنظيم الاجتماعي فهو القادر على هيكلة العلاقات، ولا سيما علاقات الهيمنة القائمة بين المرأة والرجل.[287]

تطرّقنا إلى عناية كلّ من البنت والغلام بجسديهما، وحاولنا النظر في الآداب الاجتماعيّة ومنظومة القيم التي تغرسها الثقافة في الفرد فيتحرّك بموجبها، ويكون معبّرا عنها. وقادنا التحليل إلى الوقوف عند الضغط الذي

تمارسه الجماعة على الفرد حتى يعبّر عن توقعاتها فتغدو هذه القيم وكأنّها طبيعة ثانية. وهكذا بدا التقابل بين الذكورة والأنوثة جليّا. فإذا ما فشل اليافع في الالتزام بالمنظومة القيمية، وفي إثبات تميّزه عن الفتاة عيّر باكتسابه الصفات الأنثوية. ولأنّ وقع الخطاب في مثل هذه الحالات أشدّ من وقع السيف فقد تكفّلت الجماعة بتعنيف كلّ من خيّب آمالها بنظم الشعر. وما أكثر الأشعار التي هجت «أشباه الرجال»!

قال الشاعر: (من الرجز)

إذَا الفَتَى لم يَرْكَبِ الأهوَالاَ وخَالفَ الأعمَامَ والأخْوَالاَ

فأعْطِهِ المِرآةَ و المِكْحَالاَ واسْعَ لَهُ و عُدّه عِيَالاَ[288]

لا مجال لتمرّد الفرد على المنظومة القيمية لأنّ الخروج على المواضعات يهدّد استقرار مختلف الأنساق والنظم. وانطلاقا من ذلك دافع المجتمع على ثبات منهج التنشئة الاجتماعية، إذ في ذلك ما يضمن استمراره ويحقّق أهدافه.

لا تتوقّف تنشئة اليافع عند هذه المظاهر، بل يتواصل الاهتمام به عبر مدّه بجملة من المعارف، تبدو هي الأخرى مجسّدة للتمييز بين الفتيان والفتيات، إذ أنّ المجتمع يُخضع المعرفة لتوزيع جندري يتلاءم مع كلّ جنس.

الفصل الرابع

في المعارف

1 ـ معارف البنت

أشرنا إلى المعارف التي تتلقاها البنت، والمتصلة بحفظ صحتها وتعهّد جسدها ولا يمكن إغفال ضروب أخرى من المعرفة المتعلّقة بتدبير البيت، والتي كانت تتخذ التجربة سبيلا للتوصل إلى الأرب المنشود. فمجالات استعمال النباتات متعدّدة منها ما يتصل بالتجميل، ومنها ما يتعلّق بتنظيف الملابس وحفظها وتطييبها، ومنها أيضا ما يرتبط بتنظيف البيت من الهوام والحشرات وتزيينه. فنبات الساذج «إذا جعل مع الثياب حفظها من التآكل وطيّب رائحتها».[289] وكذا الأترج، وزهر الحناء، وعود دار شيشعان المعروف بالقماري، فإنّ النساء «تجعله بين الثياب لطيب رائحته».[290] والأمر بالمثل بالنسبة إلى «الفاغية: هي نَوْرُ الحناء، وهي من أطيب الرياحين توضع بين طيّ ثياب الصوف فتحفظها من السوس».[291] أمّا نبات «الينبوت» فـ«إذا طبخ بالماء ورشّ البيت بذلك الماء قتل البقّ وجميع الهوام مثل البراغيث وغيرها».[292] ولا تقتصر منافع النباتات على ما ذكرنا إذ اهتمت المرأة بإنبات كلّ ما من شأنه أن يضفي مسحة من الجمال على المكان الذي تعيش فيه. فشاع مثلا عند العامّة بفاس الولع بالحبق القرنفلي إذ «يغرسه النساء في أشقاف الأواني على سطوح الدور لطيب رائحته، وبهاء منظره، ويجعلنه تابلا لطبخ اللّحم».[293]

وعلاوة على ذلك، تلقّن البنت قواعد النظافة: نظافة البدن والمكان والأدوات والآلات وتتجذّر في نفسها أهميّة الطهر والنظافة فتغدو أفعالها اليومية بمثابة حرب ضدّ الأوساخ والروائح الكريهة. وتتعلّم الناشئة طريقة تجمير الثياب والفراش والتحكّم في الروائح المنبعثة من المطبخ ومن البدن: الإبط والفم والفرج، كما أنّها تنتبه إلى مدى ولع النساء بتعطير أبدانهنّ وملابسهن وفراشهنّ. ولئن كانت الفتاة لا تتفطّن دائما إلى الدلالة الجنسية والرمزية لمثل هذه الممارسات، فإنّنا نرجّح أنّها كانت مدركة لمنزلة هذه الطقوس في حياة المرأة، وعلى وعي بأنّ تنظيم البيت وتجميله إنّما هو تنظيم للعلاقات التبادلية بين الأفراد داخله.

ولئن أسهمت هذه الأنشطة بقدر كبير في تهذيب حواس الناشئة وتنمية حسّها الجماليّ، فإنّنا لا نحسب أنّ اليافع وخصوصا الغنيّ والحضري كان منتفعا بمثل هذه الخبرات. فلم يكن يسمح له في الغالب الانشغال بمثل هذه الأمور التي ارتبطت في أذهان عامّة الناس باهتمامات النساء.

لمّا كانت وظيفة التربية الأسرية منحصرة في إعادة إنتاج الفرد ليكون معبّرا عن قيم الجماعة وعاداتها وتصوّراتها فلا عجب أن تطالب البنت بأن تكون صنو والدتها، وأن تحاكيها في السلوك والمظهر والمهارات وحتّى في طريقة المشية أو الكلام. وسواء كانت الناهد غنية أو فقيرة، حرّة أو أمة، فإنّها كانت نهضت بمختلف الأشغال التّي تخصّ تدبير المنزل قضاء للواجب، ودفعا للملل وتفاديا من سوء الأحدوثة في ثقافة قامت على الإخبار بحسنات المرء أو سيئاته.

ومن الأفكار التي تغرسها الأمّ في نفس ابنتها أنّ المرأة عماد البيت، ولذلك تعيّن عليها أن تتقن منذ الترعرع، طحن الحبوب وصناعة الخبز وإعداد الطعام وخياطة الملابس الجديدة وإصلاح ما تمزّق من بساط ولباس وستار وغيره وغسل الثياب والأواني والحياكة والغزل والنسج وترتيب البيت وتأثيثه وإدارة المنزل وغيرها. ولا تكتفي الأمّ بتكليف ابنتها بمثل هذه الأعمال بل إنّها توكل إليها مهمّة رعاية إخوتها الصغار بعد أن تزوّدها بمبادئ الصحّة الوقائية

حتّى يتسنّى لها التصدّي للأمراض. ولا خفاء أنّ أعباء كثيرة تقع على عاتق البنت الكبرى التي كتب عليها أن تودّع الطفولة لتتكبّد عناء تدبير البيت مثلها مثل سائر النساء.

إنّ التربية العمليّة التي تحصل عليها الكاعب وخصوصا البدويّة أو الفقيرة مرتكزة على تعليمها صناعات متنوّعة ومترابطة بعضها ببعض. وهي تتطلّب جهدا كبيرا وصبرا جميلا وتستغرق وقتا طويلا. فمن واجب الفتاة أن تتصرّف بمفردها في اقتصاد البيت وأن تتحمّل أعباء القيام بكلّ الأنشطة على عكس الحضرية المترفة التي تكتفي بالإشراف على توزيع الأعمال على الخدم ولا تنهض إلاّ ببعضها. والغالب أنّ هذه الأشغال كانت تجري في فضاء محدّد، وهو البيت بالنسبة إلى الحضرية المترفة في حين أن البدوية بدت متمتّعة بحريّة أكبر فكانت تتردّد على الحقل أو النهر حيث تجتمع الفتيات والنساء لغسل الثياب وتبادل الأخبار والطرائف.

والظاهر أنّ تأكيد الجماعة على أهميّة اكتساب الناهد لمثل هذه المهارات وتأنيبها كلّما تقاعست عن تعلّم ما به تنال رضا الآخرين وإعجابهم، أدّى إلى إيمانها بوجوب توافر صفة «الصنعة» فيها، كما أنّه جعلها شديدة الحرص على مراقبة ما تفعله والدتها أو قريباتها علّها تكتسب منهنّ الخبرة المنشودة لإعداد الطعام ولتموين الغذاء من قديد وسمك مخلّل أو مجفّف أو سمن أو قمح أو شعير.

وإذا كانت غاية اليافع من حضور مجالس الرجال الاستمتاع بالحديث الذي يلقح الأذهان فإنّ متابعة حديث النسوان، مثّل فرصة للناهد لفهم مرتكزات حياة المرأة وما الذي ينتظره المجتمع منها. وهو حديث قائم على تبادل الخبرات والوصفات المتعلّقة بتدبير الجسد ويطبخ أجود الأطعمة وبصباغة الأثواب وطرق القضاء على الأوساخ. وتمثّل هذه المشاغل أهمّ الأحداث التي تستأثر بحياة النسوان إلى جانب أخبار الزواج والطلاق وغيرها. وهنّ أثناء عرض ما تجمّع لديهنّ من تجارب لا يتوانين عن استظهار براعتهنّ في هذا المجال أو ذلك.

ومن خلال العلاقات التبادلية التي تربط الفتاة بالنساء تتشرّب خصائص «الحكمة الأنثوية» واستيعابها لقيم الأنوثة، ومعرفتها بسرّ تنظيم كلّ صناعة. فثمّة طعام خاصّ بالمناسبات العائلية وآخر خاصّ بالاحتفالات الدينية. وهناك طعام يعدّ خصيصا للصغار وآخر للكهول والشيوخ. وثمّة قواعد تراعى عند إعداد الطعام حتّى يتلائم مع كلّ فصل أو مناخ، وهناك أصناف من الأغذية الممنوعة على هذا الجنس أو في هذه المناسبة. وفضلا عن ذلك تلمّ البنت بخصائص غذاء كلّ من الحبلى والمرضعة والرضيع والمريض إلى غير ذلك من القواعد التي توضّح صلة البنت بالأخريات وبالأشياء المحيطة بها وكذلك بالبيئة وبالزمن. فمثلما تتعلّم البنت انتظار الزوج، وتتعلّم أيضا انتظار السكّر حتّى يذوب، والعجين حتّى يتخمّر، والثياب حتّى تجفّ، ومعنى ذلك أنّ الزمن الذي تعيشه المرأة زمن رتيب دائريّ: تتداول الفصول وتتعاقب الولادات وتتكرّر الأعمال المنزليّة عينها. ويتكوّن لدى الكاعب وعي بأهميّة الترتيب والتنظيم وإحساس بضرورة تنسيق الألوان والتوافق بين المواد وتناسب الأوضاع والأشكال وذاك هو الجمال: إنّه «إدراك الملائم والمناسب واللائق في الطعوم والملموسات والروائح والمرئيات والمسموعات»[(294)].

أعلى المجتمع من قيمة التدبير المنزلي واعتبر حذق الناهد ومهارتها من بين الصفات الأساسية المطلوبة فيها. ويلوح من خلال الأخبار التي وردت في بعض المصادر أنّ الفتاة كانت تدرك أنّ «صناع اليد» لها حظوظ كبيرة في الزواج، كما أنّها كانت تعي جيّدا أنّ المرأة الخرقاء التي «لا تحسن ما تصنع»[(295)] معرّضة للطلاق. ويبدو أنّ الفتاة دخلنت هذه القيم وآمنت بمثل هذه التصورات، بل إنّها كانت من أشدّ الناس منافحة عنها واستهزاء بمن قصرت همّتها على تعلّم الصنعة. فما عِيب على عائشة «أنّها جارية حديثة السنّ تنام عن عجين أهلها فيأتي الداجن فيأكله»[(296)].

وهكذا نُظر إلى البنت غير الصناع على أنّها حمقاء، ووقع تجريدها ممّا يشكّل جوهر أنوثتها، وتمّ لفظها خارج مجموعة الانتماء، ونعني بها النساء. ولعلّ الربط الوثيق الذي تعقده الجماعة بين الطعام والجنسانية يفسّر سبب

احتقار المرأة غير الصناع، ذلك أنّ قدرة المرأة على التحكّم في الحواس وتصرّفها في الذوق والشمّ والبصر يميط اللثام عن جنسانيتها وعن معرفتها بوسائل تحريك شهوة الرجل أو الحدّ منها. وهذا يعني نجاحها في علاقتها الزوجية وعلاقاتها التبادلية مع الآخرين.

قامت نظرة المرأة إلى ذاتها وتصوّرها لوظيفتها ورؤيتها لطبيعة العلاقة الزوجية، على اعتقاد مفاده أنّ الزوجة مسؤولة على إسعاد الرجل وإمتاعه بجسد غضّ معتنى به وبما لذّ وطاب من أصناف الأطعمة فذاك هو دورها في الحياة. وعملت الأمّ على ترسيخ مسلّمة في ذهن الفتاة مفادها أنّ الزواج هو أعظم مشروع في حياتها يضاهي التفوّق العلمي أو المهني الذي كان يحلم به اليافع. ونتيجة لذلك اعتقدت البنت جازما أنّها لا يمكن أن تكتسب قيمة اجتماعية إلاّ من خلال حسن سياسة البيت. فأن تكون امرأة معناه أن تتقن مختلف الأعمال المنزلية. ولا سبيل إلى احتلال موقع متميّز والانخراط في العلاقات الاجتماعية إلاّ عبر التضلّع في المعارف المتصلة بتدبير البيت.

لا تتعلّم البنت كيف تعي ذاتها وكيف «تكون» بقدر ما تتعلّم كيف تكون زوجة ثمّ أمّا.[297] ومعنى ذلك أنّ الأمومة ليست غريزة فطرية كما يدعي أغلبهم بل هي مكتسبة عبر التدريب المتدرّج منذ الترعرع. ويتّضح أنّ الأمّ مجبرة على أن تغرس في ابنتها المعايير الثقافية السائدة فتشكّل هويتها حسب الأنموذج المتعارف. وليس بإمكانها العدول عن هذا الشكل من التهذيب أو الابتداع مادامت مكلّفة بإعادة إنتاج ما تلقّته من معارف.

لا ينظر إلى النشاط الذي تمارسه المرأة على أنّه من بين الأنشطة الاقتصادية الأساسية للجماعة، بل هو عمل غريزيّ غير مأجور مرتبط «بطبيعة» الأنثى وحدها. وثبت في الأذهان أنّ مثل هذه الأعمال «سهلة» وتافهة تتلاءم مع فطرة الفتاة وتكوّن جوهرها، وهي التي تضفي معنى على وجودها. ولذلك كان من البديهي أن يضمّ جهاز البنت إلى جانب الأثواب والحليّ والعطور الرحى والمنسج، وغيرها من الأدوات والأواني التي تستعمل لصناعة الخبز أو نسج الثياب. فهي وسائل تعلن عن مهارات البنت، كما أنّها تشي بحسن استعدادها

للاضطلاع بالوظيفة المنوطة بعهدتها مادامت هذه الأدوات من العلامات الدالّة على الهويّة الجندرية.

جاء في المصادر أنّ الرسول كان يخيط ثوبه ويخصف نعله ويحلب شاته ويعلف ناضحه، وكذلك كان الصحابة لا يستنكفون من القيام ببعض الأعمال المنزلية من طبخ وتنظيف وخياطة[298]، إلاّ أنّ تطوّر العمران أدّى إلى اختصاص النساء بهذه الأشغال. ولكون البنت تقضي معظم وقتها بين جدران البيت، فإنّها سعت جاهدة من أجل تحويله إلى جنّة علّها تثبت من خلال ذلك قدرتها على الخلق والإبداع. ولا نظنّ أنّ «الصدفة» جعلت الأشغال المنزلية تستغرق وقتا طويلا لإنجازها. فما دامت المرأة محرومة من ممارسة الأنشطة بالخارج فلتشغل نفسها بأعمال كثيرة ومعقّدة بالداخل. بيد أنّ العناء الذي تتكبّده المرأة يذهب سدى. فما تنتجه سرعان ما ينقضي. فالطعام يستهلك في الإبّان، والبيت المرتّب تعمّه الفوضى من جديد، والثياب تتسخ على الفور. ومعنى ذلك أنّها أنشطة تبدو في عرف المجتمع غير منتجة ووضيعة، بل هي غير معترف بها.

وانطلاقا من هذه التصوّرات عدّت هذه الأنشطة غير لائقة بالحدث، وخصوصا في البيئة الحضرية المترفة. فلا يجب عليه القيام بها أو تعلّمها لأنّها لا تتماشى مع ما يشكّل هويته الجنسية، ولا مع الأدوار الجندرية التي سيكلّف بها مستقبلا. والويل كلّ الويل للفتى الذي تسوّل له نفسه إنجاز بعض الأعمال المنزلية، إذ أنّه يقابل في الإبّان بالتوبيخ والسخرية والشتم حتّى يتذكّر خصائص الرجوليّة لأنّها ممارسات تمّت أنثنتها (féminisation). فلم يعد بإمكان الرجل القيام بها. وهو أمر يجعلنا نفهم لِمَ يكتم بعض الرجال قيامهم ببعض الشؤون المنزلية أو يرفضون إنجازها أمام الآخرين، أي على الركح الاجتماعي. فهذا الموقف متأت من الكيفية التي يتمّ بها بناء الرموز وصياغة التصورات، كما أنّه راجع إلى طبيعة المنزلة الاجتماعية التي تمتّع بها الرجال قياسا بمنزلة المرأة المتدنيّة.

تتعلّم البنت منذ حداثة سنّها كيف تساهم في اقتصاد البيت بحفظ الأطعمة الموسمية والحياكة وغيرها من الأعمال، وإلى جانب هذه المعارف العملية تنهل

الفتاة من معين الثقافة العامّة السائدة في عشيرتها فتحفظ الأمثال ورواية الشعر وسير الأمم، كما أنها تطلع على جملة من «العلوم المذمومة» التي بدت لصيقة بالمرأة نحو الزجر والفأل والسحر والعزائم والطلاسم وغيرها.[299] وعلاوة على ذلك تلمّ الناهد بالأمور الطبيّة المتصّلة بصحّتها، والممارسات التي تلجأ إليها النسوان لمعالجة حياتهنّ الجنسية، والزوجية كالرقى والتمائم والخرزات وغيرها. والواقع أنّ نصيب الفتاة من المعرفة لم يكن متوقّفا على ما ذكرنا، إذ سمح لعدد من البنات بتحصيل زاد معرفيّ أوسع. ولكن هل كان التعليم حقّا مشروعا بالنسبة إلى الفتاة أم أنّه كان حقلا مجسّدا هو الآخر لمظهر من مظاهر الاختلاف؟

1/1 - التعليم

أولى العرب الشعر والأمثال والأنساب والحكم عناية كبرى فكانت هذه الصنائع يتلقاها الآخر عن الأوّل منهم، وكانت البنت تأخذ من هذه الثقافة الشفوية مثلها مثل الغلام سواء كانت حضرية أو بدوية، من الخاصّة أو من العامّة، حرّة أو أمة. ويبدو أنّ مجتمع الأشراف لم يكن يعير أمر تعليم الفتاة القراءة والكتابة كبير اهتمام فلم نعثر إلاّ على بعض الأخبار التي تفيد إلمام عدد محدود جدّا من النساء بمثل هذه الصناعات. يذكر البلاذري (ت 279هـ)، في هذا الصدد أسماء طائفة من النساء الكاتبات في فجر الإسلام منهنّ الشفّاء بنت عبد اللّه العدوية (ت 20هـ)، وحفصة زوج النبيّ، وأمّ كلثوم بنت عقبة (ت 33 هـ) ، وعائشة بنت سعد (ت17 هـ)، وكريمة بنت المقداد.[300] وفي مقابل ذلك، أشارت كتب السيرة وكتب الطبقات وغيرها إلى أسماء عدد أكبر من الرجال الذين كانوا يعرفون الكتابة.

ومع ظهور الإسلام بدا الحرص على التعليم والتعلّم جليّا. إذ كانت النساء يترددن على المسجد لتلقّي تعاليم الدين الجديد من الرسول الذي استجاب لمطلبهنّ وخصّهنّ بيوم. «فقد قالت النساء للنبيّ غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوما من نفسك فعيّن لهنّ يوما يلقاهن فيه ويعلّمهن».[301] ورغم أنّنا

لم نعثر على خبر يفيد مصاحبة الفتاة أمّها إلى المسجد لطلب العلم، فإنّنا نرجّح أنّ بعضهنّ أقبلن على سماع ما كان يجري من مناقشات حول المسائل الدينية دون أن يصدّهن أحد باعتبار أنّ مرافقة الصبيان أمّهاتهم إلى فضاءات مختلفة نحو المسجد والسوق كان ظاهرة مألوفة، كما أنّ طبيعة مجتمع الدعوة كانت تشجّع الناس على التفقّه في أمر دينهم.

ويتفق المؤرخون على أنّ عددا من الفتيات والنساء كنّ يتعلّمن في البيت على يد محرم أو معلّمة. فالشفاء بنت عبد اللّه بن عبد شمس العدوية، وأمّ سليمان بن أبي حثمة (ت ق1هـ)، وغيرهما اشتهرن بالتطوّع لتعليم النساء الكتابة. والملاحظ أنّ عدد المقبلات على التعلّم في مختلف العصور لم يكن كبيرا، إذ لم تكن رغبة الأهل في تعليمهنّ كافية ولا ضاغطة. وكان الأمر متروكا لتقدير الآباء ولتصوّرهم لمستقبل أبنائهم، كما أنّ الانتقال من طور التعليم عن تطوّع رغبة في نشر تعاليم الإسلام إلى صناعة التعليم، وتخصيص أجرة للمعلّم مقابل التدريس أدّى إلى تقلّص عدد الراغبات في التعليم نتيجة ظروفهنّ الاقتصادية القاسية. والظاهر أنّ سنّ إرسال الأولاد إلى الكتّاب اختلفت من عائلة إلى أخرى، كما اختلف عدد البنات المتعلّمات من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر. والغالب أنّ تعليم البنت شاع في البيئة الحضرية ولدى طبقة الخاصّة أو في الأسر المعروفة بحبّ العلم.

يجد المطّلع على كتب تراجم النساء تفاوتا على مستوى المادة التي عرضها المؤرّخ. فنراه تارة يشير إلى من تولّى تعليم الفتاة، وطورا يذكر صنف العلوم التي أتقنتها في حين أنه يكتفي، في حالات أخرى بالحديث عن منزلة المرأة التي يترجم لها، أو التلميح إلى نوعيّة العلاقة التي ربطته بها. واللافت في بعض المؤلفات ككتاب «الضوء اللامع» للسخاوي (ت906هـ) اهتمام المؤرّخ بحدث زواج المرأة وعدد الأبناء. فقد تواترت لديه عبارات من قبيل «تزوّجها فأولدها»، أو «ولدت له» وكأنّنا بالمؤرخ بقي مشدودا إلى نموذج ألفه من النساء فحرص، ربّما عن غير قصد على إثبات أنّ الإنجاب هو أهمّ وظيفة تنهض بها المرأة.

والمتفحّص في هذه المصادر يقف على نوعية العلوم التي كانت تتلقاها البنت في صغرها كالخطّ والكتابة والقراءة وحفظ القرآن والحديث والفقه ورواية الشعر والأمثال. فـ«خديجة ابنة عليّ بن عمر بن أبي الحسن الأنصاريّ...كانت قد قرأت في صغرها اليسير من القرآن ومن العلم وتعلّمت الخط، بل إنّها كانت تفيد النساء في باب الحيض ونحوه مع المداومة على المطالعة والبراعة في استخلاص الخطوط المتنوعة».[302] وليس من قبيل الصدفة ـ في اعتقادنا ـ أن يذكر المؤلّف مدى ميل المتعلّمات إلى التخصّص في حقول لها علاقة وطيدة بما يشغلهن في حياتهنّ اليومية ومن ثمّة استحسن العلماء أن يرتبط تعليم البنت بما يخدم وظيفتها «الطبيعية». فابنة زيد بن ثابت الأنصارية كانت فقيهة من فقيهات المدينة استشهد بها البخاري في الحيض، وفاطمة بنت محمّد بن مكي العاملي الجزيني كانت فقيهة يرجع إليها والدها في أحكام الحيض والصلاة.[303] أمّا أخت الحفيد أبي بكر بن زهر (ت557 هـ) فقد كانت عالمة بصناعة الطب، والمداواة ولها خبرة جيّدة بما يتعلّق بمداواة النساء. وكذلك كان شأن ابنتها.[304] والواقع أنّ هذا الموقف كان شائعا في أوساط علمية متعدّدة، وفي عصور مختلفة. فأبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) ردّ على سؤال يتعلّق بتعليم بدوية البنات والنساء شيئا من القرآن بقوله: «هذه المرأة إذا علّمت النساء والبنات ما لابدّ لهنّ منه في صحّة الصلاة فحسن».[305] في حين أنه اعترض على تدريسهن القرآن لأنّ الغالب على أهل البادية الجهل بذلك.

أمّا الذين أشرفوا على تعليم الفتاة فقد كانوا في الغالب، من أوليائها كالجدّ وخصوصا، الجدّ للأمّ أو الأب أو الأخ أو الخال وأحيانا الجدّة. فـ«بيرم ابنة أحمد بن محمد بن أحمد بن سرور الديروطية المالكية. كان أبوها يقرأ القرآن ويخالط الفقهاء فنشأت هي كذلك، بل تلت بالسبع على الشمس ابن الصائغ، وأكملت الجمع على ابنته فاطمة، ودخلت مع أبيها بيت المقدس فقرأت على من به من الشيوخ ووعظت النساء».[306] وكان أغلب العلماء يبدون اهتماما بتعليم بناتهنّ ممّا يسّر عملية ترقّيهنّ في سلّم المعارف. فرقية بنت أبي العتاهية (ق2هـ) كانت تحفظ شعر والدها، وأسماء بنت أسد بن الفرات (ت

نحو 250هـ) كانت تحضر مجالس والدها، وتشارك في السؤال والمناظرة.[307]

والظاهر أنّ جلب المعلّمين والمعلّمات كان عادة متفشية في أوساط الخاصّة. فقد روي «أنّ عزّة بنت جميل بن حفص بن إياس الحاجبية أمر عبد الملك بن مروان بإدخالها على حرمه ليتعلّمنّ من أدبها.[308] وذكر أيضا أنّ زاهدة بنت محمّد بن مبارك بن الخليفة المستعصم باللّه العيّاشي (ت729هـ) «جلب لها والدها الأساتذة فدرست مع أخواتها...فحفظت دواوين شعريّة كثيرة».[309]

وإذا علمنا أنّ البنت كانت كثيرا ما تتزوج في سنّ مبكّرة اتّضح لنا أنّ مرحلة التعليم كانت تبدأ لدى بعضهنّ في سنّ متأخرة نسبيّا، وبرغبة من الزوج الذي كان يتولّى بنفسه تعليمها على عكس الغلام الذي غالبا ما كان الأهل يبادرون بتعليمه منذ بلوغه السادسة أو السابعة. وتذكر كتب التراث في هذا السياق أنّ عائشة بنت أبي بكر على سبيل المثال برعت في القرآن والفقه والشعر وأحاديث العرب وأخبارهم وأيامهم وأنسابهم والطبّ بعد الزواج. وتذكر عائشة كيف تعلّمت الطبّ قائلة: «إنّ رسول اللّه ﷺ كان يسقم عند آخر عمره فكانت تقدم وفود العرب من كلّ وجه فتنعت له الأنعات وكنت أعالجها».[310]

لمّا كان التاريخ تاريخ الخاصّة من الذكور فلا عجب أن تسكت المصادر عن الإشارة إلى نوعيّة التأديب الذي تتلقاه الفتاة في القصر. فلم نعثر فيما اطلعنا عليه من كتب التراث على وصية بخصوص شكل التهذيب والتعليم الذي ينبغي أن تحظى به البنت غاية ما أمكننا معرفته أنّ القهرمانة كانت تشرف على تربية أولاد السلطان، وفي مقابل ذلك تواترت الأخبار التي تثبت مدى حرص الخلفاء وعلية القوم على تعليم الذكور، كما تعدّدت وصاياهم بشأن خصائص التأديب المرجوّ ممّا يوضّح أنّ تعليم الصبيان استند إلى تصوّر دقيق عبّر عن طموحات الأهل خلاف تعليم البنت الذي لم يقتضِ بحثا وتنقيبا عن النماذج. فمهما اختلفت انتماءات الفتيات، فإنّ جميعهنّ يلتقين في واجب الإلمام بشؤون تدبير البيت، ويكون الأخذ بنصيب من العلم ثانويا. ولذلك لم يهتمّ ابن خلدون والغزالي وغيرهما بمنهج تعليم البنت، إذ كان الغرض من تعليمها في نظرهم، دينيّا بالأساس لا يحتاج إلى شرح وتفصيل.

وليست لنا نصوص صريحة عن انضمام الفتيات إلى حلقات الدرس في المساجد بشكل منتظم غاية ما يعثر عليه الدارس أسماء بعض النساء اللاتي شوهدن في المساجد المشهورة يتتلمذن على أيدي الشيوخ المعروفين، كما أنّنا لا نملك نصوصا تؤكد تردّد العواتق على الزوايا والخوانق لحضور حلقات الدرس والوعظ، بل ورد الحديث عن انتفاع عدد من النساء من الدروس التي كانت تلقيها العالمات المتصوفات في هذه الأماكن. وأمام هذا التهميش لا يسعنا إلاّ القول إنّ الفتاة كانت تنال تعليما خاصّا يليق بموقعها الاجتماعي يجمع بين تعلّم القراءة والكتابة والعلوم الشرعية والموسيقى واللغة والشعر. وقد بلغت الفتاة المنتمية إلى طبقة الخاصّة شأوا في مجال التعليم. ولنا أمثلة عديدة تدعم ما نذهب إليه نحو ابنة سعيد بن المسيّب (ق2هـ) وابنة مالك بن أنس (ق2هـ) التي يروى أنّها كانت تصوّب الطلاب من وراء الباب. وسكينة بنت الحسين (ت117 هـ)، وعلية بنت المهدي (ت210هـ) ، وولاّدة بنت المستكفي (ت484هـ) التي كانت صاحبة ثقافة عالية أهّلتها لمنافسة الرجال وغيرهنّ عديدات.

تمثّلت غاية الأهل من وراء تعليم الفتيات في حمايتهنّ من الفساد، وتحصينهنّ بثقافة دينية متينة تسمح لهنّ بأن يكنّ نموذجا يقتدى به ومن ثمّة ارتبط العلم بالأخلاق وبالدين. فكان أداة في يد البنت تخوّل لها ممارسة عباداتها على أفضل وجه، ووسيلة لاستصلاح ذاتها. وكانت العلوم من منظور القدامى وسائل موظّفة في إطار استعداد البنت للقيام بدورها الجندري، إذ يجب ألاّ يؤدي التعليم إلى زحزحة البنت عن موقعها في البناء الاجتماعي التراتبي أو إلى إخلالها بواجباتها «الطبيعية». ويعطينا ابن الجوزي صورة عمّا آل إليه وضع البنت في عصره. قال: «إنّ الصبية في الغالب تنشأ في مخدعها لا تلقّن القرآن، ولا تعرف الطهارة من الحيض ولا تعلّم أيضا أركان الصلاة، ولا تحدّث قبل التزويج بحقوق الزوج، وربّما رأت أمّها تؤخّر الغسل من الحيض إلى حين غسل الثياب، وتدخل الحمّام بغير مئزر، وتقول: ما معي إلاّ أختي وابنتي، وتأخذ من مال الزوج بغير إذنه، وتسحره، تدّعي جواز ذلك لتعطفه عليها».(311)

ولم تكن الغاية من تعليم الفتاة إعدادها لتولّي منصب فقهيّ أو قضائي كما هي الحال بالنسبة إلى الذكر، بل كان هدف التعليم تمكين البنت من وسيلة لتنظيم حياتها الشخصية والأسرية والاجتماعيّة على حدّ سواء. وهو أمر يجعل الإلحاح على تعليم الفتاة «فقه النساء» مفهوما حتّى تتولّى بدورها إذاعة ما فهمته من أحكام بين بنات جنسها.

وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن هدف تعليم العاتق مرتبطا بتوجيهها نحو صناعة تتكسّب منها كما هي الحال بالنسبة إلى الذكور، هذا مع وعينا بوجود حالات أدّت فيها الحاجة إلى اتخاذ بعضهنّ التعليم حرفة، ولكنّها في الواقع حالات قليلة إنّما كان التعليم الدينيّ، من منظور العلماء، خير سلاح يصون الفتاة من الانحراف، وكانت الثقافة حلية تتحلى بها لتحسين شارتها فهو أمر يقتضيه المقام والموقع الاجتماعي. ولعلّ العلماء كانوا على وعي بأنّ تعليم البنت لا يجب أن يؤدي إلى زعزعة الحدود الفاصلة بين الجنسين: بين الهوية الذكورية والهوية الأنثوية، ومن ثمّة حدّدوا ضروب المعرفة التي يمكن أن تحصل عليها البنت.

من المرجّح أنّ فرص التعليم ضاقت أمام الفتيات خصوصا بعد أن منع عدد من العلماء تعليمهنّ، ومال عدد من الأولياء إلى عدم إرسال بناتهم إلى الكتاتيب. ولمّا كان أجر المؤدّبين في المنازل مرتفعا، فإنّه لم يكن يتيسّر لجميع الأهالي جلب المعلّمين، وفي مقابل ذلك، كانت آفاق التعليم مفتوحة أمام أغلب الذكور. فكثرة الكتاتيب ووقف أوقاف عليها وعلى المساجد والمدارس جعل التعليم متيسرا حتّى للفقراء من الذكور.

لمّا كانت الثقافة مطلوبة في الجارية، وتضاعف من قيمتها وترفع ثمنها، فقد عمل التجار والأسياد على تعليمها. فكثرت في كتب التراث عبارات من قبيل «كانت من تخريج وتعليم فلان». وقد كان الذين أشرفوا على صناعة هذا الصنف من الرقيق حريصين على توجيه كلّ جارية نحو اختصاص معيّن.(312) فنجد القينة التي تحسن الضرب على الآلات الموسيقية كالعود والرباب والقانون والبوق وفي حالات كثيرة نظم الشعر ووضع الألحان، ونجد أيضا المغنية(313)

والراقصة التي تعنى بتدبير جسدها وتهذيب نفسها بسماع الموسيقى، بالإضافة إلى تميز بعضهنّ بالنهل من معين ثقافة واسعة تجمع فنونا شتى. فعريب المأمونية (ت 277هـ) كان لها إلمام بالشعر والتاريخ واللغة والموسيقى والقرآن والحديث والشطرنج والنرد واللعب بالسلاح.(314) وبيّن أنّ الجمع بين اختصاصات متعددة كان عاملا مهمّا في تقييم الجواري واحتلالهن موقعا اجتماعيا خاصّا.

ويبدو أنّ هذا التخريج كان متعلّقا بالجواري أكثر من الغلمان، إذ لم يكن المغني أو الغلام يتعلّم كلّ هذه الفنون التي لها علاقة باللهو والطرب. وهي صناعات تستدعيها مجالس الأنس والمنتديات الأدبية التي كانت تعقد في قصور الخلفاء والوزراء وفي بيوت الأغنياء. وكان الاعتقاد السائد بين الناس أنّ تعلّم الرقص أو غيره من الفنون لا يليق بالأحرار، بل إنّ أبا نصر الفارابي (ت350هـ) اعتبر الغناء فنّا «لا يسمع من بين لحية وشارب».(315) وهكذا بدا الأخذ بصنف من العلوم مرتبطا بجنس طالب العلم وبسنّه وبالطبقة التي ينتمي إليها وبوضعه القانونيّ.

تزخر كتب التراث بالأخبار التي تشير إلى المراسلات الطريفة التي كانت بين الإماء والخاصّة، وتصف مدى افتنان الخلفاء والوزراء وغيرهم بثقافة الجواري وسرعة بديهتهنّ. ويصف ابن بسّام (ت542هـ) نبوغ جارية أثارت إعجابه فيقول: «كانت واحدة القيان في وقتها لا نظير لها في معناها، لم ير أخف منها روحا، ولا أملح حركة، ولا ألين إشارة، ولا أطيب غناء، ولا أجود كتابة، ولا أملح خطا، ولا أبرع أدبا، ولا أحضر شاهدا على سائر ما تحسنه وتدعيه، مع السلامة من اللحن فيما تكتبه وتغنيه، إلى الشروع في علم صالح من الطبّ ينبسط بها القول في المدخل إلى علم الطبيعة وهيئة تشريح الأعضاء الباطنة وغير ذلك...إلى حركة بديعة في معالجة صناعة الثقاف والمجاولة بالجحفة واللعب بالسيوف والأسنة والخناجر المرهفة، وغير ذلك من أنواع اللعب المطربة».(316)

لئن أغفلت المصادر الحديث عن نشأة بنات الخاصة، فإنّها لم تتوان عن

تفصيل القول في حياة أشهر الجواري فذكرت سنّ بعضهن حين بدأ تهذيبها. فشارية (ت بعد 234هـ)ملكها المعتصم إبراهيم المهدي (ت218هـ ـ 227هـ) ولها سبع سنين.(317) كما أشارت كتب التراث إلى أسماء الشيوخ الذين درست على يدهم الجارية وأساتذة الغناء المختصّين الذين تولوا تخريجها. فاتفاق (ت نحو 577هـ) «كانت جارية سوداء حالكة السواد اشترتها ضامنة المغاني بدون الأربعمائة درهم من ضامنة المغاني بمدينة بلبيس، وعلّمتها الضرب بالعود على الأستاذ عبد عليّ العواد، فمهرت فيه وكانت حسنة الصوت، جيّدة الغناء فقدمتها لبيت السلطان».(318)

ولمّا كانت الجارية متعة المجالس يؤتنس بها، ويرغّب وجودها في الاستمتاع بأدبها وما ترويه من نوادر وملح، وما تدخله على السامعين من بهجة فقد عني الأسياد بإحضار المربّين إلى القصور يؤدبون الإماء في كل علم وفنّ، ويدربوهن على حسن التصرّف وحضور البديهة إلى جانب العلم. أمّا إذا كان مولى الجارية من عامّة الناس، فإنّه كثيرا ما كان يدفع بها، وهي طفلة إلى المعلّم تتلقى العلم مع الصبيان في الكتاتيب ممّا يبيّن تمتّع الجارية بنصيب من الحرية قياسا بالحرّة، إذ أمكن للأمة أن تختلط بالذكور وأن تشدّ الرحل إلى المدينة أو إلى الحجاز لتعلّم أصول الموسيقى والتدرّب على الغناء.

ارتبط تعليم الفتاة في العصور الإسلامية الأولى بتهذيب أخلاقها وتوعيتها بمسائل تخصها كأحكام الطهارة والصلاة أو الحيض ونفعها لبنات جنسها ولكن مع تطور العمران ونزوع القوم إلى الترف والتفنن في كلّ مظاهر الحياة صار تعليم بنات الخاصّة أمرا ضروريا، إذ إنّ المنافسة كانت على أشدّها بين الحرائر والجواري. وكانت الثقافة العالية مطلوبة في ابنة السراة فهي من المسائل التي يقتضيها الموقع الاجتماعي الذي تنتسب إليه البنت. أمّا تعليم الجارية فقد كان لغاية تحسين منزلتها ونيل الحظوة لدى السيّد والاستحواذ على قلوب الخلفاء وأحيانا على سلطتهم. ولا غرو في ذلك، إذ إنّ الجارية كلّما أتقنت صناعات مختلفة وبرعت فيها ارتفع ثمنها وحظيت لدى سيّدها. ومن ثمّة كانت الثقافة بالنسبة إلى الجارية بضاعة وتجارة تماما كما هي حال جسدها. وهي ثقافة

معروضة للفحص والاختبار والتقييم، ومعنى ذلك أنّها ثقافة كشف وعرض. فهذه جارية عرضت على المعتمد (461هـ ـ 482هـ) «فامتحنها في الغناء والكتابة...ثمّ قال لابن حمدون: قارضها...فأمر المعتمد بشرائها».[319] وقد كانت المناظرات التي عقدت بين الجواري والعلماء تنتهي في حالات كثيرة بتفوّق الجارية على العالم ما سمح لها بإثبات ذاتها، والنجاح في تغيير نظرة الآخر إليها: من نظرة استنقاص إلى نظرة إعجاب واحترام، وفي حالات أخرى إلى نظرة عداء. ولئن اعتبرت الجماعة أنّ جهل الحرّة لا يشينها، بل إنّه مطلوب ومفضّل، فإنّ ثقافة الجارية مثّلت مطلبا تجاريًا ملحّا. واستغلّت الجارية بالفعل هذه الشروط وأتقنت قواعد اللعبة الاجتماعية. وتسنّى لها أن تعبر بواسطة هذه الرخصة الثقافية الاجتماعية من مكانة اجتماعية إلى أخرى، كما أنّه أمكنها التعبير عن مكنون ذاتها مواجهة بذلك الرجل، ومقارعة إياه بالحجّة البليغة.[320]

لئن اهتممنا بنوعية المعارف التي تتلقاها كلّ من الحرّة والجارية، فإنّه لا يفوتنا أن نتطرّق إلى موقف من رأى أنّ معارف الإناث ينبغي أن تختلف بداهة عن معارف الذكور، وأن نعرض الحجج التي استند إليها هؤلاء. فبعض العلوم حسب العلماء ليس للمرأة حظّ فيها لأنّها كلّما توغّلت في شعابها فقدت أنوثتها. واحتجّت طائفة من العلماء على منع تعليم الأنثى بدعوى أنّها لا تحسن التصرّف في هذه الصناعات، إذ إنّها يمكن أن توظّفها لكتابة الرسائل إلى المعشوق، أو لإلحاق الضرر بالرجل عن طريق كتابة الطلاسم لاستمالته أو ربطه.

جاء في لزوميات المعرّي (ت449هـ)، في هذا السياق: (من الوافر)

ولا تَحْمَد حِسَانكَ إن تَوافتْ بأيْدٍ للسُطُورِ مَقومَات

فَحملُ مَغازِلِ النِسْوان أولَى بِهنّ مِن اليَرَاعِ مقلمَات[321]

ساد في خطاب عدد من العلماء تحذير الأولياء من مخاطر تعليم الفتاة عددا من العلوم كالترسّل والشعر، وما أشبه ذلك من الفنون صونا لأخلاقها، بل ذهب بعضهم إلى منع المعلّم من تعليم البنت. ووصل التحفّظ إلى حدّ

منعها من قراءة سورة يوسف خشية عليها من الغواية.[322] وذهب عدد من العلماء الحديث إلى تأليف الكتب للتحذير من تعليمهنّ الكتابة. جاء في كتاب «الإصابة في منع النساء من تعليم الكتابة»: «أمّا تعليم النساء القراءة والكتابة فأعوذ بالله، إذ لا أرى شيئا أضرّ منه بهنّ، فإنّهنّ لمّا كنّ مجبولات على الغدر كان حصولهنّ على هذه الملكة من أعظم وسائل الشرّ والفساد، وأمّا الكتابة فأوّل ما تقدر المرأة على تأليف الكلام بها، فإنّه يكون رسالة إلى زيد ورقعة إلى عمر، وبيتا من الشعر إلى عزب وشيئا آخر إلى رجل آخر، فمثل النساء والكتب والكتابة، كمثل شرير سفيه تهدي إليه سيفا، أو سكير تعطيه زجاجة خمر، فاللبيب من الرجال من ترك زوجته في حالة من الجهل والعمى فهو أصلح لهنّ وأنفع».[323]

يقف هذا الشاهد دليلا على ما ترسّخ في الأذهان من أنّ الغدر غريزة في المرأة والغلمة حقيقة عضوية لديها ولذلك، فإنّها تستغل العلم من أجل إقامة جسور التواصل مع الآخر، وخصوصا أنّ العشق مرض يعتري النفوس العاطلة، والقلوب الفارغة. وكثيرا ما احتجّ العلماء بنصر بن حجّاج الذي آواه ابن عمّه بعد أن نفاه عمر فإذا بامرأة ابن العمّ تكتب له على الأرض وعلى مرأى زوجها الأميّ «أحبّك حبّا لو كان فوقك لأظلّك ولو كان تحتك لأقلّك».[324]

وعلى الرغم من أنّ «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»، فإنّ طائفة من العلماء احتجّت بحديث الرسول «لا تنزلوا نساءكم الغرف ولا تعلموهن الكتابة، ولا تعلموهن سورة يوسف، وعلموهن المغزل وسورة النور».[325] ويوّضح الشوكاني سبب المنع بقوله: «وأمّا حديث «لا تعلّموهن الكتابة ولا تسكنوهن الغرف وعلّموهن سورة النور فالنهي عن تعليم الكتابة في هذا الحديث محمول على من يخشى من تعليمها الفساد».[326] ولئن اعتبر بعضهم أنّ الكتابة المنهي عنها هي كتابة السحر والطلاسم، فإنّ الاعتقاد الذي ساد أنّ الكتابة مطلقا فعل منهي عنه لأنّه لا يتلاءم مع طبيعة الأنثى ومع منزلتها التي يجب أن تكون دون الذكر. ورأى المغراوي (ت920هـ) أنّ على الوليّ أن

يعلّم ابنته آيات تصلّي بها، وعليه أن ينهاها عن تعلّم الرسائل والشعر، كما أنّه اعتبر أنّ ترك تعليمها الخطّ أصوب «لما عسى أن تستعين به على فساد».(327) ولم يتخلّف ابن عرضون (ت992 هـ) بدوره عن بيان موقفه فذهب إلى تعليم الفتاة بالسماع ما دامت قادرة على ذلك. أمّا إذا لم تتمكّن من ذلك «سيما والنساء أكثر نسيانا حتّى قيل: إنّك لا تكاد تجد امرأة تبدأ حديثها وتكمّله»(328) فلا بأس من الاستعانة بالكتابة ما دامت ستساعدها على تحقيق الهدف. وجاء في «كتاب نهاية الرتبة»: «ولا يعلّم المؤدب الخطّ امرأة ولا جارية لأنّ ذلك ممّا يزيد المرأة شرّا، وقيل إنّ مثل المرأة التي تتعلّم الخطّ مثل حية تسقى سمّا».(329)

ورأى القابسي (ت403هـ) وابن الجوزي والمغراوي أنّ الغرض من تعليم البنت هو أن تعرف ما به تصلّي وأن تتعلّم ما فيه صلاحها وبعدها عن الفتنة، ومن ثمّة اعتبرت العلوم الدينية أحسن علوم تخصّ الفتاة. وكان عليها «أن تقتصر على قدر اللازم»(330) وكان «يقال: لا تعلّموا بناتكم الكتابة، ولا ترووهن الشعر، وعلّموهن القرآن، ومن القرآن سورة النور».(331) وتعزى أسباب منع الفتاة من الكتابة إلى البنية الاجتماعية من جهة، وإلى علاقة هذه الصناعة بالسلطة من جهة ثانية. فإذا كان «الخطّ بيان عن القول والكلام، كما أنّ القول والكلام بيان عمّا في النفس والضمير من المعاني»(332) فإنّ من يملك القدرة على الإفصاح والتعبير عمّا يجول بخاطره من أفكار ومشاغل وهموم في وسعه التواصل مع الآخرين والتفاعل معهم والتأثير فيهم واحتلال موقع في التاريخ خلاف الذي مُنع من اكتساب أداة تخوّل له فهم ما يجري من حوله والتعبير عمّا يجول بباله من أفكار.

يكشف منع الفتاة من امتلاك وسائل التعبير عن علاقة العلم بالبناء الاجتماعي التراتبي. فالمنع من التعليم هو وسيلة تحقّق للمجتمع هدفا آخر وهو الحيلولة دون نهوض المرأة بأدوار هامّة في الحياة. وهو موقف معبّر أيضا عن خوف المجتمع من هيمنة المرأة معرفيا، إذ بدا له أنّها متى حصلت على المعرفة استعلت بعلمها على الزوج فينجم عن ذلك انهيار سيادته عليها، وبدل

أن تكون تابعة له يصبح تابعا لها. وهو موقف نجد له مثيلا في اليهودية والمسيحية وفي غيرها من الديانات. جاء في رسالة بولس الأوّل إلى طيموتاوس: «ولا أجيز للمرأة أن تعلّم، ولا أن تتسلّط على الرجل، بل تحافظ على السكوت». (2/ 12)

وإذا كانت الكتابة تحقيقا للذات وبحثا عن تغيير الواقع وتخليدا للذِكر، فإنّها سلطة وفعل خاصّ بالرجال في مقابل فعل الإنجاب الذي تقوم به النساء وبواسطته يتحقق للرجل استمرار سلطته. ثمّ إنّ الكتابة مرتبطة بمؤسسات وهي أداة سلطة بالغة الأهميّة، ومن ثمّة كان على المرأة أن لا تتعلّم أصولها، إذ يجب ألاّ تُخاطِب وإنّما تخاطَب.

ويمكن أن نرجع سبب تخوّف البعض من تعلّم الفتاة الكتابة إلى ما ترسّخ في الأذهان من أنّ الكتابة من الرموز الذكوريّة. فالقلم والسيف والرمح والعصا وغيرها من الأدوات ملتصقة بالذكور لصلتها بالقضيب، أي بالجنسانية. فالكتابة افتضاض ووشم ولذّة وانتشاء وانطلاقا من ذلك فإنّها يجب ألا تكون في حوزة الأنثى حتّى لا تختلّ الموازين فتصبح فاعلة. أضف إلى ذلك أنّ الكتابة فعل رمزي مقدّس له علاقة بالإلهام والوحي، وهو هبة لا تمنح إلاّ إلى الجنس المتميّز بجملة من الخصال. ولمّا كانت المرأة في المتخيّل الجماعيّ لحضارات الشرق الأدنى وغيرها من الشعوب كائنا دنيويا وليس على صلة وثيقة بالمقدّس، فإنّها لم تكن جديرة بهذا العلم.

عبّر موقف المنع إذن عن تصوّر للخصال التي ينبغي أن يتحلّى بها كلّ جنس. فالعلوم التي تكسب صاحبها عقلا، وتعينه على طلب الرياسة، وتسمح له بمقارعة الآخر بالحجّة، أي تمكّنه من اكتساب سلطة وجب أن تكون من نصيب الذكر، في حين أن الصنائع الملائمة للأنثى كانت تلك التي تساعدها على المحافظة على العفّة والحياء، وعلى القيام بما ينتظره منها المجتمع من أدوار.

ومن القرائن الدالّة على استهجان تفوّق المرأة في المجالات التي برع فيها الرجال ما أشارت إليه بعض المصادر من أنّ أحد قضاة لوشة تزوّج فتاة ذكر له

أنها فاقت العلماء معرفة بالأحكام والنوازل. فكان في مجالس القضاء يستشيرها بما يحكم به فكتب له أحدهم قائلا: (من المتقارب)

بِلُوشةَ قاضٍ لهُ زَوجةٌ وأحْكامُها في الورَى مَاضِية

فيا لَيتَه لم يَكُن قاضِيا ويا ليتَها كانتْ القاضِية[333]

كان حفظ الأشعار ونظمها أمرا شائعا في مجتمع الجزيرة العربية بالنسبة إلى الجنسين، غير أنّ تغير البناء الاجتماعي والبنى الذهنية أفضى إلى اعتبار الشعر صناعة خطيرة على أخلاق الأبناء. وإذا بحثنا في أسباب تحجيره على الكواعب، تبيّن لنا أنّها تعود إلى الخوف من تأثير شعر الغزل في نفوسهنّ خصوصا في مرحلة المراهقة. فهو شعر يحثّ على الصبابة ويدعو إلى الفتنة. فـ«متى ألقي إلى الفتيات شيء من أمور الفتيان في وقت الغرارة وعند غلبة الطبيعة والشهوة، وعند قلّة الشواغل، قوي استحكامه، وصعبت إزالته»[334]. ومن الروايات التي استدلّ بها العلماء على خطورة تعليم البنت الشعر مثال خديجة بنت المأمون التي حفظت الشعر وبرعت في نظمه ثمّ تغزّلت بخادم أبيها. وهو أمر يبرّر شرعيّة مراقبة تصرفات البنت والتثبّت ممّا تكتبه أو تقرأه. ومن ثمّة كان على الأولياء النظر في نوعية المعرفة التي تقدّم لبناتهم وانتقاء الشعر الذي يلائمهن. فشعر عمر بن أبي ربيعة بدا خطيرا نظراً إلى أنّ «لشعره موقعا من القلوب ومدخلا لطيفا، لو كان شعر يسحر لكان هو».[335] ومعنى ذلك بداهة أنّ تيقّظ المشاعر مفيد للذكور، مكروه بالنسبة إلى الإناث.

وبصرف النظر عن الربط بين تعليم البنت والأخلاق، فإنّ موقف من حجّر الشعر على الفتاة يثير فينا سؤالا بخصوص الدوافع الخفية لهذا المنع. فإذا كان الرأي الشائع أنّ حفظ الشعر يساعد على تقوية الذاكرة والحافظة وتوسيع المدارك وتهيئتها لاستيعاب ما هو أصعب أفلا يعدّ المنع إجراء مقصودا حتّى لا تنمو مدارك المرأة وتتمتّع بذاكرة قويّة فتتهاوى حجج من اعتبرها عاجزة عن الحفظ والتذكر، ومن برّر شهادة الأنثيين في مقابل شهادة الذكر بضعف ذاكرتها ونسيانها؟

لا تتعلّق المحاصرة التي لقيتها الفتاة بنوعية المعارف فحسب، بل كان لها صلة أيضا بالشخص المكلّف بتعليمها. فقد تدخّلت الجماعة لمراقبة علاقات البنت. قيل: «مرّ الوليد بن عبد الملك بمعلّم صبيان فرأى جارية فقال: ويلك ما لهذه الجارية؟ فقال: أُعلّمها القرآن. قال: فليكن الذي يعلّمها أصغر منها».(336) وفي السياق نفسه ذهب ابن الجوزي إلى أنّ على البنت أن تتعلّم على يد امرأة فإن تعذّر ذلك «تعلّمت من الأشياخ وذوي الأسنان من غير خلوة بها».(337)

يوضّح هذا الشاهد مخاوف الجماعة، ومدى حرصها على تثبيت المسافات بين الجنسين، إذ لا ننسى أنّ التعليم الشفوي كان قائما على النظر والسماع، وهي حواس تساهم في تمتين الصلة بين العالم والمتعلّمة. والنفس قد تتقيّد ببعض الصور فتأنس ثمّ تألف، ثمّ تتشوّق فيكون العشق. ولذا كان الحرص على تعليم البنت على يد امرأة أو محرم جليّا في كتابات العلماء. وبالرغم من ذلك فإن فتيات استطعن فكّ الحصار المضروب عليهنّ وترددن على حلقات العلم. وإلاّ بِمَ نفسّر حصول عدد منهنّ على الإجازات وجلوسهنّ للتدريس!

ويمكن أن نفسّر العزوف عن تعليم البنت بالخوف من تعرّضها للمخاطر، وخصوصا أيام الاضطرابات السياسية أو الفتن الداخلية.(338) كما أنّ اختيار أهل البادية الليل زمنا لتعليم الصبيان لم يسمح للبنت بالخروج لطلب المعرفة.(339) ويعثر الناظر في كتب التعليم على أسباب أخرى حالت دون تعليم الفتاة منها، رغبة الجماعة في إحكام السيطرة على العلاقات بين الجنسين والحدّ من الاختلاط. فالنواهي الواردة في كتب التعليم تأمر المتعلّم بغضّ البصر وتنصحه بالابتعاد عن الأماكن العامّة التي يمكن أن تظهر فيها المرأة، وتمنعه من الوقوف بالأبواب، وخصوصا أنّ بعض المدارس كانت سكنا للطلاب الشبّان الغرباء أو للشيوخ المدرّسين. وليست غاية العلماء من وراء إصدار هذه الأوامر إلاّ ضبط علاقة المتعلّم بغيره من الناس، سيما علاقته بالبنت. فنحن إزاء موقف سلبي من حضورها في مثل هذه الفضاءات لأنّه حضور يربك الرجل

ويزعجه. وهو ما بدا واضحا مثلا في «مدخل ابن الحاج» فقد استاء من تردّد النساء على حلقات الدروس داخل المساجد في هيئة بدت له غير مقبولة دينيا، وفي وضع محرج، إذ إنّ المرأة كانت تجلس قبالة الرجل فاعتبر ابن الحاج ذلك منتهى التطاول والجرأة. «فتنشأ عن هذا مفاسد جمّة وتشويشات لقلوب بعض الحاضرين».[340] وهكذا نرى أنّ تعليم البنت كان من منظور بعضهم، حدثا مزعزعا للتوازن النفسي للرجل.

ولعلّ وعي عدد من النساء بالعقبات التي توضع في طريق كلّ من رامت النهل من مختلف ضروب العلم جعلتهن يأخذن على عاتقهنّ مسؤولية تعليم الفتيات، حتى وإن اكتفين في حالات كثيرة بتلقينهنّ قواعد القراءة والكتابة وتعليمهنّ مسائل الطهارة والحيض وطرق أداء العبادات.[341] ويبدو أنّ بعض النساء خصّصن غرفا في منازلهن تنزلها المطلقات أو الأرامل مثل رباط البغدادية الذي كانت تتولى فيه المرأة تعليم البنات والنساء.[342] وبذلك ساهم التعليم في توعية المرأة بضرورة الاهتمام بالقضايا الاجتماعية ومساعدة النساء المعوزات.

ويمكن القول إنّ تعليم الفتيات ظلّ محتشما على مرّ العصور، حتّى وإن أشاد المؤرخون بإسهام النساء في نشر الثقافة، وأقرّوا بتميّز عدد منهنّ خصوصا في مجال الحديث، وهو العلم الذي أثّر في حياة المسلم وفي حياة المجتمع. وكان يتطلّب من صاحبه جهدا كبيرا على السماع والحفظ وصبرا طويلا على التحصيل. وتشير المصادر أيضا إلى بروز عدد من النساء في مجال الفقه. وهو علم لم يكن الطالب يكتفي فيه بالسماع والقدرة على الرواية والحفظ، بل كان ينبغي عليه أن يكون بصيرا بفنّ المناظرة، خبيرا بتحليل الوقائع والمستجدات الطارئة. بيد أنّ تميّز بعضهنّ في هذا العلم لم يؤد إلى إنتاج آراء جديدة، بل كان علمهنّ بمثابة اجترار لما توصّل إليه الرجال من نظريات فقهية أو لغوية أو نقدية. ولم يسجّل التاريخ تفرّد فتاة أو امرأة بآراء طريفة في هذا الحقل أو ذاك.

ولئن تقبّلت الجماعة تبحّر المرأة في علم الحديث، فإنّها لم تكن ترى إقبالها على الفقه بعين الرضا، وهو أمر مفهوم في مجتمع أقصى النساء عن منصب القضاء، ولم يقبل أن يتولين النظر في النزاعات، وخصوصا الحسم بين

الرجال، كما أنّه قاوم فكرة تمتعهنّ بسلطة حتى وإن كانت سلطة رمزية. والظاهر أنّ الحدّ من معارف البنت ودرجاتها ونوعها وتضييق الخناق عليها بإلزامها بالقيام بأعمال منزلية مختلفة، إجراءات مقصودة نظراً إلى أنّ النظام الذي تأسّس عليه المجتمع الأبويّ جعل ارتقاء سلّم المعرفة مراعيا للتراتبية الهرمية ولمنزلة الجنسين، كما أنّه ربط المعرفة بالأدوار الجندرية التي سيقوم بها كلّ جنس في مرحلة التكليف. ونزعم أنّ هذا العامل كان حاضرا في وعي الجماعة لمّا ثبّطت عزيمة البنت الراغبة في التخصّص في مجال الفقه خوفا من هيمنتها فكريا وثقافيا واجتماعيّا ورمزيا، وخشية من تمكّنها من منافسة الرجال في المناصب وفي المنازل. وبناء على ذلك، فإنّ كلّ علم يساعد المرأة على إثبات ذاتها، ويكسبها قدرة على مقارعة الرجل بالحجّة الدامغة، ويفضي إلى ممارستها سلطة عليه، حتى وإن كان صبيا علم لا خير فيه. وربّما كان الخوف من زعزعة الأنساق واضطراب المنازل التي يجب أن يحتلها كلّ جنس وراء عدم تشجيع البنات على تلقّي العلم والترقي في مراتبه.

يلحظ الناظر في كتب التعليم مدى إيمان العالم بتميّزه وبأنّ منزلته تفوق منازل الآخرين، وهو ما يولّد لديه الإحساس بالانتشاء حين يلمح نظرة التعظيم والإجلال في عيون الناظرين. ولأنّه يمتلك الشرعيّة، فإنّه يمارس سلطة الهيمنة على الآخرين. وإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن تنافس المرأة الرجل في هذا المجال فتتحوّل من «ناقصة عقل ودين» إلى امرأة يخصّها طالبو العلم بكلّ تقدير واحترام، بل وتقديس؟ وإذا كانت صورة العالم، كما تجلّت من خلال كتب التعليم صورة من عدّ نفسه المبراس الذي يقود الناس نحو النجاة فهل يجوز أن تصبح المرأة بدورها هادية ومنقذة من الضلال وهي التي ثبت في المتخيّل الجماعيّ أنّها قادت آدم نحو الهلاك؟

إنّ تخوّف المجتمع من حضور البنت في الفضاءات الخاصّة بطلب العلم مردّه، في اعتقادنا، التوجّس من حدوث علاقة ما بينها وبين الآخر، حتّى وإن كان شيخا وقورا. ونستحضر في هذا السياق ما ذكره المؤلفون الذين كتبوا في أسس العملية التربوية، وكذلك ما ورد في كتب التراجم من معلومات بخصوص

نمط العلاقة التي ربطت العالم بالمتعلّم. وهي علاقة استئناس وملازمة وصحبة قد تتحول في كثير من الحالات إلى علاقة مصاهرة. ولا نعتقد أنّ المجتمع كان ليقبل بنشأة مثل هذه العلاقات الحميمة بين البنت وأستاذها، حتّى وإن كانت علاقات تلاقح فكري وإعجاب متبادل.

ونذهب إلى أنّ منع تعليم البنت موقف انبنى على تصوّر للمعرفة، فبينما يتعلّم الحدث علوما ترتقي به نحو المعالي تتلقّى الفتاة صنائع تتوافق مع الدور الذي تكلّف بالنهوض به في المستقبل. وهي علوم لا تعبّر عن طموحاتها وآمالها بقدر ما تحيل على تطلعات المجتمع وما يتوقّعه من كلّ جنس. ولعلّ ما ترسّخ في المتخيّل من آراء بخصوص المرأة أدّى دورا كبيرا في التمييز بين المعارف التي تكتسبها الفتاة والمعارف التي يتلقّاها الحدث. وهو أمر تلتقي فيه الثقافة العربية الإسلامية مع غيرها من الثقافات نحو الثقافة اليونانية والرومانية وغيرهما.

2 ـ معارف الفتى

كانت مجالس القبيلة، خصوصا في البادية بمثابة المدرسة الأولى، حيث كان القوم يجتمعون فيتذاكرون أخبارهم وأخبار القبائل الأخرى، ثمّ يعرّجون على أخبار السلف وما فيها من عبر ومغاز. وكان الصغار يتلقفون علم الأنساب عن الشيوخ ويتنافسون في حفظ الأشعار، خصوصا تلك التي تمجّد المفاخر. ويذكر أنّ البيت كان عند العرب بمثابة المدرسة به يتعلّم الحدث الآداب الاجتماعية ومنظومة القيم وأمور الحياة وإليه «يرد المعلّم لتعليم أولاد الموسرين ما يحتاجون إليه من كتابة وعلم بأجرة تدفع إليه، وفيه يتعلّم الطفل الكتابة من الرقيق المجلوب الذي كان له حظّ من العلم»[343].

ويبدو أنّ القراءة كانت حكرا على بعض الحضر، وخصوصا اليهود الذين كانوا يعلّمون الصبيان بالمدينة الكتابة. قال أبيّ بن كعب (ت21هـ): «لقد قرأت القرآن وزيد هذا غلام ذو ذؤابتين يلعب بين صبيان اليهود في المكتب»[344]. ويذكر أنّ من العرب من كان يرسل ولدانه إلى بيت المدراش بيثرب لتعلّم

بعض العلوم على أيدي المعلّمين اليهود. ومن العرب الذين تعلّموا القراءة قبل ظهور الإسلام رجال من قريش، منهم عمر بن الخطّاب الذي كان يقرأ الكتب[345]، وكان «أبيّ بن كعب، وسعد بن الربيع، وسعد بن عبادة وغيرهم» ممن يكتبون بالعربية قبل الإسلام. وكانت الكتابة «في العرب قليلة».[346] و«كان رافع بن مالك من الكملة، وكان الكامل في الجاهلية الذي يكتب ويحسن العوم والرمي».[347] وكان العرب يعلّمون أبناءهم الخطّ ومبادئ الحساب لحاجتهم إليها في تدبير المعاش، إذ استلزمت بعض الوظائف إلمام الفتى بعدد من العلوم كالخطّ، والعلوم اللغوية وغيرها لكتابة العقود والمراسلات التجارية. ولم ترد أخبار بشأن تعليم الفتاة الحساب، وهو أمر يوحي بتمييز بين الجنسين على مستوى العلوم.

ومع ظهور الإسلام ازداد حرص الناس على التعليم فقد تمثّل فداء أسرى بدر في تعليم غلمان الأنصار الكتابة. «وكان أهل مكّة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلّمهم».[348] وكثيرة هي الإشارات التي توضّح انتشار الكتاتيب في مجتمع الدعوة، وانتفاع عدد من الذكور بحقّ التعلّم أحرارا كانوا أو عبيدا.[349]

ومن الآراء التي وردت مبثوثة في كتب التاريخ وكتب التعليم وكتب الرحلة التي وصفت أوضاع التعليم في العصور الإسلامية ما يتصل بتربية الولدان وتصوّر العلماء لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين المتعلّم والمعلّم، وبينه وبين الآخرين. ونادرا ما يعثر المطلع على هذه المؤلفات على آراء تفصّل القول في مسألة تأديب البنت، فالعلم كما قيل «ذكَر لا يحبّه إلاّ ذكران الرجال».[350]

وكان الخطاب موجّها بالأساس إلى نخبة رامت تعليم غلمانها تعليما خاصّا، ممّا يبرهن على أنّ تعليم الفتاة لم يكن من ضمن الأولويات المطروحة على المجتمع، فالذين كتبوا في أسس العملية التربوية أولوا الحدث عناية كبرى بسبب الموقع الذي احتله في ظلّ مجتمع اعتبر فيه الرجل عامل قوّة معنوية للعشيرة، ومن ثمّة كان البحث في أمر تهذيبه وتأديبه ضروريّا. ويبدو أنّ تعليم أبناء الخلفاء وعلية القوم كان يجري في القصر أو في البيت. وكان المؤدب

ينفرد بغلام واحد أو بعدد قليل من الأولاد المرشّحين لمنصب الخلافة أو غيره.

والظاهر أنّ من الأولياء من كان يوجّه ابنه نحو مستقبل يخطّطه له. وكان يتجشّم مهمّة مراقبة عمله الدراسي، بل إنّ من الآباء من بالغ في شدّة العناية بولده. فـ«ألزمه موضعا من داره، وبناه عليه ولم يترك منه إلاّ موضعا يدخل منه الطعام والشراب إليه. وأقسم أن لا يخرجه منه حتّى يستظهر كتاب حيلة البرء لجالينوس فلم يمرّ عليه إلاّ أمد قليل حتّى فرغ من حفظه».[351] ولئن كان هذا الحرص الشديد على المعرفة موجودا لدى فئة قليلة من الناس، فإنّنا لا نظنّ أنّ البنت حظيت بكلّ هذه العناية أو مورست عليها الضغوط حتّى تخطو خطوات كبرى في درب العلم.

ولئن همّشت المصادر وصف طرق تعليم الرقيق، فإنّنا نعثر على بعض الإشارات التي تثبت تمكّن عدد من المماليك من الإلمام ببعض العلوم. فغلام المعتصم (218هـ ـ 227هـ) كان يدرس معه.[352] وكان الأمير سيف الدين بزلار، «من مماليك الملك الناصر حسن اشتراه وربّاه مع أولاده وقرأ القرآن وتأدّب ومهر في الخطّ المنسوب وبرع في عدّة علوم ولاسيما علم الفلك والنجوم مع تقدّمه في أنواع الفروسية والشجاعة المفرطة وأنواع الملاعيب».[353]

أمّا عن أهداف تأديب أولاد الخاصّة، فقد تجلّت من خلال عدد من الوصايا التي نقلها المؤرخون، من ذلك ما أوصى به عتبة بن أبي سفيان مؤدّب أولاده. قال: «علّمهم كتاب اللّه...وروّهم من الحديث أشرفه، ومن الشعر أعفّه، ولا تخرجهم من علم إلى علم حتّى يحكموه، فإنّ ازدحام الكلام في السمع مضلّة للفهم، وهدّدهم بي...وامنعهم من محادثة النساء، واشغلهم بسِيَر الحكماء».[354] وقال والد آخر لمعلّم ابنه: «لا تؤدبه إلاّ بالمدح ولطيف الكلام، ليس هو ممن يؤدب بالضرب والتعنيف».[355] أمّا الوصية المنسوبة إلى هارون الرشيد (170هـ ـ 193هـ) والتي توجّه بها إلى مؤدّب ولده الأمين (193هـ ـ 198هـ) فقد جاء فيها قوله: «أقرئه القرآن وعرّفه الآثار وروّه الأشعار وعلّمه السنن وبصّره مواقع الكلام وبدأه، وامنعه الضحك إلاّ في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواعد إذا حضروا مجلسه،

ولا تمرنّ بك ساعة إلاّ وأنت مغتنم فيها فائدة تفيده إيّاها من غير أن تخرق به فتميت ذهنه، ولا تمضي في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقوّمه ما استطعت بالضرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدّة والغلظة»[356].

تقدّم هذه الوصايا مقاصد التهذيب والتعليم، وتعرض تصوّرا للفرد المرغوب فيه اجتماعيا وحتّى سياسيا، وهو الذي جمع بين فروسية الرمي والطعن، وفروسية العلم والبيان. وتقيم هذه الوصايا الحجّة على مدى تدخّل الأولياء في منهج التعليم، وفي طرق التقويم وفي غيرها من المسائل المتصلة بالعملية التربوية، كما أنّها تحدّد الوسائل المعتمدة لتحقيق العمليّة التربوية ومنها الضرب.

لئن سكتت المصادر عن وصف وسائل تأديب البنت، فإنّنا نرجّح أنّ تعليمها لم يكن قائما على الشدّة، إذ إنّ الشدّة مطلوبة للحدث لأنّها تتماشى مع الصورة التي رسمتها الثقافة للرجل. وكان من عادة الأب ممارسة سلطة قويّة على أولاده الذكور فيقسو عليهم بضربهم أو بطردهم أو بخلعهم خلاف الأمّ التي بدت مشفقة على أبنائها. فزبيدة بنت جعفر (ت216هـ)، لم تتوان عن التدخّل في أمر تأديب ولدها معترضة على القسوة التي عومل بها. و«من شدّة رفقها بالأمين بعثها خالصة جاريتها الى الكسائي مؤدّب ولدها الأمين، وكان شديدا عليه فقالت الجارية: يا كسائي إنّ السيدة تقرأ عليك السلام وتقول لك: حاجتي أن ترفق بابني محمّد فإنّه ثمرة فؤادي وقرّة عيني أرق عليه رقة شديدة. قال الكسائي لخالصة: إنّ محمّدا مرشّح للخلافة بعد أبيه ولا يجوز التقصير في تأديبه»[357].

ثبت في الأذهان أنّ «الفتيان لا يتعلّمون إلاّ بشدّة الضبط والقيد والإغلاظ»[358]، وأنّ الشدّة مطلوبة في تربية الذكر حتّى يصبح قادرا على مواجهة الصعاب. والحقّ أنّ اللجوء إلى عقوبة الضرب كان أمرا مألوفا في أغلب الأوساط، وفي حضارات أخرى نحو الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية وغيرهما. وكثيرة هي النصوص التي تصف مدى تعرّض الصبيان واليافعين والنساء والعبيد إلى الضرب. فكتب الحسبة مثلا تأمر المحتسب بردع اليافعين المغرمين باللعب بالكعاب (النرد) وجميع أنواع القمار بضربهم، كما

أنّها تبيح للمعلّم ضرب الولد «ويعتمد في ضربه على اللوايا والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأنّ هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة».[359] وقد حذّر المغراوي المؤدّب من ضرب الصبيان على الظهر والبطن وأعظم من ذلك في نظره «أن يعصر أنثييه أو يضربه على مراقه أو على مجمع عروق الذكورية فيفسد منه النسل».[360] وكانت ممارسة العنف في أماكن الدرس ظاهرة معروفة لدى العلماء، بل إنّ منهم من برّرها مثل ابن سحنون (ت240هـ) والقابسي والغزالي وابن الحاج والمغراوي، ولكنّ استشراء حوادث الاعتداء على الغلمان وإلحاق عاهات بهم جعل هؤلاء يحاولون ضبطها بتحديد عدد السياط ونوع الآلة المتخذة للضرب.[361]

وعلى الرغم من تهميش المصادر لتربية الرقيق، فإنّنا نذهب إلى أنّ العنف كان معمولا به، كما أنّه كان أسلوبا معتمدا في تعليم الغلمان الصناعات والمهن. والمطّلع على كتب الفتاوى والنوازل يقف على أسئلة وردت بخصوص ديّة الصبيّ، وحكم المعلّم الذي ضرب صبيّا ففقأ عينه أو كسر يده أو ضربه باللوح أو بالعصا فقتله[362] ممّا يجعلنا نرجّح أنّ ممارسة العنف كانت مسلّطة على الذكور وحدهم. ونذهب إلى أنّ الخوف من احتكاك الأجساد الذكورية بالأجساد الأنثوية أدّى إلى منع المعلّم من لمس جسم البنت أو كشفه للأنظار. وهو منع لا يتعلّق بالاعتراض على أسلوب إصلاح المرأة بقدر ما يتصل بالشخص المكلّف بالتنفيذ. فالضرب مشروع متى صدر عن الأهل أو الزوج، ومحرّم متى صدر عن يد أجنبيّة.

وبالعود إلى التصورات الاجتماعية الخاصّة بالمرأة، والتي تعتبر الأنثى مدنّسة، يمكننا العثور على سبب آخر من أسباب العدول عن ضرب البنت، ويتمثّل في الحذر من لمس جسدها حتّى وإن كان ذلك من أجل تهذيبها لارتباط ذلك بمفهوم العورة وبما ترسّخ لدى الرجل من آراء ومعتقدات بخصوص علاقة الأنوثة بالشيطان من جهة، وبالنجاسة من جهة ثانية. ولا يمكن الإغضاء عن سبب آخر من أسباب إعراض المؤدّب عن ضرب الفتاة، ويتمثّل في الأهداف التي تصبو الجماعة إلى تحقيقها من وراء ضرب الغلام. فالضرب

ينضوي تحت طقوس الفحولة التي تروم صناعة حدث قادر على تحمّل الشدائد والآلام.

كان تعليم الذكر حدثا هامّا في نظر الخاصّة الذين ما انفكوا يشجّعون أولادهم ويحفزونهم للجدّ في طلب العلم ولا سيما أنّ بعض العلوم كانت تمكّن صاحبها من نيل منزلة رفيعة. وكان التبحّر في دراسة الفقه مطية لبلوغ أرقى المناصب، وكانت الكتابة وسيلة من وسائل الإثراء السريع، كما كان ولع الناس بالحساب شديدا للاستعانة به في تسيير التجارة وفي تقسيم الفرائض وغيرها. وقد انتقد ابن الحاج ظاهرة شغف الأولياء بإرسال الذكور إلى كتّاب النصارى لتعلّم الحساب بدعوى أنّ هؤلاء بعلم الحساب أحذق وبالطبّ أعرف من المسلمين، ولم ير مبرّرا لهذا التهافت.[363] ومهما كان الدافع وراء حثّ الغلمان على تعلّم الحساب، فإنّ إقبال الأهل على تعليم الذكور وشدّة عنايتهم بهم حتّى يترقّوا في هذه الصناعات الشريفة أدّى إلى تعزيز إحساس الذكر بتميّزه عن الأنثى تميّزا جسديّا وفكريّا، ومن ثمّة كان هذا العامل حاضرا في ذهن من اعتنى بتنظيم العملية التربوية، ونعني بذلك صناعة رجل تفتخر به الجماعة في كافة الحقول.

لئن عارضت طائفة من العلماء تعليم الفتاة الكتابة معلّلة ذلك بأنّها وسيلة للانحراف، فإنّها حفزت الفتى حتّى يقبل على هذه الصناعة لأنّها رأت أنّ هذه «الصنائع تكسب صاحبها عقلا، وخصوصا الكتابة والحساب»[364]، كما أنّها أداة تخوّل له تحصيل «ملكة الانتقال من الأدلّة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكتسب بذلك ملكة من التعقّل تكون زيادة عقل يحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعوّده من ذلك الانتقال».[365] أضف إلى ذلك أنّ الكتابة وغيرها من العلوم كانت في نظر الجماعة من أهمّ الوسائل المساعدة على اندماج الغلام في المجتمع والتمتّع بالجاه والسلطة. وبالفعل تُبين كتب التراث عن إحساس الشعراء والأدباء بالفخر لامتلاكهم هذه الصناعة التي هي من كمال الرجوليّة. وهو أمر يثبت أنّ تحصيل المعرفة لم يكن حقّا للجميع لارتباطه بجملة من الاعتبارات لعلّ أهمّها تحقيق

مصالح الجماعة والمحافظة على استقرار نظمها وأنساقها.

يبدو أنّ آفاق التحصيل كانت رحبة بالنسبة إلى الفتيان. فقد كان لهم الحقّ في النهل من معارف شتّى لم يكن للفتاة حظّ فيها مثل فنون الحرب وعلم الفلسفة وصناعة التجصيص وغيرها من المعارف. وبقي محتوى التعليم الخاصّ بالبنت محدودا ومرتبطا بمدى ملاءمته لخصائص الأنوثة. وظلّت معارف البنت مراعية للمنزلة التي تحظى بها في المجتمع ولدورها الجندري. وهو موقف يشبه ما كان معمولا به لدى اليهود الذين حدّدوا للفتاة ما يجب الإلمام به من ضروب المعرفة حتى لا تتعالى على الذكور، إذ خضع التعليم، كغيره من المجالات للتراتبية الهرمية التي أقرّها المجتمع، ومن ثمّة لم يكن بإمكان الفتاة الراغبة في تحصيل صنف من العلوم، وخصوصا العلوم العقلية أن تجد من يشجّعها ويتكفّل باحتضانها حتّى تصل إلى تحقيق المراد.

واقتضى التعمّق في هذه العلوم تفرّغا من المشاغل وصبرا على التحصيل ومذاكرة دؤوبة. فالعلم كما قيل لا يعطيك بعضه حتّى تعطيه كلّك. ولذا كان يستحبّ في طالب العلم أن يكون عزبا ما أمكنه لئلا يقطعه الاشتغال بالزوجة وطلب المعيشة عن التبحّر في العلم. وهكذا تضافرت كلّ العوامل لتجعل النبوغ العلميّ بأيدي الذكور و«مفاتيحه بيد الرجال».[366] وإن رأى ابن الجزّار (ت369 هـ) أن يعلّم الغلام قبل البلوغ «عقود الفلسفة وعلم الطبّ الذي لا يستغني عنه في كلّ شيء من حالاته»[367]، فإنّ الواقع أبان أنّ الفتاة كانت تصبح في مثل هذه السنّ أمّا. وبطبيعة الحال لم يكن المجتمع ليسمح لمن تعلّقت همّتها بالعلم أن تتفرّغ لطلبه نظراً إلى تعجيل أهلها بتزويجها، إذ كان هؤلاء يغرسون في بناتهنّ فكرة مفادها أنّ أهمّ مطمح بالنسبة إليهنّ هو العثور على زوج كفء. وليس التعجيل بتزويج الكاعب إلاّ طريقة من بين الطرق التي لجأت إليها الجماعة لمراقبة العلاقة بين الجنسين حفاظا على النظام الاجتماعيّ.

تقيّدت تنشئة الفرد بجملة من الضوابط لعلّ أهمّها الحيلولة دون اختلاط الجنسين وذلك بهدف إرساء نمط من العلاقة بينهما وللحفاظ على الحدود الجندرية. ففيم تجلّى ذلك؟

الفصل الخامس

العلاقة بين الجنسين

1 ـ محاولة الفصل بينهما

يقوم تهذيب الفرد على تقنين سلوكه وجعله ملتزما بالنواهي والأوامر ودفعه إلى الوعي بضرورة مراعاة حرمات البيوت. وتقوم المؤسسة التعليمية إلى جانب الأسرة، بدور أساسيّ في تسهيل عمل الرقابة الاجتماعيّة. وكان الهاجس المسيطر على المجتمع الخوف من الفساد ومن أن تمارس الجنسانية بعيدا عن دائرة مراقبته، سيما وأنّ المرأة كانت من منظور أغلبهم ملخّصة في جسد يثير ويفتن ويغري ويشهّي ولذا اعتبر الاقتراب منها منتجا للرذيلة. واعتبرت موضوع منافسة: اغتصاب وأسر ومن ثمّة عدّ الاختلاط بين الفتيان والفتيات خطرا على النظام الاجتماعي فصار من الضروري حجب النساء.

وبالرجوع إلى ما حوته كتب الفقه من أخبار نتبيّن أنّ تفشّي العلاقات الجنسية بين الكهول والصغار شغل الناس. فهذا غلام صغير لم يدرك زنى بامرأة، وهذه جارية لم تبلغ وجدت مع رجل يفجر بها[368]، إلى غير ذلك من الأمثلة. وتوقّيا من «الفساد» المرتبط حسب العلماء بظاهرة الاختلاط، لم يسع المجتمع إلى تنظيم العلاقات بين الجنسين فحسب، بل بين مختلف الشرائح الاجتماعيّة والفئات العمرية. فعمل على تنظيم الأفضية: حيطان رفيعة وأبواب وثيقة وستور كثيفة وحواضن وخصيان كلّ ذلك من أجل صون البنت ومنعها عن الرجال.

أشار الإصفهاني إلى رواية تفيد أنّ تعليم الفتيات في الكتاتيب كان معمولا به في القرن الثاني للهجرة. فابن آدم هوى جارية في الكوفة «علقها، وهي صبية تختلف إلى كتّاب فكان يجيء إلى ذلك المؤدب فيجلس عنده لينظر إليها».(369) غير أنّ تغيّر البنى الذهنية أدّى إلى استنكار العلماء لظاهرة تعليم البنت بعيدا عن البيت. فذهب سحنون والقابسي والمغراوي إلى جواز تعليم البنات شرط ألاّ يخلط المؤدّب بين الذكران والإناث لما في ذلك من الفساد ولا سيما أنّ عددا من الغلمان كانوا يبقون في الكتّاب حتّى الترهّق، وهي سنّ تيقّظ المشاعر الجنسية.(370)

ونظفر في كتب التراث بإشارات تثبت وعي الجماعة بخطورة الاختلاط. فقد «كانت أمّ الدرداء في حجر أبي الدرداء، تختلف مع أبي الدرداء في برنس تصلي في صفوف الرجال وتجلس في حلق القرّاء تتعلّم القرآن حتّى قال لها أبو الدرداء يوما: الحقي بصفوف النساء».(371) ذلك لأنّها بلغت مبلغ النساء. ولم تقتصر محاولات الفصل بين الجنسين على منع تعليم البنت في الكتاتيب فحسب، إذ دعا المجتمع إلى حجبها لأنّها اقترنت عنده بالفتنة والعورة.(372) يقول ابن منظور في هذا الصدد: «فتيت الجارية تفتية: منعت من اللعب مع الصبيان والعدو معهم وخدّرت وسترت في البيت».(373) وليس من قبيل الصدفة أن يقال «حبست الجارية» لوعي الجماعة بأنّها حين تقصر البنت، أي تحبسها(374) إنّما تضيّق عليها الخناق، وكأنّها بذلك تفرض عليها ضريبة الانتماء إلى الأنوثة. وفي مقابل ذلك تمتّع الحدث بحرّية الخروج إلى الأماكن العامّة.

إنّ مراقبة العلاقة بين الجنسين إجراء من شأنه أن يوضّح للأحداث صنف العلاقات المشروعة التي يسمح فيها بالتقارب بين الأجساد، وصنف العلاقات التي يأباها الدين والعرف ولا يقرّها المجتمع. وهكذا تتولّد لديهم أحاسيس الحذر والحيطة من الأوضاع والأمكنة المثيرة للريبة. والحقّ أنّ مراعاة المسافات وتنظيم طبيعة العلاقات من الأمور المعمول بها بين المنتمين إلى هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك، وبين المنتسبين إلى هذا الدين أو غيره، وبين المنحدرين من هذا العرق، أو ذاك، بل حتّى بين السليمين والزمنى.

وتنهض مؤسسة الفقه بدور هام في تحقيق الضبط الاجتماعي باعتبار أنّها تضع الأحكام التي تنظّم العلاقات والمسافات بين الجنسين. وقد عمل الفقهاء على توظيف كلّ النصوص الدينيّة من أجل حظر الاختلاط بين الجنسين. والناظر في «باب الاستئذان» يتفطّن إلى مدى حرص هؤلاء على تجذير مجموعة من القيم كالستر والحياء وغيرها حفظا لمراتب الكبار وصونا للحرمات. جاء في القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ وَٱلَّذِينَ لَمۡ يَبۡلُغُواْ ٱلۡحُلُمَ مِنكُمۡ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٖ﴾ [النور 24/ 58]. فكان الاستئذان آلية من آليات الفصل بين الجنسين وبدونه يخشى من شرّ الشيطان.

ولم يكن اعتماد العلماء على القرآن وحده، إذ كثر لجوء هؤلاء إلى السنّة والحديث للبرهنة على ضرورة منع الاختلاط منذ النشوء. فرأى ابن مفلح أنّ «من بلغ من الصبيان عشرا منع من النوم مع أخته ومع محرم غيرها»[375] حجّته حديث جاء فيه: «قال رسول اللّه ﷺ: الصبيّ والصبيّ، والصبيّ والصبية، والصبية والصبية يفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين». وإن سلّمنا بما جاء في هذا الحديث، فإنّ هذه السنّ تعتبر الحدّ الفاصل بين مرحلة كان يسمح فيها للصبيان باللعب والنوم وممارسة عدد من الأنشطة جنبا إلى جنب، ومرحلة تمّ فيها إخضاع الجميع للمراقبة الصارمة. إلاّ أنّنا حين نقارن هذا الحديث بما ورد في كتب السيرة النبوية من أخبار بخصوص حياة مجتمع الدعوة نلحظ أنّ سنّ العاشرة لم تكن مقياسا للفصل بين الحدث والنساء بل كان البلوغ هو المحدّد الفعليّ لتنظيم العلاقة بين الجنسين. روى عبد الرحمن بن الأسود قال: «كنت أدخل على عائشة بغير إذن، حتّى إذا كان عام احتلمت، سلّمت واستأذنت»[376].

والظاهر أنّ الفصل الصارم بين الذكور والإناث كان داخل الدور السلطانية. قيل: «كان يحيى بن خالد لا يزال يتفقّد أمر حرم الرشيد ويمنعهن من خدمة الخدم، فشكت زبيدة إلى الرشيد...فازداد يحيى لها منعا وعليها في ذلك غلظة وكان يأمر بقفل أبواب الحرم بالليل. ويمضي بالمفاتيح إلى منزله»[377]. وذكر ابن الأثير في حوادث سنة 576هـ أنّ صاحب الموصل «كان

غيورا شديد الغيرة لا يدخل دوره غير الخدم الصغار، فإذا كبر أحدهم منعه».(378)

ومهما كان الأمر، فإنّ ما ترسّخ في الضمير الجمعيّ أنّ المصلحة الاجتماعية تقضي بتوقّي الحذر من المرأة. وقد عبّر المعرّي في لزومياته عن هذه التصوّرات بقوله: (من الوافر)

إذا بَلَغَ الوَلِيدُ لَدَيكَ عَشرًا   فلا يَدخلْ علَى الحُرم الوَلِيدُ
ألاَ إنّ النِسَاءَ حِبالُ غَيّ   بِهِنّ يَضيعِ الشرَفُ التَلِيدُ (379)

ولا تكمن محاولة الفصل بين الجنسين في ترسيخ مبدأ الإستئذان وفي عزل الغلام عن النساء، بل تتجاوز ذلك إلى مظاهر أخرى في الحياة، منها علاقة البنت بأوليائها أو غيرهم. جاء في هذا السياق أنّ أحدهم سأل «عبد الله عليه السلام فقال له: عندي جويرية ليس بيني وبينها رحم ولها ست سنين، قال: لا تضعها في حجرك».(380) و«قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا بلغت الجارية ست سنين فلا يقبّلها الغلام، والغلام لا يقبّل المرأة إذا جاز سبع سنين».(381) وهكذا نتبيّن أنّ الفقهاء كانوا شديدي الحرص على تقنين سلوك الأحداث وعلى تنظيم المسافة بين الأجساد ومراقبة الشهوة منذ تيقّظها. وقد ذهبت الجماعة إلى أنّه لا خلاص للحدث إلاّ بفصله عن أمّه وعن النسوان وعن عالم الأنوثة. فكان منع الاختلاط من خلال هذا الطرح إجراء ضروريّا لحماية الذكورة وإنقاذها.

لم يفت العلماء أن يولوا طقوس الموت أهميّة مقيمين بذلك الحجّة على أنّ التقنين يشمل جسد الحيّ والميّت. فالصبي إذا مات تغسله النساء إلى ثلاث سنين.(382) أمّا البنت فإذا كانت «أكثر من خمس سنين أو ست دفنت ولم تغسّل».(383) وهكذا نرى أنّ الخشية من اتصال أجساد الذكور وأجساد الإناث وما تثيره المماسة من أحاسيس ظلّ أمرا حاضرا في ذهن مؤسسة الضبط.

حرص المجتمع على إقامة الحدود الفاصلة بين الجنسين متوسّلا في ذلك بأدوات مختلفة لتحقيق الضبط الاجتماعيّ بيد أنّ الناظر في حياة البدو

يتبيّن أنّ منع الاختلاط لم يكن بالصرامة التي كان عليها في الحاضرة، والأمر بالمثل بالنسبة إلى الإماء. فقد أباح المجتمع للجارية الجلوس إلى الصنّاع في الأسواق والاختلاط بالرجال خدمة لمصالحه المختلفة، في حين أنّه تشدّد في اجتماع الفتاة الحرّة بالرجال. وقد وضّح ابن بسّام هذه المسألة بقوله: «ولا يقدّم الموائد إليهم، ولا يرفعها من بين أيديهم، إلاّ جواري أو نساء من الخدام، ولا تجتمع الرجال مع النساء، ولا ينظرون إلى وجوههنّ».[384] وهذا يعني أنّ نظرة الجماعة إلى الجارية على أنّها رأس مال أو قوّة عمل موظّفة لقضاء مصلحة الأسياد جعل اختلاطها بالرجال مسموحا به. وقد فرّقت الجماعة بين جسد الحرّة الذي يجب أن يحجب عن النظر لأنّه فتنة وعورة، وبين جسد الأمّة الذي يعرض في الأسواق ويجرّد للتقليب والسبب في ذلك راجع إلى اختلاف المنازل.

ولا يمكن الإغضاء عن محاولات تجاوز هذه الحدود الناظمة للعلاقة بين الجنسين. فبالرجوع إلى كتب الفقه ننتبه إلى وجود بعض الرخص التي منحت لبعضهم. يروى عن أمّ سلمة (ت61هـ) أنّها قالت متحدثة عن رضاعة الكبير: «أبى سائر أزواج رسول اللّه ﷺ أن يدخل عليهنّ أحد بهذا الرضاع وقالت إنّما هذا رخصة من رسول اللّه ﷺ لسالم خاصّة».[385] ونذهب إلى أنّ هذا النوع من الرضاعة كان بمثابة حيلة من الحيل الشرعية التي لجأ إليها بعضهم للتحرّر من وطأة الضوابط الصارمة والإكراهات التي تعقّد الحياة الاجتماعيّة.

وعلاوة على ما سبق، أشارت المصادر إلى حالات خرق للنواهي والمحرمات، وتجاوز لأوامر الفقهاء سيما في أوساط العامّة وخلال المناسبات الدينية أو غيرها. من ذلك أنّ معلّما «كان يؤدّب الصبيان ويعلّم الجواري الغناء في موضع واحد».[386] وانتقد ابن الحاج ما كان يحدث في عيد النيروز من مفاسد منها اختلاط النساء بالرجال والشبّان بالبنات الأبكار.[387] ووصف ابن بطوطة حالة الناس أيام الطاعون بدمشق فقال: «وخرج جميع أهل البلد ذكورا وإناثا صغارا وكبارا، وخرج اليهود بتوراتهم والنصارى بإنجيلهم ومعهم النساء والولدان، وجميعهم باكون متضرعون».[388] وممّا لا شكّ فيه أنّ مرور الجماعة

بحالات عصيبة مثل الحروب والنكبات والمجاعات جعل خرق النواهي والمحرمات ظاهرة مألوفة لانخرام النظام وحلول الفوضى.

لقد اخترنا عرض هذه الأمثلة لنبيّن أنّ مجتمع الضبط لم ينجح في منع الاختلاط بين الجنسين كما قد يُتوهمُ، إنّما كانت المسألة تنوس بين التقييد حينا والمرونة أحيانا أخرى تبعا للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مرّ بها المجتمع. واقتضى الفصل بين الجنسين إفراد كلّ من الحدث والبنت بصفات مغايرة، كما أنّه تطلّب تقسيم المكان الاجتماعي إلى عالمين مختلفين: عالم خاصّ بالرجل وعالم خاصّ بالمرأة، وهو إجراء من شأنه أن يعمّق الفروق بينهما.

2 ـ تقسيم الفضاء

خضع البيت العربي الإسلامي لتنظيم خاص يعكس قيم الجماعة. فنحن إزاء حواجز فاصلة بين أهل البيت والغرباء، وبين المكان المخصّص للنساء والأطفال وبين مضيفة الرجال. وتشير النصوص إلى اختلاط الفتيات بالفتيان في عدد من الأمكنة، وفي مناسبات معروفة فجميل (ت 82هـ)علق بثينة (ق 1هـ)، كما تقول الرواية في يوم عيد والنساء إذّاك يتزينّ ويظهرن للرجال.[389]

وكان طلب العلم يتمّ في أماكن متعدّدة كالقصر حيث تُخلّى دار لهذا الغرض، أو في الكتّاب أو المسجد أو الزوايا والحوانيت أو الرباطات أو داخل الخيمة وفي الضيعات وفي بطون الأودية وفي شعاب الجبال وحتّى في الكرم. وكان المعلّم أو الأستاذ يرسل طالب العلم لقضاء بعض المصالح نحو بيع الغلّة وجلب الطعام[390]، ممّا يوضّح أنّ العامة لم تكن ترى بأسا في تكليف الفتى ببعض الأعمال حتّى في أوقات التعليم ما دام ذلك يكسبه خبرة بالحياة وبالمعاملات مع الآخرين ويثبت قدرته على الانخراط في المجتمع. ولم يكن الغلام مجبرا على العيش في هذه الفضاءات فحسب، فما إن يشتدّ عوده حتّى ينطلق في التطواف في الأمصار المستبحرة، إذ اقتضى طلب العلم سياحة في الأرض للقاء المشيخة. «فالرحلة لابدّ منها في طلب العلم، لاكتساب الفوائد

والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال».[391] والظاهر أنّ الأهل كانوا لا يجدون غضاضة في إرسال أبنائهم صحبة من يثقون بهم إلى البلدان للعلم ما دام السفر يشحذ همّة اليافع ويزوّده بالخبرات التي تفتق ذهنه. واقتضى التشوّف إلى تحصيل المعارف قدرة على مواجهة الصعاب وتحمّل الأهوال.

ويبدو أنّ مرافقة الابن والده في السفر أو لأداء بعض الواجبات الاجتماعيّة كالتهنئة أو عيادة المرضى أو حضور الجنائز وغيرها كانت ظاهرة معروفة في أغلب المجتمعات، غايتها تعويد اليافع الاطلاع على ما يجري في الحياة والاحتكاك بمختلف الشرائح الاجتماعية وإدراك الواجبات الملقاة على عاتق الرجال.

وإذا نظرنا في الأماكن التي كان يعيش فيها أبناء الخاصّة لاح لنا أنّ هندستها تكشف رؤية المجتمع لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين الجنسين. وقد نقل الرحالة ملاحظاتهم بخصوص هذه المسألة. قال الوزّان: «وخُصّص قصر آخر لنساء الملك ووصائفهنّ وإمائهنّ. وبالقرب من القصر كان قصر آخر مقسّم إلى عدّة مساكن يقيم بها الذين شبّوا عن الطوق من أبناء الملك».[392] و«هناك قصر جميل آخر كان يستعمل مدرسة لأبناء الملك وأبناء أسرته».[393]

أمّا الفتاة فكانت تتلقّى المعرفة في البيت أو في المسجد أو في الأماكن المخصّصة لذلك، والتي كانت هي الأخرى خاضعة لتقسيم يراعي العرق والدين والأخلاق. وتكفّلت مؤسسة الحسبة بمراقبة الفضاءات العامة. فمن واجب المحتسب مثلا أن يراقب مجالس المواعظ فـ«لا يدع الرجال يختلطون بالنساء، ويجعل بينهم شارة، فإذا انفضّ المجلس خرجت الرجال قبل النساء وذهبوا في طريق، وتخرج النساء بعدهم ويذهبن في طريق أخرى».[394] وسجّل الجبرتي (ت1237 هـ) الظاهرة نفسها فذكر «أنّه عندما كان الشيخ المرتضى يلقي درسا في الحديث في منزل أحد الأمراء كانت النساء والفتيات والأطفال يستمعون إليه من وراء ستار.[395] وهو أمر حدا بالدارسة زينب محمد فريد إلى ترجيح أن تكون النساء قد تلقين الدروس في المساجد في أماكن خاصّة بهنّ يحجبها ستار.[396] والواقع أنّه في غياب الحجج لا يسع الباحث إلاّ الترجيح. فثمّة حالات استثنائية

تمكّنت فيها البنت من مصاحبة والدها للأخذ عن المشايخ، لكنّها تبقى حالات متصلة بالإرادة الشخصية للأب وبانتمائه الفكريّ وحتّى الروحي.

وإذا نظرنا إلى الجارية تبيّن لنا أنها كانت تنتقل من مدينة إلى أخرى، ومن قصر إلى آخر، والأمر بالمثل بالنسبة إلى البدوية التي سمح لها في الغالب بأن تتردّد على أماكن مختلفة كالمراعي والجبال وغيرها. والظاهر أنّ الأسرة الفقيرة لم تكن تضرب الحجاب على البنت، بل كانت تفرض عليها الامتهان والتردّد على مواطن الرزق توفيرا للقمة العيش. وكانت الظروف الاجتماعية القاسية حائلا دون احترام المسافات بين الأجساد التي حدّدها الفقهاء. فعلى سبيل المثال، كانت الصهاريج في فاس ملتقى الراغبين في الاحتماء من لفح الحرّ «يستحمون فيها رجالا ونساء وأطفالا».[397] هذا إلى جانب ما كان يطرأ على المجتمع من أزمات نحو الكوارث والمجاعات والثورات والفتن التي عصفت بالنظام الاجتماعيّ وجعلت خرق النواهي والمحرمات أمرا محتوما.

عاشت الفتاة المترفة في ظلّ «مؤسسة الحريم» في فضاء بدا ملغزا في نظر المؤرخين والرحالة وغيرهم فاعتبروه عالما يسيطر عليه العجيب والغريب ويسوده الخيال والسحر. وسكت هؤلاء عن وصف علاقة البنت بهذا الفضاء الخاصّ فلم نوفّق في الحصول على نصّ يصوّر مشاعرها. فهل انتابها الإحساس بالضيق والاختناق أم أنّها ألفت الحجب وضرب الحصار فكان البيت بالنسبة إليها مكانا مقدّسا كرحم الأمّ يفصلها عن العالم الخارجي المعقّد ويحميها من مخاطره؟ أمّا اليافع سواء انتمى إلى هذه الطبقة أو تلك، فقد تمتّع بحرّية الحركة. واقتضت الحركة والنشاط توفّر أمكنة مختلفة تتسم بالسهولة حينا وبالوعورة أحيانا، ومن ثمّة تسنّى للحدث أن يكون أكثر خبرة بتضاريس الأرض وجغرافيتها وأوجه استغلالها، على عكس العاتق التي كتب عليها أن تبقى رهينة المحبسين: حبس الجسد، وحبس المكان.

كان همّ العلماء منع الاختلاط بين الجنسين وتحديد أماكن للرجال ومواضع يسمح فيها باجتماع النسوان كسوق الغزل والكتان وشطوط الأنهار والحمّامات بيد أنّ المراقبة الصارمة للأحداث لم تتجلّ إلاّ مع حدث البلوغ. أمّا

في ما قبل ذلك فقد تباينت مواقف العلماء. فرام المتشدّدون إقصاء الفتاة منذ الترعرع عن الفضاءات العامّة التي كانت مرتعا للذكور، في حين أنّ آخرين حاولوا أن يسلّحوا الولدان بمنظومة قيمية تصون أخلاقهم وتحميهم من الانحراف.

وبدا قرار المنع أو المرونة مرتبطا بطبيعة العصر وسلطة القوى الضابطة ورؤيتها للأنوثة. فحين رأى الرسول أطم بني عدي بن النجار قال: «كنت ألاعب أنيسة جارية من الأنصار على هذه الأطام، وكنت مع غلمان من أخوالي نطير طائرا كان يقع عليه».[398] وهو شاهد يثبت أنّ البنت كانت قبل ظهور الإسلام واستقرار مؤسساته المختلفة، تنعم بحريّة الحركة والتردّد على الأماكن المختلفة وحريّة اللعب مع الأتراب. وشيئا فشيئا تدخّلت السلطة الضابطة لتحدّ من حركتها ولتقصيها عن الأماكن العامّة حيث علاقات التبادل مع الآخرين وحيث رموز السلطة. وبيّن أنّ إقصاء المرأة عن الفضاء الخارجي إقصاء إجرائي غايته التمكّن من السيطرة عليها ووضعها تحت دائرة سلطته حتّى يتوطّد النظام الاجتماعيّ وتصان التراتبية. ونجم عن ذلك إجبار الفتاة على التحرّك في حدود المنظومة الثقافية والإيديولوجية السائدة في مجتمعها.

اقترن تقسيم الفضاء بتوزيع الأدوار الجندرية وبالتمثّل الاجتماعي للجسد الذي يعدّ من أهمّ العوامل المحدّدة لهندسة الفضاء ووصمه بعلامات مميّزة. وقد تحوّلت المدينة على وجه الخصوص إلى فضاء موسوم جنسيّا (sexué) خاضع لثنائيات عديدة: الداخل / الخارج، المغلق / المنفتح، الأنثوي / الذكوري، وكانت العلاقات بين الجنسين محكومة باعتبارات مختلفة، منها ما يتصل بالدين، ومنها ما له علاقة بالمنظومة القيمية، ومنها ما له ارتباط بمنزلة المرأة. وهي علاقات محدودة حينا، ومرنة في أحايين. فكلّ مجتمع يصم الفضاء بعلامات تكشف عن الهوية الدينية والعرقية والجنسية. وهي علامات تُبين عن طرق استغلال المكان وتشكيله وفق مقتضيات مضبوطة سلفا محكومة بثنائية النظام والفوضى. ويمكن القول إنّ المكان أداة تستغلّ للتعبير عن تطلعات الذات والأحاسيس، وهو يعكس نظرة كلّ جنس إلى نفسه وإلى الكون.[399] ونستشفّ

من وراء تقسيم الفضاء طريقة تنظيم الجماعة للمجالات السياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة والرمزيّة.

جهدت الجماعة حتّى تراقب علاقة الناشئين بعضهم ببعض، إذ بدا لها أنّ كلّ اتصال بين الرجل والمرأة يؤدي إلى الوقوع في المحظور. ولعلّ السؤال المطروح في هذا الصدد: كيف كانت معرفة كلّ من اليافع والناهد بالجنسانية؟

3 ـ الحدث والجنسانية

يوفّر الخروج للغلام فرصة الاحتكاك بالآخرين والاستماع إلى أخبار تدور حول النكاح، إلى جانب تعرّض صبيان الحرفيين إلى مراودة الرجال والنساء على حد سواء. «قال أبو الجاموس البزّاز: مضيت وأنا غلام مع أستاذي إلى باب حمدونة بنت الرشيد ومعنا بزّ نعرضه للبيع، فخرجت إلينا دقاق تقاولنا في مزح وفي يدها مروحة على أحد وجهيها منقوش: الحِرُ إلى أيْرين أحوج من الأير إلى حِرين».[400] والواقع أنّ الخشية على وقوع الولد بيد الفسّاق لم تكن مقتصرة على البنات، إذ شملت أيضا الغلمان فقد مثّل الشارع والحمّامات والسوق وغيرها من الأماكن فرصة لتصيّد الغلمان. ولهذا نبّه العلماء إلى مخاطر بقاء الأحداث الذين ناهزوا الاحتلام في الكتّاب لما يخشى منهم من الفساد على الصبيان. فأوّل فساد الصبيان بعضهم من بعض.[401] وألحّ العلماء على وجوب تخيّر مكان التدريس كأن يكون بالسوق أو على مقربة من الدكاكين، ونبّهوا إلى خطورة أن يكون في موضع يخفى عن أعين المارّة لما في ذلك من شبهة تعرّض الغلام إلى القيل والقال أو إلحاق الضرر به.[402] وحذّر المحتسب المؤدّب من تكليف بعض الصبيان بقضاء مصالحه، إذ يمكن أن يتفرّد به جماعة الفسّاق في الأماكن الخالية.[403] ومثّلت ظاهرة صحبة الأحداث والافتتان بهم موضوع خلاف بين الفقهاء، فذهب بعضهم إلى أنّ التحريم يتعلّق بالدنيا وأنّ إباحة الولدان ستكون في الجنّة.[404]

ومن الأخبار التي وصلتنا في هذا السياق أنّ النحوي أبا بكر محمد بن طلحة الإشبيلي (ت618هـ) «كان لا يملك نفسه في النظر إلى الصور الحسان،

وأتاه يوما أحد أصحابه بولد له فتّان الصورة...وجعل والده يوصيه عليه وهو لا يعلم ما يقوله، وقد افتضح في طاعة هواه». (405) وهو أمر يبرّر شدّة اهتمام العلماء الذين تطرّقوا إلى العمليّة التربويّة بحسن اختيار المؤدّب أو المعلّم وضرورة التحرّي في أخلاقه وانشغالهم بالمكان الذي يخصّص للتعليم. واشتهر عدد من الخلفاء والملوك بحبّ المماليك الحسان ممّا يثبت أنّ الظاهرة استشرت في أوساط العامة والخاصّة وشملت الغلمان الأحرار والعبيد. وقد اعتبر ابن تيمية أنّ هذا الشكل من العلاقات قائم، في الغالب، على الاستكراه. فالسيّد ينكح مملوكه طوعا وكرها وكذا «يُفعل بأجراء أهل الصناعات طوعا وكرها، وكذلك من في معناهم من صبيان الكتاتيب وغيرهم». (406)

وتكشف النصوص عن مدى كلف عدد من الرجال بالصبيان، وتصوّر الأماكن الملائمة لتصيّد الغلمان والوسائل المعتمدة للإيقاع بهم.

قال أحدهم: (من مجزوء الهزج)

ألا يــا جَــامِــعَ الــبَــصْــرة لا خــرّبَــكَ الــلــهُ

وسـقـى صَـحْـنَـكَ الـغـيـثُ مـن الـمَـزن فـرواهُ

فـكـمْ مِـن عـاشـقٍ فـيـكَ يـرَى مـا يـتـمـنـاهُ

وكـمْ ظـبـيٍ مِـنَ الإنـس مَـلـيـح فـيـكَ مَـرعـاهُ

نَـصـبْـنَـا الـفـخَّ بـالـعـلْـم لـهُ فـيـكَ فـصِـدْنـاهُ

....

ولـو كـانَ مـن الـبَـغـضِ بَـريَـا حِـيـن تـلـقـاهُ

فَـرِح بـالـدِرهَـمِ الـضـربَ إلـيـه يـتـلـقـاهُ (407)

ومن طرق تصيّد الصبيان أنّ الواحد كان يخلو «بالغلام الغرير فيقول له: لا يكون الغلام فتى أبدا حتّى يصادق فتى». (408) ولعلّنا لا نجانب الصواب حين نزعم أنّ هذه الصحبة بين الصغير والكبير، كانت في نظر بعضهم ضرورية للذكر لأنّها تندرج في إطار التربية الجنسية «بيداغوجيا الجنس» فيتعلّم الفتى

مذهب التظرّف والعشق الروحي لا البهيمي وأوجه طلب اللذّة، وهو أمر كان معمولاً به في الحضارة اليونانية.[409] ورغم وعينا بوجود أسباب أخرى لظاهرة جماع الغلمان، فإنّنا نسوق هذا الافتراض مكتفين بإثارة السؤال حول هذه الممارسة التي تُبين عن أخلاق الرجال وعن خفايا عالمهم، كما أنّها توضّح كيفيّة تشكيل الذكورة وبناء السلطة. وإلاّ بِمَ نفسّر تقبّل المجتمع لهذه الظاهرة رغم احتجاج الكثيرين؟

والناظر فيما كتب حول العلاقات المثلية بين الكبار والصغار لا يعثر على وصف لحالة الغلمان ولا لأحاسيسهم حين يتمّ الاعتداء عليهم، ولا انشغال بانعكاسات هذه التجارب الجنسية على شخصياتهم. فقد كانت غاية المؤلفين تدوين الأخبار الطريفة والاستمتاع بروايتها حتى وإن أوهموا القارئ بأنّ غرضهم من التأليف دعوة الغلمان إلى الاحتياط من المتحيلين.[410] أمّا كتب الفتاوى فقد اكتفت بالإشارة إلى عقوبة من عثر عليه «يفسد بالدراهم». جاء في «المعيار»: «قلت لحمديس: أخذت غلمانا مردا بطّالين يفسدون بالدراهم فوضعت في أرجلهم القيد. فقال له حمديس: احبسهم عند آبائهم لا في السجن وصوّب فعله. قيل: وقد شاهدت بعض قضاة القيروان أخذ من هذه حالته وجزّ رؤوسهم وكساهم خشين الثياب».[411]

ويمكن القول إنّ معرفة الغلمان بالجنسانية كانت تجربة مريرة، أظهرت لهم بشاعة استغلال الكبار للصغار. فهذا الجاحظ يبرّر سبب عشق الرجال للغلمان والاعتداء عليهم بقوله: «إنّ كلّ شيء يستلب استلابا ألذّ وأطيب، ولذلك صار الدبيب إلى الغلمان ونيكهم على جهة القهر ألذّ».[412] وتميط ظاهرة نكاح الغلمان اللثام عن التراتبية داخل عالم الرجال والعلاقات التي تجمع الكبار بالصغار والقائمة على التحيّل والعنف. فعالم الرجال ينطوي على عنف وقهر وتسلّط وهيمنة: هيمنة الكبير على الصغير، والقويّ على الضعيف والحرّ على العبد، والغنيّ على الفقير. ويتحوّل الغلام إلى موضوع منافسة بين الرجال الباحثين عن المتعة، كما أنّه يغدو غنيمة وصيدا ويصبح جسده فضاء لإثبات الفحولة.

ولئن وجد بعض الأحداث في ممارسة اللواط نصيبا من المتعة فإنّ أغلبهم عدّوا هذه الممارسات شكلا من أشكال استغلال الكبار للأحداث واعتدائهم الوحشي عليهم. وصف أحدهم هذه الممارسات. قال: «أمسك خصيتي الغلام وعصرهما عصرا قويّا فلا يستطيع لنفسه دفعا ولا منعا ثمّ يستدير عليه فيقضي غرضه منه، وخصيتاه في يده يعصرهما وهو لا يستطيع كلاما».(413)

يدرك الحدث حينئذ أنّ الجنسانية ليست ممارسة ممتعة بل هي اعتداء بشع، وفي حالات أخرى وسيلة من وسائل الاسترزاق. وكثيرا ما دفعت الظروف الاجتماعية القاسية الغلمان إلى مقايضة الوطء بالمال(414) وتحمّل نتائج الكبت المتولّد عن نظام منع الاختلاط.

وجّهنا عنايتنا إلى ظاهرة الاعتداء على الغلمان واستغلال أجسادهم في سبيل إرضاء غلمة الرجال التوّاقين إلى أشكال أخرى من المتعة، لكنّ معرفة اليافع بالجنسانية لم تكن مقتصرة على هذه الجوانب التي وصفناها. فقد نجم عن خروج الغلام من حالة الطفولة إلى حالة الرجولة تحرّك الطبيعة للجماع باستحكام الشهوة لديه، ولذلك أشار الأطباء إلى العلاجات التي تحدّ من كثرة الاحتلام والإنعاظ الدائم، وضبطوا للشاب نظاما غذائيا، ورياضيا يتلاءم مع حالته.(415) وتحدّث الفقهاء عن استمناء الذكر وحكمه فاعتبروا الخضخضة من الممارسات المكروهة، ورأوا أنّ نكاح الأمة أفضل من ذلك. وإذا كان الاحتلام هو خروج المني في اليقظة أو المنام من ذكر الرجل أو من قبل الأنثى، فإنّ العلماء قصروا كلامهم على احتلام الذكر. وكان المنيّ في نظر هؤلاء غير نجس، فمنه خلق الأنبياء والأولياء وهو مبدأ خلق الإنسان، كما أنّه «طاهر». وفي مقابل ذلك، لم يبال الفقهاء باحتلام الفتاة أو ممارستها للاستمناء مهمّشين بذلك نشاطها الجنسي فلم نعثر على حوادث اعتداء الكهلات أو المسنات أو المساحقات على الفتيات.

تشكلّ الجماعة العضوية التي ينتمي إليها الغلام مصدر معرفته بالجنسانية. ومن ثمّة فإنّه يتأثّر بالأخبار التي تصله حول ممارسة الكهول للأنشطة الجنسية. وإذا كانت طبيعة البداوة والبيئة الجافية وراء النظرة الحسية للمرأة، فإنّنا نعتبر أنّ

التنشئة التي يتلقاها الحدث، والتي تجعل الغزو والصراع أحبّ الممارسات لديه قد انعكست على رؤيته للجماع وتصوّره لدوره أثناء الوطء. فأخبار الكهول تؤكّد أنّ الجماع مناسبة لإثبات الذات وهو طقس من طقوس الفحولة، إذ التقت أفعال الجماع مع لغة الحرب وصارت سيادة الفتى في ساحة الوغى متطابقة مع سيادته في الفراش. فكان السلق والشرح والدعس إلى غير ذلك من الأفعال التي توحي بروح المغالبة والقهر.

وبناء على ذلك، استقرّ في ذهن الحدث أنّ علاقة الرجل بالمرأة علاقة تملّك من جهة، وعلاقة اصطياد من جهة ثانية. والرجل في كلّ الحالات هو صاحب القرار والفعل. فهو الذي يولج، يلتذّ، يستمتع. وهو عند التلاقي بامرأته يغزو ويفتح فتحا مبينا. وإذا كانت تجربة الغلام مع الجنسانية على هذا النحو فكيف كانت معرفة البنت بها؟

سكتت المصادر عن علاقات العشق التي حدثت بين بعض الناهدات، وغيّبت حالات السحاق التي قد تكون حدثت بالخصوص في القصور. ولعلّ مردّ السكوت الصعوبة التي يجدها المؤرّخ أو الأديب في الكلام عن موضوع يشعره بامتهان رجولته أمام تلك التي استغنت عن الرجال وراحت تستمتع بأنثى مثلها، مقتدية به فكانت الفاعلة لا المفعول بها. ومن ثمّة ليس في وسعنا تحليل علاقة الناهد بالنسوان.

ولعلّنا لا نبالغ إن قلنا إنّ معرفة الفتاة بالجنسانية غالبا ما كانت تحدث عبر الاغتصاب، سواء كان المغتصب الزوج ليلة الزفاف أو السيّد بعد دفع المال أو العدوّ زمن الإغارة والسطو. ويتّضح من خلال نصائح الأمهات إلى بناتهنّ ليلة زفافهنّ، والتي قيل إنّها جاءت على لسانهنّ، أنّ البنت كانت تتلقّى تربية جنسية تتضمّن واجبات الفتاة تجاه بعلها، وتعدادا للوسائل التي تخوّل لها نيل الحظوة لديه. وتلتقي جميع هذه الوصايا في الإلحاح على أن تكون العاتق طوع زوجها لا تعاصيه شهوته. فخير النساء المتبرّجة لزوجها التي «إذا خلا بها بذلت له ما أراد منها ولم تبذّل تبذّل الرجل»[(416)].

أنشدت إحداهنّ، في هذا السياق: (من الكامل)

يا بنتِي لا يَهوى الرِجالُ سِواكِ لا تُظهِري للعاشِقينَ جفاكِ

وإذا أتاكِ عاشِقا ومُتيَمّا فتلطَّفي بالقَلبِ لا يَسلاكِ

واكشفِي عن صَدركِ ونُهودكِ حتى بيانَ الكُسّ والأورَاكِ

واشهقِي واغنُجي بلطافةٍ فإنّهُمْ لا يعشقُون سِواكِ

وإذا تسامَعتِ الرِجالُ بغُنجك يَترحّمُونَ على الذِي ربّاكِ[417]

ولعلّ كثرة إلحاح الأمّ على أن تكون الفتاة راضية بقدرها، مستجيبة لأوامر الزوج، توحي بالقلق الذي ينتاب العاتق ليلة يُطلب منها أن تسلّم جسدها لمن لم تألفه ولا عرفته حتّى يفترشها. أفلا يكون الإلحاح هنا شكلا من أشكال حماية الأمّ لابنتها من عواقب الرفض والتمرّد. فما جدوى الاعتراض والنشوز ما دام الرجل يغتصب ويستمتع بعقد شرعيّ باركه الربّ والعباد!

إنّ اتفاق الأمّهات على نصح البنت بالإذعان لأوامر البعل ورغباته يبرهن على ما انتقش في الذاكرة النسائية من آراء بخصوص طرق الاستحواذ على الزوج، فمواجهة السلطة الذكورية لا تكون بالثورة. والدنيا لا تؤخذ دوما غلابا، والنصر في مثل هذه الحالات لا يتحقق إلاّ بالكيد الأنثويّ. وهو أمر ينهض دليلا على أنّ معرفة البنت بعالم النساء وبردود فعلهنّ وطرق مواجهتهنّ لأنظمة المجتمع الذكوري معرفة لا تقلّ أهميّة عن معرفتها بأوجه العناية بالجسد وبشؤون البيت وبالقراءة والكتابة. أليست سياسة الجسم وإعداد الطعام وتجمير الثياب والبيت علامات رمزية وأسلحة تلجأ إليها المرأة متى رامت الوصول إلى تنفيذ منيتها أو أهدافها؟

ونذهب إلى أنّ مقت العلماء للمرأة الناشز، وإجماعهم على وجوب طاعة الزوج في الفراش يبرهن على إغضائهم عن معالجة قضية رئيسية، وهي إحساس الفتاة بالرعب حين يطلب منها أن تسلّم جسدها لرجل غريب عنها. ويمكن أن نفسّر نشوزها بأنّه علامة على وعيها ورغبتها في التصدّي لظلم الجماعة، كما

يمكن أن يكون ردّ فعل طبيعي من قاصر لم تتعلّم كيف تواجه الآخر لأنّها نشأت على الخوف من الرجل وواجب الإعلاء من شأنه. فكان فرارها منه ليلة الزواج فرار الفريسة من الصيّاد.

وهكذا نتبيّن أنّ معرفة العاتق بالجنسانية لم تنبن على اكتشاف اللذّة وطرق إشباع الشهوة وسبل التوحّد بالآخر، إنّما تأسّست على وسائل مواجهة العنف المسلّط على الذات الأنثوية أو تحمّله.

تدرّب البنت منذ الطفولة على أن تكون طوع الزوج: تطبخ له أجود الطعام لتشبع نهمه وتتزيّن له في كلّ الأوقات حتّى ترضي شبقه متى شاء، وتؤمر بأن تتفيأ له بالتثني أمامه والتكسّر له تذلّلا، وإلقاء النفس عليه إلى غير ذلك من الأفعال والحركات والإشارات الرمزية التي باركها المجتمع لأنّه رأى أنّها معارف لابدّ من تحصيلها حتّى تكتمل سعادة الرجل. وتمّ التحكّم في الجسد الأنثوي حتّى لا ينطق برغباته، ويبوح بشهواته. فكان اللجوء إلى طقس الخفاض وسيلة للقضاء على غلمة العاتق، كما كان جوهر التهذيب متمثّلا في النهي والتحريم وضبط حركات الجسد، والتحكّم في إشاراته كلّ ذلك من أجل تقييد غرائز الفتاة والحيلولة دون بحثها عن المتعة الجنسية. وأُجبرت البنت على الحدّ من اندفاعها الجنسي وكبت رغباتها. فلا عجب أن يكون فهم أغلبهنّ للنكاح فهما محدودا لا يرى في الجماع إلاّ صورة من صور أداء الواجب والانصياع للأوامر أو لرغبات الآخر، لا بحثا عن اللذّة والاستمتاع، بل طلبا للأجر والثواب. وقد ثبّت المجتمع هذه الآراء في نفس البنت معتبرا أنّ عدم اشتهاء النساء عيبا في الرجال «وليس عدم الاشتهاء عيبا في النساء». (418) وكأنّ قدر المرأة أن تعيش في دائرة البرود الجنسي.

ومثلما تعلّمت البنت كيف ترقب الفارس مهيئة له جسدا آن قطافه، تعلّمت أيضا أن تنتظر منه أن يثير عواطفها وحواسها فتتحرّك شهوتها. فتتحقق بذلك الهيمنة التي قامت عليها العلاقة بين الرجل والمرأة. فالأنثى يجب أن تكون الموطوءة، المولج فيها والتمثال الراضي بما يفعل به. كذا شاءت الجماعة أن تكون عليه التربية الجنسية للفتاة ونظرتها إلى الجماع.

ومهما كان الأمر، فإنّ الفرد لم يمثّل هدفا في نظر الجماعة، بل كانت مصلحة المجتمع وضمان انسجام عناصره، وتحقيق استقرار نظمه هي الغاية القصوى. ولذا كان على الأمّ أن تعلّم البنت كيف تتحفّظ وكيف تتجنّب علاقة القرب من الآخر وأن تغرس فيها هاجس الخوف والقلق. وكان الإسراع بتزويج الصبيان وسيلة من وسائل الضبط وتكثير العدد وضمان استمرار المجتمع. ولكن هل كانت انعكاسات هذا الحدث هي نفسها بالنسبة إلى الناهد والفتى، أم كان هو الآخر مجسّدا للاختلاف بين الجنسين؟

4 ـ زواج الصبيان

درج العرب على تزويج بناتهم وهنّ حديثات السنّ. وكان المسلمون كغيرهم من الأمم يرغبون في التزوّج بالأبكار الصغار، مستدلّين على ذلك بزواج الرسول من عائشة التي دخل عليها، وهي بنت تسع سنوات، وعلى أحاديث تشجّع الناس على نكاح الصغار كقول الرسول: «من سعادة الرجل أن لا تحيض ابنته في بيته».[419] واحتج العلماء أيضا بسيرة الصحابة الذين نكحوا الصغيرات. ولعلّه من المفيد أن نتوقّف على خبر خطبة عمر بن الخطاب أمّ كلثوم ابنة عليّ بن أبي طالب (12هـ ـ 23هـ). «خطب عمر أمّ كلثوم إلى عليّ بن أبي طالب فقال عليّ إنّها صغيرة. فقال عمر: زوّجنها يا أبا الحسن فإنّي أرصد من كرامتها ما لم يرصدها أحد. فقال له عليّ، أبعثها إليك فإن رضيتها زوّجتكها. فبعثها إليه ببرد وقال لها: قولي له هذا البرد الذي قلت لك. فقالت ذاك له. فقال: قولي له قد رضيته رضي اللّه عنك، ووضع يده على ساقها فكشفها، فقالت له: أتفعل هذا؟ فلولا أنّك أمير المؤمنين لكسّرت أنفك. ثم خرجت حتّى جاءت أباها فأخبرته الخبر وقالت بعثتني إلى شيخ سوء. فقال مهلا يا بنية فإنّه زوجك».[420]

لم يكن عمر الرجل الوحيد الذي رغب في التقرّب إلى نسب الرسول غير المنقطع متّخذا الفتاة وسيلة للارتقاء نحو عالم المقدّس، إذ جاء في «العقد الفريد» أنّ الأشعث بن قيس (ت 40هـ) دخل على عليّ بن أبي طالب «فوجد

بين يديه صبية تدرج، فقال: من هذه يا أمير المؤمنين؟ قال: هذه زينب بنت أمير المؤمنين. قال: زوّجنيها يا أمير المؤمنين».[421] وتزخر كتب التراث بأخبار مماثلة تؤكّد أنّ زواج الصبيان كان ظاهرة مألوفة، إذ كان العقد على البنت يتمّ في بعض الحالات ولها ثلاث سنين[422]، وهو الاهتجان[423] كما كان الاستمتاع بالجارية الحديثة السنّ أمرا شائعا.[424]

إنّ ما يسترعي الانتباه في الروايات التي وصلتنا أنّ المجتمع اعتبر زواج البنت بمثابة تعجيل لمصلحة، وحماية لها من الفساد. ومن ثمّة جوّز الفقهاء زواج الكاعب، وسمحوا للرجل أن يستمتع بالتي لا تطيق الوطء استمتاع مسّ وجسّ وتقبيل وتفخيذ وعناق دون إيلاج. ولئن أجمع هؤلاء على أنّه لا خيار للبنت إذا بلغت، فإنّهم اختلفوا حول عدّة مسائل. إذ رأى الشافعي (ت204هـ) أنّ الفتاة الصغيرة لا تزوّج حتّى تبلغ إذا لم يكن لها أب أو جدّ، واعتبر ابن تيمية أنّ الخاطب إذا كان لها كفؤا جاز تزويجها قبل البلوغ[425]، في حين اتفق المتأخرون على جواز نكاحها، إذا خيف عليها الفساد حتّى ممن لم يتوفّر فيه شرط الكفاءة. ورأى الحنفية والجعفرية أنّه إذا كانت الزوجة صغيرة لا تشتهى فلا نفقة لها لأنّه لا ينتفع بها في الفراش، إنّما في الخدمة أو الاستئناس. ورغم الاختلاف حول شروط صحة النكاح وإجبار البنت أو رضاها، فإنّ الواقع جعل الظاهرة متأصّلة وأفضى إلى دخول الصغيرة مرحلة الإنتاج في مجتمع كان في حاجة إلى تعزيز صفوفه بالولدان الذين يذودون عن الحمى، ويسهمون في إعالة الأسر.

لا مراء أنّ التعجيل بزواج البنت محكوم بجملة من العوامل، منها ما له صلة بخصوصية المجتمع الزراعي وتأثير المناخ في نموّ البنت الذي يجعلها تبدو للعيان في صورة مكتملة، ومنها ما يتعلّق بالظروف الاقتصادية التي تجعل الأهل في حاجة إلى الاستفادة من المهر والصداق، ومنها ما له علاقة بالأوضاع الاجتماعية نحو فقدان العائل أو الرغبة في زواج اليتيمة صاحبة المال والجمال، ومنها ما له صلة بالعوامل السياسية المحكومة بمصالح مؤثرة في نظام المصاهرات. ومنها عدم مقاومتها لمثل هذه القرارات الأبوية. فالفتاة مجبرة على

طاعة وليّها في كافة الحالات، ومنها ما له علاقة بالتمثلات الاجتماعية والتفكير الميثي نحو تقديس البكر من كلّ شيء، وتقديمه قربانا للآلهة. فلا غرو حينئذ أن يبحث الرجل عن بكر بعد أن ثبت في الأذهان أنّ العذرية تخوّل للزوج التأكّد من عفّة زوجته والاستمتاع بممارسة طقس سحري دينيّ.

أنشدت امرأة: (من الكامل)

قَالوا عَشقتَ صَغيرةً فأجَبتُهم ... أشهَى المَطي إليَّ مَا لَم يُركبِ[426]

ومن التصوّرات التي كانت شائعة في المتخيّل الجمعيّ أنّ المرأة سبب الفتنة، وهي ضعيفة لا تقوى على مقاومة وسوسة الشيطان، ولذلك وجب الإسراع بتزويجها. «قيل لعقيل بن علقة: لو زوّجت بناتك، فإنّ النساء لحم على وضم إذا لم يكنّ غانيات. قال: كلاّ إنّي أُجيعهنّ فلا يأشرن وأُعريهنّ فلا يظهرن». [427] ويمكن القول إنّ الأولياء كانوا حريصين على بلوغ الطمأنينة. فالزواج المبكّر كان أفضل وسيلة تضمن لهم التخلّص مما يقضّ مضاجعهم، ونعني بذلك عيشهم تحت وطأة الخوف من عار السبي أو عار الخطيئة أو العقم إذا تأخّر سنّ الفتاة ولم تزوّج. ولذلك ساد الاعتقاد أنّ خير مكان بالنسبة إلى البنت بيت الزوج أو القبر. وهكذا نرى أنّ الجماعة فرضت مجموعة من القيم التي برّرت بها لجوءها إلى التفرقة بين الجنسين، فإذا كانت البنت لا تتعلّم فبسبب وهنها، وإذا مُنعت من الخروج فلكونها لا تحسن التصرّف. وقد عمل الفقهاء على إضفاء الشرعية على هذه الممارسة، فاعتبروا أنّ ما يبرّر نكاح الصغار هو العثور على كفء. فلو انتظر الأهل بلوغ البنت لفاتت فرصة وجوده.

وأدّت هذه الزيجات إلى حرمان الكاعب من التمتّع بطفولتها، فظلّت مشدودة إلى الماضي. فأفضل الأزمان لديها أيام الصبا، وحنينها دوما إلى ما ولّى وانقضى. فهذه عائشة تسابق الرسول، وتتلهّف على رؤية مظاهر الاحتفالات المختلفة، وتنزوي لتلعب بدماها وأرجوحتها إلى غير ذلك من التصرفات التي تثبت أنّ البنت كثيرا ما كانت تنتزع من عالم العائلة الأليف ليزجّ بها في دار غريبة عنها حيث القرين الذي لم تعرفه والعشيرة التي لم تألفها.

وكان قدرها أن تنجب قبل وصولها مرحلة النضج العقلي وأن تطلّق وهي بعد في ريعان الشباب.

وبيّن أنّ الإسراع بتزويج الصغيرة جعل معرفتها بخبايا الأمور قليلة وخبرتها بالحياة محدودة. فلا غرابة أن تصدر عنها أفعال أو أقوال لا تتماشى مع المنزلة التي انتقلت إليها. وهو ما جعل الفقهاء يلتمسون بعض العذر لعائشة فبرّروا غيرتها من خديجة بصغر السن وعدم البلوغ.(428) ولنا في سبب ضرب مثل «أحمق من جهيزة». ما يوضّح نتائج الزواج بالصغيرة. فقد اشترى رجل جارية من السبي وواقعها فحملت وتحرّك الولد في بطنها فقالت: «في بطني شيء ينقز «فقيل: أحمق من جهيزة».(429)

والظاهر أنّ الإسراع بإنكاح الصغيرات جعل الناهد تلج مملكة الجنسانية خالية البال، في معظم الحالات ممّا يراد بها، والأمر بالمثل بالنسبة إلى الجارية. إذ لا يخفى أنّ عددا من الفقهاء أباحوا للرجل مواقعة مملوكته حتّى وإن كانت صغيرة لم تطمث ولا يتخوف عليها الحمل. وبالرغم من شفقة بعض الأولياء ومحاولتهم توفير بعض الضمانات لبناتهم، فإنّ عواقب تزويج الصغيرات كانت وخيمة. فقد أشارت كتب النوازل إلى حالات كابدت فيها الصغيرة آلاما مختلفة. فهذا «رجل تزوّج بنتا عمرها عشر سنين، واشترط عليه أهلها أن يسكن عندهم ولا ينقلها عنهم، ولا يدخل عليها إلاّ بعد سنة...دخل عليها... ثمّ سكن بها في مكان يضربها فيه الضرب المبرح».(430) ولم يكن بمقدور الفقيه أن يجد حلولا تحول دون إلحاق الضيم بالصغيرة.

ولعلّ استشراء ظاهرة الزواج بالصغيرات يجعل مسألة تأديب الزوجة بالضرب مفهومة. فعادة ما يكون الزوج في مثل هذه الحالات أكبر من الزوجة بحيث يسمح له وضعه، بل الشرع بالسهر على تربية زوجته كما يحلو له. فهي بمثابة العجين أو الشمع القابل للتشكيل حسب النموذج المختار، كما أنّها في مرحلة عمرية لم تصل فيها إلى النضج العقلي الذي يسمح لها بفهم طبيعة العلاقة التي تجمعها بالزوج.

يوضّح عامل صغر السنّ جملة من المسائل مثل نشوز الزوجة، أي امتناعها عن البعل امتناعا شديدا حين يهمّ بالبناء بها، ممّا جعل الأمهات، بل الآباء يحثون بناتهم على طاعة الزوج في الفراش، وينصحونهن بأن يلن ويذعن. فهذا معاوية بن أبي سفيان (35هـ - 54هـ) يزوجّ ابنته هندا من عبد اللّه بن عامر بن كريز (ت59 هـ) «فلمّا ابتنى بها امتنعت عليه امتناعا شديدا لم يصل معه منها إلى شيء. فضربها. فبكت ...ووقع ذلك في أذن معاوية...فقال: يا بنية: لا تفعلي فإنّما هو زوجك الذي أحلّه اللّه لك. أو ما سمعت يا بنية قول الشاعر: (من الطويل)

مِـنَ الـخَـفـراتِ الـبِـيـضِ أمّـا حَـرامُـهـا
فـصَـعْـبٌ وأمّـا حِـلّـهـا فـذَلُـولُ[431]

إنّ الصدمة التي تتلقاها البنت ليلة الزفاف تجعل نظرتها إلى الجنسانية وعلاقتها بها مختلفة عن نظرة الزوج للجماع. وهو أمر ييسّر عمليّة دخلنة أغلب النساء لقيم الطاعة والصبر على الزوج العنين نتيجة جهل أغلبهنّ مفهوم المتعة الجنسية.

ولا تتوقّف انعكاسات الزواج المبكّر على الناهد عند هذا الحدّ، إذ تنقل لنا المصادر حوادث انتحار أو هروب، بل قضاء النحب عند الافتضاض، سيما عندما تكون الزوجة غير مطيقة للوطء، وأحيانا تموت أثناء الطلق بسبب عدم اكتمال نموّها. بالإضافة إلى إحساسها بالبغض الشديد للزوج، إلى غير ذلك من المشاكل التي أهملها الفقهاء، لكنّ العزوف عن تسجيل مشاعر البنات والأمهات في مثل هذه الحالات على مستوى المدونة الفقهية، لا يعني غيابها على مستوى الواقع. واللافت في كتب الفقه التي خصّصت بابا لنكاح الصغيرة جمع الفقهاء بين «نكاح الصغار والمغلوبين على عقولهم» أو نكاح «الصغيرة والمجنونة» وإقرارهم الضمني بأنّ قصور البنت يحول دون تمتّعها بجملة من الحقوق. فقد اعتبر ابن قدامة أنّ كون البنت صغيرة لا يجعل لها الحقّ في المطالبة بالوطء لأنّ «قولها غير معتبر».[432] ونفترض أنّ هناك علاقة بين الزواج المبكّر وبعض حالات الجنون.

تضعنا إجازة نكاح بنت التسع سنوات والبنت غير المطيقة للوطء والبنت القريبة من البلوغ والبنت التي يخاف عليها من الفساد، تضعنا أمام إيديولوجيا جنسية فقهية ذكورية غايتها تنظيم العلاقات من خلال إحكام السيطرة على الفرد، وإدماج الجسد الأنثوي في التبادل المشروع منذ النشوء. وهو ظاهرة معروفة في حضارات أخرى كالحضارة الهندية والحضارة الرومانية وغيرهما.

أمّا الحدث فإنّه كان يجبر في حالات عديدة على الزواج وهو أمر راجع إلى ما كان يتمتّع به الأب من سلطة في العائلة ونفوذ على أبنائه. وعادة ما كان زواج الفتى يتمّ في سن اثنتي عشرة، أي عند دخوله مرحلة الإنتاج الاقتصادي وامتهانه مهنة يتكسّب منها، ممّا يجعل منزلته أفضل من البنت. ثمّ إنّ نهوضه بدور ربّ الأسرة يمنحه عدّة امتيازات تجعله يمارس سلطة على الزوجة حتى إنّ بعض الفقهاء أجازوا طلاقه، في حين رأى بعضهم الآخر أن يكتم النكاح عن الصبيان إذا زوجوهم مخافة الطلاق. فأسامة بن زيد (ت 54 هـ) مثلا طلّق زوجته وهو ابن أربع عشرة سنة.[433] وقال ابن الأثير في حوادث سنة 534هـ: «تزوّج السلطان مسعود بابنة الخليفة المقتفي لأمر اللّه وعقد عليها واستقر أن يتأخّر زفافها خمس سنين لصغره».[434] ونرجّح أنّ زواج الابن الصغير لم يكن ممارسة شائعة بكثرة باعتبار أنّ غاية النكاح التي وضّحها العلماء هي دفع الحاجة «ولا حاجة قبل البلوغ»[435]، بل إنّ الجماع مضرّ بنموّ الصبي ومعجّل بهرمه. ومن ثمّة لم يشجّع الأولياء أبناءهم على الزواج بل حثّوهم على طلب العلم. ويبدو أنّ الفكرة التي كانت سائدة أنّه يستحسن تزويج الولد بعد البلوغ لتكثير نسله.

لمّا كانت غاية التنشئة تأهيل الفرد حتّى ينهض بمختلف الأدوار التي حدّدتها له الجماعة رأينا أن ننظر في كيفيّة تمرين الحدث والفتاة على هذه الأدوار علّنا نتبيّن مظاهر أخرى من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

الفصل السادس

الأدوار الجندرية

في هذه المرحلة من السنّ تولّى أيّام اللعب واللهو، وتجيء أيّام الكتابة والقراءة والآداب وتعلّم الصنائع. ويبدو أنّ العربي كان حريصا على تلقين ابنه شؤون الصنعة متى جاوز الخامسة أو السابعة من عمره حتى يعينه في تدبير أموره.

وحافظ المسلمون على هذا المبدإ فاتفق أغلب من كتب في التعليم وأهدافه على أن يتوّج التعليم بتلقين الولد صناعة، وهم في ذلك لا يخرجون عمّا جرت به العادة لدى الفرس وغيرهم من الأمم. وأوضح إخوان الصفا، وابن قيم الجوزية أنّ محاكاة الابن صنعة والده هي بمثابة جبلة أو غريزة فـ«مقتضى الطبيعة العادية أن يحتذي الرجل حذو أبيه حتّى في الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم إذ كان هو الذي ربّاه».[436] وبالفعل سجل الرحالة أنّ الصبيان عند بلوغهم «الثانية عشرة من عمرهم يستخدمهم آباؤهم في ممتلكاتهم، إمّا لاستخراج الماء من البئر للسقي، وإمّا لقلب الأرض».[437] وهكذا يتدرّب الابن على العمل الذي يمارسه والده أو أحد معارفه سواء أكان ذلك عملا زراعيّا أم صناعيّا أو تجاريّا أو فكريّا أو سياسيّا حتّى إذا شبّ كان متقنا له. ويمكن القول إنّ الأسرة التي ينشأ فيها الغلام قادرة على مدّه بصورة عن الأدوار الجندرية، فيتهيّأ منذ الصغر لتقبّل الدور الذي سينهض به لاحقا،

والذي يتماشى مع جنسه. والملاحظ أنّ خوف العلماء من نتائج احتكاك الغلام بالنساء جعلهم يستحبّون أن لا يعلّم الرجل ابنه صنعة فيها اختلاط بالنساء «لما يخشى من توقّع الفساد ولأنّ ذلك يكسب الرجل التخنّث».[438]

سعى الأب في أوساط الخاصّة إلى توجيه ابنه منذ النشوء نحو العلم، وهيأه للوظيفة نفسها التي كان يشغلها بعد أن ثبت للجماعة أنّ صناعة الآباء والأجداد أنجع في الأولاد من صناعة الغرباء، ويكونون فيها أحذق. وارتبطت التربية بالمجتمع مثلما ارتبط التعليم بالعمل والإنتاج. وتشير كتب التراجم وغيرها إلى أنّ امتهان الصبيان بتجصيص الحيطان أو غيرها من الأعمال كان ظاهرة مألوفة. فاشتهر عدد من العلماء والأدباء بأسماء وكنى توضّح نوع المهنة التي تعلّموها في صباهم. فالشاعر أبو الحسن الكندي الرّفاء (ت366هـ) «كان في صباه يرفو ويطرّز في دكّان بالموصل».[439] إلى غير ذلك من الأمثلة التي توضّح أنّ العمل كان فرصة ملائمة لإدماج الفتى في عالم الرجال، وإثبات قدرته على الإنتاج وكسب المعاش. والواقع أنّ الظروف الاقتصادية المتردية، والحالات الاجتماعية الخاصّة كاليتم، دفعت الصبيان المحتاجين إلى اقتحام معترك الحياة المهنية منذ الترعرع. وصف يعقوب بن إبراهيم بن حسين بن سعد الأنصاري (ت64هـ) حالته قائلا: «توفي أبي وخلّفني صغيرا في حجر أمّي، فأسلمتني إلى قصّار أخدمه، فكنت أدع القصّار وأمرّ إلى حلقة أبي حنيفة، فأجلس فأستمع...فلمّا كثر ذلك على أمّي قالت لأبي حنيفة: ما لهذا الصبي فساد غيرك، هذا صبيّ يتيم لا كسب له وأنا أطعمه من مغزلي، وآمل أن يكسب دانقا يعود به على نفسه».[440]

ولم يكن همّ هذه الفئة من اليافعين تحصيل العلم، بل كسب القوت من عمل الأيدي لغياب المعاضد. نقل البكري (ت487هـ) أنّ «أهل السوس وأغمات ...يكلفون نساءهم وصبيانهم التحرّف والتكسّب»[441] حتّى يتغلّبوا على الفقر والخصاصة التي كانوا يعيشون فيها. وروى المقريزي (ت 845هـ) في هذا الصدد أنّ «تاجرا من سوق الخشابين توفي وترك غلاما فتعهّده أحد تجار السوق، ومنحه عملا في حانوته. وكان عمل الغلام ينحصر في الخدمة العادية مثل فتح

الحانوت والكنس وخدمة التاجر».[442] واستحسن ابن بطوطة ما رآه في مكّة إذ «إنّ الأيتام الصغار يقعدون بالسوق، ومع كلّ واحد منهم قفتان: كبرى وصغرى...فيأتي الرجل من أهل مكّة إلى السوق، فيشتري الحبوب واللحم والخضر، ويعطي ذلك إلى الصبي، فيجعل الحبوب في إحدى قفتيه، واللحم والخضر في الأخرى، ويوصل ذلك إلى دار الرجل ليهيأ له طعامه منها».[443] والظاهر أنّ تعيّش الصبيان في السوق قد تفشّى فكان غلمان الفرانين والبائعين والخفّافين دون سن البلوغ، ممّا جعل بعض الفقهاء يتخذون موقفا من هذه الظاهرة. فكرهوا البيع والشراء من هؤلاء بتعلة أنّهم لا يملكون وكلامهم غير مقبول وتتوقّع منهم الفتنة لأنّهم غير قادرين على غضّ الطرف[444]، في حين أن آخرين ذهبوا إلى استحسان أن يكون غلمان أصحاب الحرف والمهن دون البلوغ. قال ابن الحاج موضّحا لصاحب الدكان ما يجب عليه القيام به ليبتعد عن التهم: « فليتخذ صبيا عاقلا عفيفا أمينا قد جرّب وهو بعد لم يبلغ الحلم».[445] وذلك لأنّ هؤلاء الصبيان يدخلون بيوت الناس، وتكون لهم علاقة بالنساء وبالعواتق.[446]

يندرج إعداد الفتى للتكسّب في تهذيبه وتزويده بخبرات لا يمكن له أن يعثر عليها إلاّ عند احتكاكه بعالم الرجال، كما أنّ دفع الحدث إلى الامتهان ذو وشائج بتدبير أمر زواجه، ويعدّ شكلا من أشكال تدريبه على الدور الإنتاجي الذي يرشّح له حتى يكون قادرا على تأسيس أسرة وتحمّل مؤن الأهل وإدرار رزقهم. وهو أمر يفسّر عدم ربط تعليم الفتاة وتهذيبها بالخروج للتكسّب بل وبالداخل لأنّها بمقتضى «الطبيعة» والشرع مسؤولة عن الأمومة وتدبير البيت (Home Keeper) وليست مسؤولة عن الإنفاق على الأهل على عكس الرجل الذي فرض عليه أن يكون العائل (Bread winner). ولا يقتصر الدور المنوط بعهدة الذكر على الإنفاق على الزوجة فحسب، بل سياستها، ومن ثمة كان هو المسؤول عن تعليمها وتأديبها باعتبار أنّها صغيرة ولا معرفة لها بالحياة. ويشير الغزالي وابن الحاج وغيرهما إلى ضرورة تأديب المرأة وتعليمها أحكام العبادات والحيض وغيرها. ومن ثمّة يتسنّى لنا فهم الأسباب التي جعلت العلماء يحثّون

الفتى على طلب العلم، إذ أنّ التعليم كان من منظورهم أمرا لا غنى عنه بالنسبة إلى الرجل لأنّه يعينه على ممارسة مسؤولياته المستقبلية، كما أنّه شرط من شروط حسن سياسة النفس والزوجة والأبناء والخدم. وهو بلا ريب وسيلة تحقّق للرجل النجاح في حياته، وتضمن له سعادة الدارين. وهكذا نتبيّن أنّ ما استقرّ في الأذهان هو إعداد الغلام للاضطلاع بأدوار كثيرة ومتميّزة، والعلّة في ذلك اتصاف الرجال بالكمال والشرف.

أمّا طبيعة الأدوار الخاصّة بالفتاة فقد كانت ثانوية. فالحضريّة والمترفة لم تكن تتعلّم الغزل وغيره من الأعمال من أجل الامتهان، بل كان ذلك لسدّ الفراغ. وفي مقابل ذلك، كانت الأمّ في الأسرة الفقيرة حريصة على تعليم ابنتها الحرفة التي تمتهنها حتّى توفّر لها مصدرا تسترزق منه إذا انتقلت إلى بيت الزوجيّة.

لا تقتصر مظاهر الاختلاف بين الجنسين على خروج الحدث للتكسّب والاستقلال عن الأهل في حين تبقى البنت، في الغالب، في حجر وليها وفي حضانته، بل إنّها تجاوز ذلك إلى فتح المجال أمام الفتى ليتمكّن من القيام بجميع الصنائع كالحدادة والنقش والنجارة وغيرها خلاف البنت، إذ لم يسمح لها إلاّ بتعلّم الغزل والحياكة وبعض الحرف اللصيقة «بطبيعة» الأنثى. فقد «طبع الرجال على جميع الصنائع، واختصّ النساء بالغناء والغذاء، فهنّ أطيب طبيخا منهم لثباتهنّ في العمل، وأحسن غناء لأنّهنّ مطبوعات على النغم»(447). والواقع أنّ هذه المهارات لا ترتبط بالجنس بقدر ما ترتبط بالبيئة واختيارات المجتمع والظروف الاجتماعية أو الاقتصادية وغيرها، أضف إلى ذلك أنّها صنائع تتلاءم مع الدور الذي حدّدته الجماعة للمرأة، وهو التغذية بدلالاتها المختلفة.

اضطلع الحدث بعدّة أدوار، منها الاقتصادي، ومنها أيضا الاجتماعيّ. فهو المكلّف عند غياب الأب بالسهر على شؤون الأسرة. وكثيرا ما كانت توكل إليه مهمّات عديدة. فالرسول خطب أم سلمة من ابنها «وهو يومئذ غلام صغير»(448). وهي حادثة ارتكز عليها بعض الفقهاء لتبرير ولاية الابن على أمّه

التي تشمل تزويجها، وهو أمر يثبت أنّ منزلة الذكر أفضل من الأنثى حتّى وإن كانت والدته التي أشرفت على رعايته، كما أنّه يبيّن تصرّف الجماعة في توزيع الأدوار وحرصها على تعويد الحدث على ممارسة السلطة منذ تفتّيه وتعويده على البروز في محافل الرجال.

ولا يتمّ التهذيب بمنأى عن تعليم الفرد طرق ممارسة الشعائر وتمرينه على القيام بدور دينيّ، سيما وأنّ تعلّم القرآن مكّن اليافع من تأدية بعض الطقوس الدينية وترسيخ عقيدته. وتشير كتب التراث إلى طقس احتفاليّ كان يجرى على شرف من حفظ القرآن تمثّل في حمله على دابة والاحتفال به في الشوارع ونثر اللوز عليه. وكان الواحد إذا أنهى حزبا من القرآن، أُعطي عطلة لبضعة أيام، فيبتهج به أهله وينشرون خبره. ويصف ابن الحاج مظاهر الاحتفال بطقس ختم القرآن في عصره قائلا: «يأخذون الصبي الذي له الإصرافة فيزينونه كما يزينون النساء فيحففونه ويخططونه ويلبسونه الحرير ويحلّونه بالقلائد من الذهب وغيره مع قلائد العنبر كأنّه عروس تجلى ويركبونه على فرس أو بغلة مزينة باللباس من الحرير والذهب وغيرهما... فمنهم من يمشي بين يديه صبيان المكتب وينشدون في طريقه إلى أن يوصلوه إلى بيته. ومنهم من يضيف إلى ذلك القراء يقرؤون... ثم يضيفون إليه المكبّرين والمؤذنين... ثم بعد ذلك يمرون في الأسواق... وبعضهم يمشون الفيل والزرافة بين يديه مع رمي النقط وبعضهم يمشي بين يديه المغنية وطائفتها».[449] وبالاعتماد على النصوص، التي أمكننا الاطلاع عليها، يمكن القول إنّ الاحتفال بختم الصبي القرآن، وإقامة وليمة على شرفه كان طقسا خاصّا بالذكور. وإن كانت الغاية من ورائه حسب العلماء تحبيب العلم إلى نفوس الصبيان، فإنّنا نعتقد أنّ الجماعة لم تكن تفوّت أيّة مناسبة للتعبير عن فخرها بالذكر، وبما يحقّقه من إنجازات، وكانت تستغلّ كلّ حدث للتظاهر به في المحافل وللتباهي به أمام الآخرين وهو يترقّى إلى المعالي. هذا هو شأنها مع سائر طقوس العبور التي تعرّضنا إليها، والتي تسعى إلى التمييز بين الأفراد المهمّين في المجتمع وغيرهم، كما أنّها تشرّع للاختلاف سواء كان جنسيا أو اجتماعيّا أو ثقافيّا.

لمّا كان إسلام الحدث الغرير إسلام تلقين وتأديب وتربية لا إسلام تكليف كما هي الحال بعد البلوغ، فقد حثّ العلماء الأولياء والمؤدّبين على تعليم الغلام قواعد أداء الصلاة حجّتهم في ذلك حديث «مروا الصبيّ بالصلاة إذا بلغ سبع سنين فإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها» وحديث «مروا صبيانكم بالصلاة لسبع سنين، واضربوهم عليها لعشر سنين، وفرّقوا بينهم في المضاجع».[450] ولئن ألّح سحنون على ضرورة تعليم الذكور والإناث سنن الصلاة، فإنّه جعل الحدث أكثر معرفة بأمور الدين مبرّرا ذلك بأنّ الذكر مدعوّ إلى الاضطلاع بدور دينيّ.[451] وبالفعل كان الخلفاء يعوّدون أبناءهم على إمامة الناس في الصلاة منذ حداثتهم. جاء في هذا السياق أنّ هارون الرشيد قال للأصمعي معلّم ولده بعدما أعجب بما بلغه من علم: «أريد أن يصلّي بالناس إماما في يوم الجمعة فاختر له خطبة وحفّظه إيّاها فحفظّته عشرا. فخرج وصلّى بالناس وأنا معه، فأعجب الرشيد به».[452]

اختلفت آراء العلماء حول نهوض اليافع ببعض المهام الدينية. فلئن اعترض ابن الحاج على إتيان الناس إلى المسجد بأولادهم الذين لا يعقلون، فإنّ أغلب العلماء رأوا أنّه لا غضاضة في ذلك ما دامت الغاية تمرين الصبيّ على أحكام المكلّفين. وذهب هؤلاء إلى تشجيع الغلام على ملازمة صلاة الجماعة، كما أنّهم استحسنوا أن يأمر المؤدب «من كان عمره فوق سبع سنين... بالصلاة في جماعة».[453] ولم يجد الشيزري (ت 590هـ) حرجا في «أن يكون المؤذن صبيا حسن الصوت»[454]، بل إنّه استحبّ ذلك، في حين رفض ابن الحاج أن يتولّى الحدث الأذان لأنّ من أوصاف من يقوم بذلك أن يكون تقيا «ولا يعرف ذلك في اليافعين».[455] وأمر العلماء المؤدّب بتدريب الصبيان على الصلاة على الجنائز والدعاء عليها ليستأنسوا إليها.[456] ومثّلت إمامة الصبي موضوع خلاف بين الفقهاء.[457]

وفصّل ابن الحاج وغيره من العلماء القول في محتوى آداب الدين التي يجب أن يتعلّمها اليافع ولكنّهم لم يشيروا البتة إلى ما يجدر بالبنت تعلّمه. ولعلّ مردّ ذلك إيمانهم بأنّ الفتى هو المكلّف بأداء الشعائر والطقوس لمنزلته الرفيعة

من جهة، ولخروجه إلى فضاءات التعبّد، وتمتعه بالسلطة من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أنّ الرجل يعدّ المسؤول عن تعليم المرأة والخدم والإماء والأبناء أحكام الصلاة.[458] ونجد التهميش ذاته في كتب التعليم فلم نعثر على نصّ يصف كيفيّة ممارسة البنت لطقوس العبادة، ممّا يجعلنا نعتبر أنّ الإجماع كان يقضي بأن تكتفي البنت بأداء الصلاة في غرفتها فـ«صلاتها في بيتها أفضل».[459] ولئن اهتم القدامى بطقس الصلاة فإنّهم في مقابل ذلك، همّشوا المظاهر الاحتفالية التي تصاحب أوّل يوم يصوم فيه الولد.

يقودنا التمحيص في كتب الفقه إلى الوقوف على مظاهر اختلاف أخرى تبرهن على حصول الذكر على جملة من الامتيازات التي توسّع من دائرة معاملاته وعلاقاته ونظرته إلى الحياة سيما سلطته. فقد رأى مالك أنّ شهادة الصبيان في القتل والجراح إذا كانوا ذكورا يعقلون الشهادة ومحكوما بإسلامهم، جائزة.[460] وجوّز الفقهاء ذبيحة الغلام. فمتى قوي على الذبيحة وذكر اسم اللّه عليها ولم يوجد من يذبح غيره، حلّت، وفي مقابل ذلك سكتوا عن حكم ذبيحة العاتق. وقد يكون مردّ هذا السكوت أنّ المرأة غالبا ما تكون حاضرة في البيت وذبيحتها جائزة.

كان تمرين الأبناء على النهوض بمختلف الأدوار متفاوتا مكرّسا هو الآخر للتمييز بين الجنسين. ففي حين قصر المجتمع دور البنت على الاستعداد للزواج وللأمومة، منح الولد فرصا أكبر للاحتكاك بالآخرين ولاكتشاف الأدوار التي يكلّف البالغ بها. والواقع أنّ القبول بمبدأ إشراك الذكر في القيام بالشعائر هو إقرار بانخراطه في الجماعة العالمة بأمور الدين القادرة على تنفيذ الأوامر والنواهي، في مقابل الجماعة التي قصرت عن فهم الأحكام، أو كُتب لها أن تبقى خارج دائرة تحمّل الواجبات كاملة. وهكذا نتبيّن أنّ التمرين على أداء الأدوار هو اختبار للفرد القابل للإدماج.[461]

تزخر كتب التراث بشواهد تثبت مدى مشاركة الأحداث في نشر الإسلام، وفي الذود عنه. وإن كنّا واعين بالمبالغات وبنصيب الأسطورة في تحويل الأحداث وفي نقلها، فإنّنا نعتبر أنّ حاجة المجتمع آنذاك إلى تعاضد جهود

الجميع شيبا وشبابا، نساء ورجالا، صغارا وكبارا جعلت مساهمة الأحداث في بناء الدولة الإسلاميّة مفهومة. ويتبدّى من خلال النصوص أنّ الفتيان الأحداث كانوا يرغبون في المشاركة في الحروب طلبا في نيل الشهادة حسبما يزعم المؤرخون. فسعد بن أبي وقّاص (ت83هـ) شهد بدرا وما في وجهه غير شعرة واحدة، وعمير بن أبي وقاص (ق1 هـ) بكى حتّى أجاز له الرسول المشاركة في بدر رغم صغر سنّه، وعجزه عن حمل السيف.[462]

واللافت للنظر أنّ تاريخ بدايات الإسلام يبين عن مشاركة الفتيات في الجهاد مثل أمية بنت قيس بن أبي الصلت الغفارية (ق1هـ) التي روت أنّها خرجت مع النسوة اللواتي أذن لهنّ الرسول في مصاحبته في معركة خيبر، وكانت يومها جارية حديثة السنّ.[463] ورويدا رويدا أقصيت المرأة وكذا الفتاة عن فضاءات التعبّد ومجالات إثبات الذات. وساد الاعتقاد أنّ «الأديان إنّما تقوم بالنصرة، وهي بالرجال أليق، والرق مهانة واستيلاء، وهي بالنساء أنسب».[464] ويمكن القول إنّ الجهاد والصيد والرياضة وغيرها من الأنشطة الخاصّة بالذكور هي بمنزلة طقوس تطهيرية (Rites purificateurs) تضمن للحدث الاتصال بالمقدّس، في حين بقيت الفتاة وثيقة الصلة بالدنيويّ.

رمنا استجلاء مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مرحلة الحداثة فتبيّن لنا أنّ المجتمع عمل على أن تتميّز معارف الغلمان عن معارف الكواعب حتّى إذا ما احتاج إلى تفسير اختلاف منزلة المرأة برّر ذلك بضعف جسدها ونقصان عقلها وقلّة معرفتها.[465] وسواء تحدثنا عن تقسيم الفضاء أو توزيع الأدوار، فإنّ الحاصل هو تعميق المسافة بين الجنسين وتثبيت موقع كلّ جنس داخل البناء الاجتماعيّ التراتبي. فتوكل الأدوار الأساسية إلى الذكور في حين تكون الأدوار الثانوية من نصيب المرأة لأنّ وضعها الطبيعيّ أن تكون تابعة. وحريّ بنا في هذه المرحلة من البحث أن نتوقّف عند حدث البلوغ لنوضّح دوره في بناء الذكورة والأنوثة وتثبيت الاختلاف الجنسيّ.

الفصل السابع

البلــوغ

يبدو أنّ العرب كانوا يحتفلون بانتقال الصبيّ من حدّ الطفولة إلى حدّ الرجولة. وتتمثّل مظاهر احتفال الجماعة بهذا الحدث في «ضفر شعر رأس الأطفال ذوائب، أي ضفائر تتدلّى على رأسه وعلى ناصيته. ومتى كبر الطفل وبلغ سنّ الرشد، أو شعر برجولته، ضفرت له ذؤابتان، وهي علامة الشباب والرجولة عندهم. وقد كان الساميون يحتفلون بحلق الذوائب، لأنّ هذا الحلق معناه انتهاء مرحلة من الحياة ودخول الطفل مرحلة الرجولة، وهي مرحلة الحياة الصحيحة. وكانوا يرمون الذوائب أمام الأصنام».[466]

ولمّا كان الحلق أو قصّ الشعر من طقوس العبور الدالة على انتزاع الغلام نهائيا من أحضان الأمّ ومن عالم الأنوثة والنجاسة ووصله بعالم الذكورة المتعالي فلا غرابة أن يشيع استعمال هذا الطقس عند العرب وعند غيرهم من الأمم كالروم الذين كانوا يعمدون إلى حلق شعور غلمانهم عند بلوغهم.[467]

والظاهر أنّ عرب مكّة كانوا إذا بلغت الفتاة، أخذوها إلى دار الندوة: دار قصيّ بن كلاب وهناك يقوم بعض ولد عبد مناف بن عبد الدار بشقّ درعها، ثمّ تدريعها به، وينقلب بها بعد ذلك إلى أهلها فيحجبها.[468] وبديهيّ أنّ حجاب البنت هو فعل رمزيّ غايته إعلام الجماعة بأنّ الفتاة قد فارقت طور الصبا لتصبح امرأة. أمّا فعل الشقّ فإنّه ينمّ عن انتقال البنت من مرحلة عمرية إلى

مرحلة جديدة تثبت نضجها الفيزيولوجي ولذلك قيل: «أكبرت المرأة إذا حاضت لأنّها تدخل الكبر بالحيض». [469] ومن ثمّة يكون الشقّ طقسا من «طقوس الفصل» (Rite de separation) مثل الختان وحلق الشعر والعقيقة وغيرها. [470] ولا يمكن التغاضي عن دلالة أخرى لهذه الحركة الرمزية المقترنة بالعنف الإيجابي، وهي إخضاع البنت لطقس من طقوس الخصوبة. ذلك أنّ الشقّ يذكّرنا بطقوس الخصب التي كانت تتمثّل في تقديم القرابين ونثر الحبّ على الأرض. [471] وتعتبر حراثة الأرض، وهي فعل عنيف، طقسا من طقوس الخصب التي تسبق الزراعة، ومعنى ذلك أنّ النماء يحتاج إلى العنف. ولمّا كانت المرأة رديفة الأرض فقد تطلّبت، هي الأخرى إعدادا يتطابق مع إعداد الأرض. فكان الشقّ دفقة مخصبة وفعلا رمزيّا معلنا عن موعد فتح الرحم ليصبح في وضع استهلاك، مستعدّا لاستقبال الزرع، وبذلك تتحوّل البنت إلى أنثى معطاء. والحقّ أنّ الاحتفال ببلوغ الفتاة، يوحي باحتفاء جماعي بدخولها مرحلة القدرة على الإنجاب، أي الإنتاج، كما أنّه يبرهن على اعتراف الأهل بالبنت اجتماعيا بعد أن أضحت مكتملة الأنوثة وقابلة للتبادل وقادرة على تحقيق مصالح العشيرة. ويمكن أن نفسّر ممارسة هذه الطقوس بحاجة الجماعة إلى تحصين نفسها. فالبلوغ حدث مفاجئ ومربك للنظام، ولذا يتمّ اللجوء إلى الطقوس التي من شأنها أن تيسّر عبور الفرد من مرحلة إلى أخرى.

ولئن كانت طقوس بلوغ الجارية معروفة في تاريخ ما قبل الإسلام، فإنّنا لم نعثر إلاّ على خبر أورده منصور فهمي جاء فيه أنّ الاحتفال ببلوغ البنت سواء كانت حرّة أو أمة قد استمر في مكّة طوال القرنين الأوّل والثاني للهجرة. فإذا صارت البنت مبتدأة «جعلوا عليها حليّا، إن كان لهم ثمّ أدخلوها المسجد الحرام مكشوفة الرأس بارزته حتى تطوف بالبيت، والناس ينظرون إليها ويبدونها أبصارهم فيقولون من هذه؟ فيقال فلانة بنت فلان، إن كانت حرّة ومولدة آل فلان، إن كانت مولدة». [472] وإن صحّت هذه الرواية، فإنّها تقيم الدليل على أنّ غاية هذه الممارسة عرض جسد أنثوي بلغ حدّ الاكتمال في فضاء مقدّس احتفاء بخصوبته التي تحتلّ أهميّة كبرى لدى الجماعة. ولعلّ إشهار هذا الحدث

هو وسيلة إعلاميّة غايتها تيسير زواج البنت. فقد ذكر أنّ عائشة «شوّفت جارية وطافت بها. وقالت: لعلّنا نصيد بها بعض فتيان قريش، أي زيّنتها».(473) وبالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نعتبر كشف شعر الفتاة ثمّ حجبها علامة على تغيّر وضعها الفيزيولوجي والاجتماعيّ باعتبار أنّها تفارق مجموعة انتماء أولى لتندمج في مجموعة أخرى، ونعني بها ربات الحجور أو العواتق المقصورات اللاتي ضربت عليهنّ رقابة مشدّدة فمنعن من اللعب وتغيّر نمط عيشهنّ وكذلك مظهرهن.(474) ويفيدنا ابن سيده أنّه كان «يقال للمرأة إذا شبّت قد جمعت الثياب، أي لبست الخمار والدرع والملحفة».(475) وهذا يعني أنّ تغيير اللباس هو علامات دالة على البلوغ وعلى تشديد المراقبة على الناهد نظراً إلى أنّها أضحت قادرة على الإنجاب.

يلحظ الناظر في كتب التراث تهميشا لوصف طقوس احتفال المسلمين بالبلوغ قياسا باهتمامهم بتعريف علاماته. وقد يكون سبب هذا السكوت المنزلة التي حظي بها طقس الزواج فكما أسلفنا القول، لم يكن بعضهم ينتظر بلوغ البنت ليزوّجها. ولئن تغاضى العلماء عن وصف الممارسات الدالة على خروج البنت من زمن الترعرع إلى الشباب، فإنّهم اهتموا بتعريف البلوغ فرأوا أنّه «يثبت في حقّ الغلام بأحد ثلاثة أشياء، الاحتلام، أو كمال خمس عشرة سنة أو إنبات الشعر الخشن حول القبل. ويثبت في حقّ المرأة بأحد خمسة أشياء، الثلاثة التي ذكرناها، والحيض والحبل».(476) ولم يفت هؤلاء تحديد سنّ البلوغ. فاعتبر السرخسي (ت430هـ) مثلا أنّ بلوغ الغلام يكون إمّا «بالعلامة أو بالسنّ. والعلامة في ذلك الإنزال بالاحتلام والإحبال، وفي حقّ الجارية بالاحتلام والحبل والحيض. قالوا وأدنى المدّة في حقّ الغلام اثنتا عشرة سنة وفي حقّ الجارية تسع سنين...وأمّا بلوغها بالسن فقدّر أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الجارية بسبع عشرة سنة وفي الغلام بتسع عشرة سنة».(477)

وأوضح عريب القرطبي التغيرات الفيزيولوجية التي تصحب البلوغ. قال: «يغلظ الكلام وربّما فسدت الأصوات واللهجات. وتكبر نهود الجواري. وربّما عبلت أجساد البالغين وخرجوا من حدّ النحافة إلى السمن...وتستحكم الحرارة

الغريزية مع البلاغ. ولذلك تقوى الشهوة وحبّ المجامعة وتتحرّك الطبيعة في النساء لقرب ما في أبدانهنّ من الفضول فيخرج في دم الحيض».[478] وفصّل العلماء القول في تعريف الحيض فذهبوا إلى أنّ أوّل حيض الجارية هو الطمث. وهو«شيء كتبه اللّه على بنات آدم وجعله حفظا للأنساب، وعلما لبراءة الأرحام».[479] والملاحظ أنّ هؤلاء ربطوا تعريف البلوغ بالزواج. فاعتبروا أنّ الطمث هو الافتضاض، أي النكاح بالتدمية، كما أنّهم وصلوا الطمث بالفساد. ف«الطمث هو الدنس وهو الفساد والريبة»[480] وهي آراء تبين عن وعي الجماعة بالتغيرات الطارئة على الفتاة، ومحاولتهم التحكّم فيها. فمع البلوغ تستيقظ شهوة البنت وتتحوّل من باردة إلى حارّة، فتحنّ إلى الجماع ولذا كان الزواج المبكّر أفضل حلّ لترويضها والحدّ من غلمتها. وما الربط بين الحيض والخطيئة، إلاّ علامة على مدى تأثير التمثلات الاجتماعية في المتخيّل الجمعيّ. فقد ساد الاعتقاد أنّ الحيض عقوبة أنزلت على الأنثى بسبب عصيانها اللّه وتحالفها مع الشيطان. وهي آراء نراها شائعة لدى الشعوب الساميّة، ولدى اليهود على وجه الخصوص.

يؤثّر البلوغ في حياة البنت تأثيرا كبيرا جدّا. فما إن يحدث حتّى ينتابها شعور بالاعتزاز بالنفس قياسا بتلك التي تأخّرت علامات بلوغها أو من احتبس طمثها فلم تحض رغم تقدّمها في السنّ. ولا غرابة أن تنتاب العاتق هذه المشاعر في مجتمع ثمّن الإنجاب واعتبر العقم عيبا في المرأة لأنّه من منظوره دليل مرض وقصور عن أداء وظيفة أساسية موكولة إلى المرأة. ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، إذ أوضح الأطبّاء أنّ الفتيات اللواتي لا يحضن يكنّ غير عفيفات، وغير قابلات للحبل[481]، بل إنّ ذلك قد يؤدي بهنّ إلى تغيّر الحال من الأنوثة إلى الرجولة.

وعلى الرغم من تفطّن العلماء إلى أنّ من الغلمان من لا يحتلم، فإنّهم لم يستنقصوا هذه الفئة. جاء في «الحيوان»: «في الجواري جوار لا يحضن، وذلك في النساء عيب. وليس مثله من الرجال عيبا. وقد رأيت رجالا يوصفون بالقوّة على النساء وبعضهم لم يحتلم إلاّ مرّة أو مرتين وبعضهم لم يحتلم

البتّة».[482] وليس غريبا أن يصدر عن الجاحظ، وأمثاله هذا الكلام، إذ اقترن الحيض في نظر هؤلاء بالخصوبة، في حين أن صلة الاحتلام انتفت بالقدرة على الجماع أو الإنجاب.

والظاهر أنّ ما ينتاب الكاعب من أحاسيس لحظة طروق[483] الحيض يوقعها في حيرة، وهو أمر مفهوم في ظلّ ثقافة أحاطت الجنسانية بكثير من المحرّمات، واعتبرت الخوض في هذا الموضوع من ضمنها. فلئن تكفّلت الأمّ بمدّ ابنتها بالنصائح والشروح المستفيضة حول تدبير الجسد أو البيت، فإنّنا نرجّح أنّها كتمت الحيض، وما يتبعه من ممارسات. ومهما كانت أسباب عزوف الأمّ عن توجيه ابنتها في هذا المجال، فإنّ الانطباع الذي يرتسم لدى الكاعب أنّ طروق الحيض يؤدي إلى تغيير نظرتها إلى جسدها ويشعرها أيضا بتغيّر نظرة الآخرين لها وتبدّل معاملتهم لها، وخصوصا حين «يفتضح» أمرها.

وإلى جانب الشعور بالاضطرابات النفسية والإحساس بالآلام وغيرها من الحالات التي قد تصاحب الحيض، تتفطّن الفتاة إلى أنّ عليها أن تضبط سلوكها وأن تراقب حركات جسدها حتّى لا يشي بالحالة التي تكون عليها الحائض، كما يجب عليها أن تتوخّى الحذر حتّى لا تظهر بقع الدم على الثياب، وأن تحرص على نظافتها ونظافة ثوبها. وبالإضافة إلى ذلك، تدرك البنت أنه يجب عليها أن تخفي خرق الحيض لأنّ رؤيتها تخيف، وتبعث على الاشمئزاز.[484] ورويدا رويدا تكتشف الكاعب أنّ الحيض ليس حدثا طبيعيا ومقبولا بل هو كغيره من إفرازات الجسد، مثير للخجل، بل هو بمثابة عار ينبغي كتمه لأنّه يمثّل كنه الأنوثة، ويشير إلى حضورها.

يحدّد طروق الحيض علاقة الأنثى بغيرها فيجعلها محكومة به. فإذا كانت العطور محرّكا إيروطيقيّا يثير حاسة الشمّ فيهديها إلى موضع الوليمة، فإنّ ظهور الطمث يحول دون الاستمتاع التامّ بالمرأة متى كانت متزوجة فهو بذلك عامل فصل بين الأجساد. ثمّ إنّ رائحة الطمث منفّرة ربّما لاقتران رائحة الدم في اللاوعي الجمعي برائحة الجثث عندما تبدأ المادّة في التحلّل، كما أنّ رؤيته تنبّه إلى حضور الموت.[485]

والناظر في النصوص يدرك مدى اشمئزاز الرجال من الحيض. «فالحيض شيء مستقذر مؤذ من يقربه». [486] و«دم الحيض أسود منتن له رائحة، فقد يشمّها الرجل فيكون سببا للفراق». [487]

اعتبر الأطباء الطمث سببا لصحّة البنت ونقاء بدنها، وربط آخرون هذا الحدث الفيزيولوجي بالأخلاق فرأوا أنّه «يفيدها العفّة وقلّة الشبق». [488] وفي مقابل ذلك ساد الاعتقاد أنّ «مرض النسوان» مثير للاشمئزاز وموجب للنفرة. ومنذ الجاهليّة أحاط المجتمع الحائض بجملة من النواهي والمحرّمات، وكانوا إذا عركت البنت أخرجوها من الربض وأقصوها عن أماكن العبادة. فـ«لم تكن الحيّض من النساء تدنو من أصنامهم ولا تمسّح بها، بل تقف ناحية منها». [489] وعلى الرغم من حرص الرسول على تغيير عادات الناس ونظرتهم إلى الحائض، فإنّهم ظلّوا متخوّفين من مخاطر الاحتكاك بها ومن لمسها للأشياء. دخل شيبة بن عثمان (ت59هـ) على عائشة فقال: « يا أمّ المؤمنين تجتمع عليها (الكعبة) فتكثر فيعمد إلى بيار فيحفرها ويعمّقها فتدفن فيها ثياب الكعبة لكي لا تلبسها الحائض والجنب. قالت عائشة: ما أصبت وبئس ما صنعت لا تعد لذلك فإنّ ثياب الكعبة إذا انتزعت عنها لا يضرّها من لبسها». [490] ونجد الموقف نفسه عند ابن عبّاس (ت68هـ) فقد تحدّث عن منافع الحجر الأسود قائلا: «لولا أنّ الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب، وهو لا يشعر ما مسّه أجذم ولا أبرص إلاّ برأ». [491] وهي مواقف توضّح ما ثبت في المتخيّل الجمعي من تصوّرات بخصوص ارتباط دم الحيض بالمدنّس وبالخطيئة الأصلية، ولذا كان القوم يحولون دون اتصال المرأة بالمقدّس. [492]

وأثّر ارتباط الطمث بالعقم في سلوك القوم تجاه الحائض واحتل مكانة في شبكة التصورات التي صاغوها حولها عموما. فـ«إذا اجتازت الحائض بالمطبخة تغير جميع طبيخها». [493] وكان القوم يكرهون دنوّ الطامث من إناء اللبن باعتبار أنّ الرائحة الحادة تفسد اللبن. [494] وقيل: «من خاصية السذاب أنّ الحائض إذا مسّته بيدها جفّ» [495] إلى غير ذلك من الأقوال التي تفضح معتقدات القوم وتمييزهم بين دم الرجل ودم المرأة. فلأنّ الحائض لا يرجى حملها كان الدم

السائل منها دما سيّئا لا ينتج الحياة ولا يؤدي إلى الخصب، بل إنّه يعطّل مبدأ الحياة ويقضي على كلّ مظاهر النماء في الكون.

ويلتقي موقف العرب من الحائض مع موقف شعوب أخرى مثل قدماء المصريين الذين كانوا يعتبرون أنّ ملامسة النساء زمن الحيض تتسبب في حلول اللعنة ولذلك لم يكتفوا بالتحذير من الحائض، بل حبسوها في منزل أو محلّ مخصوص لا تخرج منه إلاّ بعد الطهر، كما كان موقف العبرانيين من الحائض والنفساء أكثر صرامة من سواهم. جاء في سفر الأحبار: «لا تمسّ شيئا من الأقداس ولا تدخل المقدّس، حتّى تتمّ أيّام طهرها». (4/1) وجاء أيضا: «أيّ امرأة كان بها سيلان، أي سيلان دم من جسدها تبقى سبعة أيّام في نجاسة طمثها، وكلّ من لمسها يكون نجسا حتّى المساء». (1/ 19، 20، 21، 22، 23) وشاع لدى الرومان أنّ الحائض تلحق الضرر بغيرها، خصوصا إذا تزامن موعد حيضها مع الخسوف أو الكسوف.[(496)] فهي تفسد الخمر وتقتل النحل وتفسد الحبوب، إلى غير ذلك من الآراء المرتبطة بالمعتقدات والأساطير والتصورات الاجتماعية التي لا تخصّ المرأة وحدها، إنّما هي ذات وشائج بالدم ورموزه.[(497)]

ولا يفهم الموقف من الحائض إلاّ في ظلّ المقارنة بين دمها ودم الرجل الذي يسيل أثناء ممارسته لأنشطة هامّة كالتشييد والبناء والصيد والحرب وغيرها من الأفعال التي تثبت قدرته على السيطرة على الطبيعة، كما أنّ دم الرجل يسيل عند ممارسته لبعض الطقوس المطهّرة كالختان أو طقوس الحلف أو طقوس الإخاء التي يختار فيها الرجل أن يقدّم دمه من أجل هدف نبيل. واعتبر نزف دم الرجل عند مصارعة الوحوش أو منازلة الأعداء أفضل دم لأنّه علامة على حبّ المخاطرة والمجازفة ودليل على التضحية بالنفس في سبيل اللّه، كما أنّه شهادة على شجاعة صاحبه وقوّته، ولذا كان جديرا بالانخراط في عالم المقدّس حتّى إنّ الشهيد لم يكن يغسّل. ولم تكن رؤية دم الرجال في ساحات الوغى وغيرها مرعبة ما دام المرء سيّد الموقف قادرا على لجم مشاعر الخوف أو الوهن عارفا بما ينتظر منه ساعيا إلى تثبيت الاستقرار والحفاظ على النظام.

أمّا دم المرأة فإنّه دم ملغز وعجيب يباغت، ويسيل دون إرادة مسبقة ودون سابق إنذار، ثمّ إنّه ينفلت عن الرقابة ولذا اعتبرته الجماعة مصدر خوف وقلق. فالحائض تكون في حالة خطيرة تنزف دون مؤثّر خارجي. وكانت رؤية الدم تبعث على الحيرة والتوتّر لأنّها تعرّي مشاعر الإنسان القابعة في لاوعيه وتضعه وجها لوجه أمام الحدث. ولمّا كان الأمر كذلك فقد أحاطت الجماعة الحائض بطقوس سحريّة وفرضت عليها قيودا[498] غايتها احتواء الظاهرة الغريبة ومحاولة السيطرة عليها. ولم يكن دم الحائض علما على البطولة والمجد بل كان برهان اتصال المرأة بعالم المدنّس ودليلا على القلق الوجودي.

ولمّا كان دم الحيض غير دالّ على الحياة ولا صلة له بالقوّة، فقد اعتبر دما سيئا مشيرا إلى الخطر الداهم، أي الموت. وعاصفاً باستقرار النظام. ونذهب إلى أنّ الحيض عامل من العوامل المعمّقة للفوارق بين الجنسين ومشرّع للتمييز بين الذكر والأنثى. فقطعا ثمّة فرق بين من يختار متى تسيل دماؤه أنهارا وفي سبيل مَنْ، وبين تلك التي تتقبّل طروق الدم كلّ شهر فيجري رغما عنها مدرارا دون هدف، وكأنّه كتب عليها تحمّل فعل الطبيعة والإذعان لأوامر الثقافة.

تعمّدنا النظر في هذه المسألة لِما لها من علاقة بالتمييز بين الجنسين في مرحلة البلوغ لنوضّح كيف تتعامل الثقافة مع هذا الحدث الفيزيولوجي فتجعله مثقلا بالرموز معبّرا عن الأنظمة والأنساق. فكما رأينا يشعر الغلام عند البلوغ بتيقّظ الشهوة لديه ويكتشف وجها آخر للأنوثة يختلف قطعا عن أنوثة الأمّ، كما أنّ الفتى يعي المراقبة الشديدة المضروبة عليه عند اتصاله بالنساء أو الصبيان خوفا من الفساد. فقد «كانت عادة المعتضد أنّه من بلغ الحلم من الخدام منعه من الدخول إلى الحرم»[499].

ويرمز البلوغ إلى موت الطفل وولادة البالغ، ومعه يتمّ الحسم بين حالة كان فيها الغلام ينوس بين مشاعر الضعف والقوّة، اللين والشدّة، الاستكانة والعدوانية إلى مرحلة التصرّف وفق المبادئ التي تنصّ عليها الرجولة. وقد أوضح ابن مفلح هذا الأمر بقوله: «كانوا يرخّصون للصبيّ في الخاتم الذهب فإذا بلغ ألقاه»[500]. ومع البلوغ يتأكّد لدى اليافع الإحساس بكثرة المسؤوليات

الملقاة على عاتقه بعد أن اكتملت علامات الرجولة لديه وانقطعت تبعيته لأبيه وصار مستقلا بنفسه في جميع الأحكام. فلا غرو أن يعمد الشعراء إلى تهنئة الخلفاء ببلوغ أبنائهم.[501]

أمّا بلوغ البنت فإنّه يعدّ أشدّ وطأة على نفسها وتأثيراته أهمّ من تلك التي يعيشها الغلام. فهو حدث يشعرها بمنزلتها الدونية وبخروجها من «الطهر» والتحاقها بالنجاسة، كما أنّه يفرض عليها جملة من القيود تفوق بكثير تلك القيود التي وضعت للشابّ. ولذلك عدّ علماء الأنتربولوجيا وعلماء الاجتماع وغيرهم الحيض من أهمّ الأحداث الطارئة في حياة الأنثى، ممّا يبرّر اللجوء إلى ممارسة طقوس العبور للتخفيف من حدّة هذه الأزمة.

يعدّ الحيض عاملاً مؤسساً للهوية الجنسية باعتبار أنّه لا يفصل البنت عن عالم الأنوثة، بل بالعكس نراه يمتّن صلتها به أكثر من ذي قبل. فالطبيعة تساعدها على اكتساب أنوثتها شاءت أم أبت ولا تخضعها لاختبارات لإثبات الأنوثة، قياسا باليافع الذي تجبره الثقافة على اكتساب هويته الجنسية عن طريق المجاهدة والمثابرة والعناء.[502]

البنت إذا حاضت جرى عليها قلم التكليف مثلها مثل الشابّ بيد أنّ طروق الحيض يؤدى إلى إقصائها عن ممارسة العبادات من صلاة وصوم وطواف حول الكعبة، بل إنّ من الفقهاء من ذهب إلى منعها من قراءة القرآن ومس المصحف ودخول المسجد أو حتّى المرور به والجماع إن كانت متزوجة.[503] وفي مقابل ذلك، لم يمثّل البلوغ عائقا بالنسبة إلى الحدث. ويمكن تفسير حرمان المرأة من أداء بعض الطقوس بارتباطها بالدنيويّ فهي ناقصة الدين لتوقّفها عن ممارسات العبادات طوال أيّام نجاستها، وهي نجاسة اعتقدها الساميون وكلّ الشعوب البدائية. وفي المقابل تمتّع الحدث بحقّه في ممارسة طقوسه التعبدية مثبتا بذلك طهارته وكمال دينه وصلته المتينة بالمقدّس.

ألمحنا إلى النتائج الناجمة عن حدث البلوغ والتي تعمّق إحساس المعصر بانتقالها الفعليّ من مرحلة إلى أخرى، كما أنّها توضّح لها اختلاف منزلتها عن

منزلة الشاب. فإذا كان البلوغ الذكوريّ قادحا لأحاسيس الفخر ومخوّلا للفتى الانعتاق من أسر الفضاء الداخلي ومثبّتا انتماءه إلى الأمّة، فإنّ بلوغ العاتق غالبا ما أدّى إلى حجبها عن الفضاء الخارجي وضرب الرقابة الصارمة عليها.

لمّا كان الجسد الأنثويّ حاملا لعلامات ورموز تثير الآخر فتجعله راغبا في التواصل معه، فقد سعت الجماعة إلى حجبه عن الأنظار وأحاطته بمحرمات ونواه. قيل: نزلت عائشة على صفية أمّ طلحة الطلحات (ت نحو 65هـ)، فرأت بنات لها، فقالت: إنّ رسول اللّه ﷺ دخل وفي حجرتي جارية فألقى لي حِقوه[504] وقال لي: «شقيه بشقتين، فأعطي هذه نصفا والفتاة التي عند أم سلمة نصفا، فإنّي لا أراها إلاّ قد حاضت، أولا أراهما إلاّ قد حاضتا».[505] وروي في السياق نفسه «عن عائشة رضي اللّه عنها، أنّ أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول اللّه ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول اللّه ﷺ وقال: «يا أسماء المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلاّ هذا وهذا» وأشار إلى وجهه وكفيه»[506] وذكرت عائشة أيضا أنّ النبي قال: «لا يقبل اللّه صلاة حائض إلاّ بخمار».[507]

يتجلّى ممّا تقدّم الهاجس المسيطر على الجماعة والمتمثّل في الخوف من وقوع المحظور والسعي إلى مراقبة البنت رمز الخصوبة والعرض. وكلّما كانت قادرة على الإنجاب عزلت. ومعنى ذلك أنّ هذا الحدث الفيزيولوجي سيكون محدّدا لمنزلتها الاجتماعية وللتمثلات الخاصّة التي تقرنها بالقمر من جهة، وبالحيّة من جهة ثانية. وهو حدث مؤثّر في علاقة المرأة بالرجل وفي معاملاتها مع الآخرين وفي الأدوار التي ستسند إليها في مرحلة التكليف كما سنرى ذلك في الباب القادم.

خاتمة الباب الثاني

حاولنا في هذا الباب أن نستجلي معالم التنشئة الاجتماعية التي يحصل عليها الفرد خلال مرحلة الحداثة وصولا إلى البلوغ. واتّضح لنا أنّها تنشئة مؤدية إلى الفصل بين المجموعات بالاستناد إلى معيار السنّ والثقافة والدين،

وبالخصوص معيار الجنس، كما أنّها تعمل على إرساء الفروق بين الجنسين. ويحدث هذا التمييز بطريقة واعية لتحقيق أهداف محددة كالحفاظ على التراتبية الاجتماعية وتجانس عناصر المجتمع وغيرها، كما يمكن له أن يتمّ بشكل غير واع منبثق عن البنى الذهنيّة. وبدا لنا أنّ التنشئة قائمة على تصوّر واضح المعالم، شامل للفرد المرغوب فيه حسب ظروف محددة منها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ومعنى ذلك أنّ النظرة إلى الخصائص المكوّنة للأنوثة أو للخصائص المكونّة للذكورة محكومة بحاجات المجتمع ومصالحه المختلفة من عصر إلى آخر. فبإمكان الجماعة في ظروف مغايرة أن تمنح الأنثى تربية تخالف جنسها، ممّا يبرهن على أنّ خصائص الذكورة أو الأنوثة ليست وليدة عوامل فيزيولوجية بقدر ما هي من صنع الثقافة ومحصّلة اختيارات الجماعة.

وقادنا البحث إلى تبيّن العلاقة الوثيقة بين التنشئة والسلطة. فالتهذيب لا ينجح في بناء الأفراد بناء اجتماعيّا ورمزيّا إلاّ متى تمكّن من السيطرة عليهم بواسطة أعوان التنشئة الذين يجسّدون السلطة. وتصدر التربية عن مركز السلطة المباشر: الأب والمؤدّب والشيخ وغيرهم، وعن مركز سلطة غير مباشرة ممثلاً في الأمّ والجدّة والحاضنة وغيرهنّ. وتتمّ التنشئة بالطابع التسلّطي وتعاش أشكال هيمنتها تحت غطاء الرعاية الأسرية وتحت شعار الحبّ الأبوي أو الأمومي أو الأخوي وحسب منطق الواجب والمكروه والحرام واللائق والمألوف والطبيعي إلى غير ذلك، وهو أمر يثبت أنّ اكتساب الخصائص الذكورية أو الأنثوية يتم في إطار الإلزام والجبر .

إنّ التربية مؤسسة تسلّط مرتكزة على الإكراه والضغط والقوّة والعنف. وهي قادرة على إخضاع الفرد حتّى يستجيب للأنموذج الذي حدّدته سواء كان ذلك للذكر أو للأنثى. فكانت صناعة البنت قائمة على التصرّف في جسدها حتّى يكون ناطقا بما انبنى عليه النظام، ومستجيبا للصفات التي ترضي رغبات المجتمع ومصالحه، كما كانت هذه الصناعة عاملة على تطويع فكر الفتاة حتّى تكتسب المعارف المنشودة التي تريدها الجماعة، وترى أنّها تلبّي احتياجاتها. ونتيجة لذلك بدت الذات الأنثوية محاصرة بجملة من القيود التي فرضت عليها

عن طريق الطقوس العنيفة، وهو عنف يبيح التحكّم في الفرد من خلال إحكام السيطرة على جسده.

ليست الأنوثة حينئذ طبيعة بقدر ما هي صناعة، إذ وقع تصنيم جسد البنت واختزاله في بعد واحد، وهو بعد الجسد الشهواني، ثمّ تمّ إبعاد الفتاة عن أفضية السلطة، وإقصاؤها عن المركز وعن الأدوار التي تخوّل لها ممارسة سلطة ما، كما تمّ العمل على قصر دورها على الإمتاع والإنجاب والرعاية والخدمة بدلالاتها المختلفة: خدمة الزوج والعيال والمجتمع والسلطة. ونتيجة لذلك لم يكن بمقدور البنت أن تمتلك جسدها، ولم يكن من حقّها أن تختار طريقة عرضه على الركح الاجتماعي لأنّها مجبرة على التعبير عن رؤية المجتمع للأنوثة من خلال جسمها وبواسطته. فالفرد لا يكتسب خصاله وصفاته إلاّ من خلال العلاقات التبادلية مع الآخرين وانخراطه في النظام الرمزي.

أمّا الجسد الذكوري، فقد خضع بدوره لممارسات وطقوس من شأنها أن تحوّله إلى بدن يليق بكمال الرجولة ويعبّر عن شرف الذكورة. ولمّا كان الغلام في حاجة إلى أن يندمج في مجتمع الرجال، فقد كان عليه أن يقيم الدليل على مقاطعته لمظاهر الأنوثة، كما كان عليه أن يمرّ باختبارات ليثبت أنّه جدير بهذه المنزلة الرفيعة. وتطلّبت الذكورة اعترافا علنيا وشهادة إثبات شرعي. وكان على الراغب في الانتساب إليها أن يبرهن على كفاءته وأن يثبت ذاته عبر كتلة العضلات والحركة الثابتة والصوت الجهوري والثقة في النفس والقوّة والقدرة على التسلّط والهيئة الدالة على الفحولة، أي السلوك الركحي. ولئن عملت الجماعة على إبعاد البنت عن مواطن السلطة وحجبتها، فإنّها سعت إلى دفع الغلام نحو المركز وحثّته على تشرّب أصول ممارسة السلطة والبروز، موفّرة له الفرص حتّى يختبر قدرته على الانخراط في الجماعة ومباشرة مهامه.

وقصدنا البحث في تاريخ صناعة الجسد قصدا لأنّه يعكس سيرورة بناء الاختلاف بين الجنسين. ويبرهن على وجود نظام جندري، إذ يطلب من البدن أن يعبّر عن الاختلاف، وأن يترجمه إلى حقائق ظاهرة للعيان. وعن طريق الطقوس والممارسات الاجتماعية يتمّ صنع الجسد الأنثوي حسب مواصفات

خاصّة وصنع الجسد الذكوريّ الحامل لعلامات مميّزة، كما يقع من خلالهما إعادة إنتاج النظام الاجتماعي والمحافظة على المنظومة القيمية والموروث الثقافي وغيره.

ولمّا كانت الجماعة في حاجة إلى النظام الرمزي فقد اتّخذت الجسد فضاء لتمارس من خلاله سلطتها فتكتب عليه أوامرها وقوانينها وتطلّعاتها معتمدة في ذلك على العلامات السيميائية والممارسات الاجتماعية والطقوس والخطاب الدينيّ والخطاب الاجتماعي والخطاب الميثي. وجليّ أنّ كلّ فعل سلطويّ لا يكون إلاّ إذا كان فعلا على الجسد وفي الجسد، وبذلك كانت السلطة فنّ صناعة الأجساد أو إعادة صنعها.[508] وكلّما استحوذت السلطة على الجسد احتفلت به، مزهوّة بامتثاله للمعايير السائدة فكان جسما جديرا بالدمج. أمّا الجسد المستعصي الذي تجاوز الأوامر والنواهي وارتأى أن يختار العدول عن المألوف، فقد كان مآله العزل والإقصاء والتشهير به. كما لقي الجسد الذي لم يبلغ الكمال المصير نفسه.

يتّم ترويض الجسد بواسطة عدّة آليات منها الخطاب الصادر عن أعوان التنشئة، وهو خطاب لا يولّد المعاني والدلالات فحسب، بل يفرز سلطة ويساعد على دعم كلّ السلطات. فأن تقول للغلام: «أنت رجل»، معناه إقرار بامتلاكه حقّ السيادة على الأنثى، واعتراف بحقّه في ممارسة سلطة على النساء ممّا يدعم إحساسه بشرف منزلته وعلوها، وأن تقول له: «أنت فتاة» معناه أنّك تستنقصه لأنّه لم يكن في مستوى ما تنتظره الجماعة منه من قدرة على مدّها بالحجج والبراهين التي تخوّل لها الاعتزاز بانتمائه إليها.

وبالإضافة إلى توخّي الجماعة أسلوب الترغيب في فضائل الرجولة والترهيب من لواحق الأنوثة تتضح لنا من خلال تفكيك الخطاب مدى رغبة المجتمع في تنميط الأجساد. إذ ليس بإمكان الفرد أن يختار الصفات التي تعجبه، بل هو إزاء نموذج واحد للأنوثة ونموذج محدّد للذكورة يخضع له الجميع. فيصبح الفرد نتيجة ذلك رهين الفعل، أو الممارسة السلطوية واختياراتها، كما أنّه يتحوّل إلى بؤرة تلتقي عندها علاقات القوى. ومن خلاله وبه تدرك السلطة[509] ويتأسس الاختلاف.

إنّ الاختلاف بين الجنسين بناء اجتماعي تراعى فيه رؤية مركز القوة، وصاحب السلطة الفعلية. وما توزيع الأدوار وتوزيع المعارف وتقسيم الفضاءات إلاّ آليات تسهّل على الجماعة فرض سلطتها ومراقبة الجميع حفظا لاستقرار نظمها وأنساقها. ولأنّ الجندر بناء اجتماعي، فإنّه يحتاج إلى علامات ورموز تدلّ عليه وتشير إلى استقرار أنساقه وبناه. ولذلك أولت الجماعة أهميّة كبرى للّباس والزينة والمشية وتقنيات الجسد وغيرها من الأدبيات والقيم. فكلّ هذه الرموز تعدّ أمارات الطاعة ودلالات الخضوع للسلطة. وهي كفيلة بمساعدة الفرد على التعبير عن هويته الجنسية على الركح الاجتماعي فيقع التواصل بينه وبين الآخرين من خلال هذه العلامات الخاصّة بكلّ جنس. وما من شكّ أنّ امتثال الأفراد للأنموذج المضبوط بدقّة يحقّق الضبط الاجتماعي والنظام وبذلك تتثبت ركائز السلطة، ومعنى ذلك بداهة أنّ بناء صرح السلطة يرتكز أساسا على بناء الهوية الجندرية للأفراد.

ويرفض المجتمع الحالات التي يكون فيها الجسد ملغزا ومثيرا للّبس والإشكال لأنّها حالات توقع في الحيرة والشكّ وتستوجب التكهّن والتخمين. ولا معنى لهوية سواء كانت فردية أو جماعية جنسية أو دينية أو غيرها إن انبنت على الغموض. ولا معنى لها في ظلّ التشويش، كما أنّ النظام لا يتأسس على ضبابية الرؤيا أو الازدواجية. والفرد لا يمكن له أن يكون في منزلة بين منزلتين: متأرجحا بين الذكورة والأنوثة، باعتبار أنّ بناء نظام الاختلاف الجنسي يقتضي الفصل والحسم بين الصفات المكوّنة للذكورة، والخصائص الممثلة للأنوثة. ولذلك تسعى الجماعة جاهدة حتّى تسير باليافع نحو نموذج هو أقرب إلى الذكورة الخالصة، وتشجّع الفتاة حتّى تتماهى مع نموذج الأنوثة الكاملة. ويفضي ذلك إلى محاربة المتشبّهين بالإناث، والمتشبهات بالذكور لأنّها حالات تعصف بما يكوّن جوهر الاختلاف الجنسيّ، وتنسف ما قام عليه المجتمع من أسس وتزلزل قواعد سلطته. ولعلّ الهجوم المسلّط على المتشبّه بالنساء أشدّ من ذاك الذي تواجه به الجماعة الفتاة المسترجلة. وذلك عائد في نظرنا إلى إحساس الجماعة بخيبة الأمل بسبب فشلها في التهذيب. فهي لم تتوصّل إلى صقل

شخصية الناشئ حتّى يكون قادرا على الصمود في وجه قوّة الأنوثة وسحرها، وبذلك هوى في شراك الأنوثة وخان بني جنسه وسقط. وما لا يمكن أن تسوّغه الجماعة تشبّه الحدث بالفتاة. فكيف يتسنّى للقويّ أن يحاكي الضعيف، وهو الذي حباه اللّه بصفات وخصائص جعلته يتميّز عنها ويفضلها شرفا ومكانة. فهو الكامل، وهي الناقصة والناقص يطمع دوما في الاقتداء بالكامل، ومن ثمّة لم يكن موقف الجماعة من المسترجلة، موقفا صارما لأنّها حاولت الارتقاء إلى منزلة الشرف والتشبّه بالأرفع مكانة.

من الواضح أنّنا في وضع لا يسمح فيه بتعدّد نماذج الذكورة، إذ يقع تأسيس نموذج منمّط واحد، وهو الفحل الذي تربّع على عرش المتخيّل. وتبعا لذلك لُفظ السقيم والمهزول والمخنّث والخنثى وغيرهم. ولئن اختلفت الذكورة وكذلك الأنوثة، مفهوما وبناء من عصر إلى آخر، ومن طبقة إلى أخرى، ومن سنّ إلى أخرى، فإنّنا لا يمكن أن ننكر وجود ثوابت كونية في كلّ الثقافات، وفي كلّ العصور تضبط صورة لكلّ جنس وترسّخها في المتخيّل الجمعيّ. ويمكن القول إنّ من أبرز هذه الثوابت إقرار المجتمعات بأنّ الهوية الجندرية (L'identité de genre) لا تدرك إلاّ من خلال منطق التضاد، والمقابلة بين الذكورة والأنوثة.

للاختلاف بين الجنسين إذن سيرورة خاصّة تنطلق من قبل تخلّق الجنين وتتجلّى بعد الخروج إلى الدنيا وتستمرّ خلال الصبا لتبرز ملامحها عند النشوء، ولتتعمّق أكثر فأكثر مع مرحلة التكليف.

هوامش الباب الثاني

(1) انظر على سبيل المثال: Mead, L'un et l'autre sexe, p. 45.

(2) السرخسي، «المبسوط»، ج 10، ص 155.

(3) أورده التجاني، في «تحفة العروس»، ص 271.

(4) يمكن الرجوع إلى: الرقّاء، «المحبّ والمحبوب والمشموم والمشروب»، ج1، (الباب الأوّل: في وصف الشعر)، ص ص 16 ـ 28.

(5) ابن القيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص315.

(6) ابن سينا، «القانون»، م1، ص510.

(7) السمّاق: شجر ينبت في الصخور وفيه ورق طويل لونه أحمر وله ثمر شبيه بالعناقيد يستعمل في دبغ الجلود. ابن البيطار «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، م2، ص ص38 ـ 40.

(8) الآس: نبات له ورق وله زهرة بيضاء طيّبة الرائحة وثمرة تسودّ إذا أينعت وتحلو.، ابن البيطار «المصدر المذكور»، ص ص31 ـ 33.

(9) القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص ص148، 172.، ابن سينا، «القانون»، م1، ص ص 480، 510، 577.، السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص45.

(10) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص505.

(11) يمكن الرجوع في هذا المجال إلى: ابن سينا، «المصدر المذكور»، م3، ص ص 2181 ـ 2194.، الأنطاكي، «تذكرة أولي الألباب»، ج 1، ص ص 46، 49، 61، 62، 67، 67، 73، 115.، التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص ص62 ـ 78.، كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ج2، ص ص 203 ـ 214.

(12) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص ص 67 ـ 70.

(13) الغسّاني، «حديقة الأزهار»، ج1، ص163.، ابن سينا، «القانون» م1، ص655. واللاذن: شجرة لها أوراق طويلة وسوداء تنتج رطوبة تلتصق بيد اللامس وتلتزق بالمعز ولها رائحة طيبة تستعمل في البخور. ابن البيطار، «الجامع لمفردات الأدوية»، م2، ص ص359 ـ 360.

(14) الكشكري، «كنّاش في الطب»، ص11.

(15) الفراميل: ما وصل به الشعر من صوف أو شعر. والعقص: خيوط تفتل من صوف وتجمع بسواد تصل به المرأة شعرها .ابن سيده، «المخصّص»، السفر الأول، ص ص 67 ـ 68.

(16) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص145. وانظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص345.

(17) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص235.

(18) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص351.

(19) الهلب: الشعر كلّه أو ما غلظ منه. الفيروزبادي، «القاموس المحيط»، مادة هلب.

(20) النورة من الحجر الذي يحرق ويسوّى منه الكلس ويحلق به شعر العانة. ابن منظور، «اللسان»، مادة نور.

(21) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص ص77 ـ 78.

(22) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص112.

(23) كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ج2، (الباب السادس عشر: في معرفة الأدوية التي إذا استعملتها النساء اللواتي لم يدركن لم ينبت 23 على كراسي أرحامهن شعر ويبقى الموضع ناعما أبدا)، ص 255.، الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص40.

(24) كمال باشا، «المصدر المذكور»، ج2، ص 213. والحماض نبتة لها بزر وورق يتداوى بهما وله طعم طيّب. ابن البيطار، «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، م1، ص ص 290 ـ 291.

(25) عمر بن أبي ربيعة، «الديوان»، ص126.

(26) العيني، «عمدة القارئ»، ج14، ص93.

(27) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، ص ص61، 65، 70.

(28) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 588. والكرّاث: نوعان نبطي وشاميّ، فالنبطي البقل الذي يوضع على المائدة والشامي الذي له رؤوس وهو حار يابس مصدع.، ابن البيطار، «المصدر المذكور»، م2، ص ص 320 ـ 323.، ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص370.

(29) ابن سينا، «المصدر نفسه»، م 3، ص2206.

(30) ارجع إلى: الرفّاء، «المحبّ والمحبوب»، ج1، (الباب الثالث عشر، في رقّة البشرة)، ص ص 167 ـ 177.

(31) انظر مثلا: التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص53.

(32) ارجع إلى: ابن بسّام، «الذخيرة في محاسن الجزيرة»، ج1، ص149.

(33) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م2، ص2205.

(34) انظر الصفات المحمودة في المرأة في: الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص ص 299 ـ 310.

(35) ابن سيده، «المخصّص»، م1، السفر الخامس، ص8.

(36) ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص305.

(37) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج1، ص ص51، 62، 64، 80، 83.، ابن سينا، «المصدر نفسه»، م1، ص ص 490، 585 الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص379.

(38) أبو داود، «السنن»، (كتاب الزينة)، ص 595.

(39) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص1، ص490.

(40) ثابت ابن قرّة، «الذخيرة»، ص121.

(41) ابن ربّن الطبري، «المصدر المذكور»، ص111.

(42) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 255.

(43) الإدريسي، «نزهة المشتاق»، ج1، ص 61.

(44) البكري، «المسالك والممالك»، م2، ص836.

(45) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص66.

(46) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج2، ص60.

(47) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص503.
(48) القمء: المكان الذي تقيم فيه الناقة والعير حتى يسمنا. ابن منظور، «اللسان»، مادة قمأ.
(49) الرسحاء قليلة لحم العجز. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة رسح.
(50) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة رفق. والمرفقة كالوسادة .،الرُفاعة ثوب ترفع به المرأة الرسحاء عجيزتها تعظمها به، مادة رفع .، المحش : عِظامة تعظم بها المرأة عجيزتها، مادة حشا .، الغلالة: ثوب تشده المرأة على عجيزتها تحت إزارها تضخّمها به، مادة غلل.
(51) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة عظم.
(52) السيوطي، «اليواقيت الثمينة في صفات السمينة»، ص110.
(53) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص228.
(54) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص128.
(55) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص 87.
(56) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص103.
(57) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص196.
(58) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص59، ص179.
(59) امرأة قصورة : مصونة محبوسة مقصورة في البيت لا تُترك أن تخرج. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قصر.
(60) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة عجز.
(61) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة قعد.
(62) انظر مثلا: التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص37.
(63) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شحح.
(64) انظر: Luce Irigaray, Spéculum de l' autre femme, p. 24.
(65) ابن سعد، «الطبقات»، م6، ص188.
(66) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م5، ص134.
(67) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م5، ص199.
(68) ابن ماجة، «السنن»، ج3، ص50.
(69) انظر:
R. Caillois, Les jeux et les hommes, p. 22.; E. Beranger et G. Castro, Le genre et la loi , T.1, p.73.
(70) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص517.
(71) الفيروزبادي، «القاموس المحيط»، مادة لعب.
(72) انظر مثلا ابن النفيس، «المختار من الأغذية»، ص 109.
(73) ابن بسّام، «الذخيرة»، ج 5، ص 112.
(74) يمكن الرجوع إلى: E. I. 2 TIV article Kayna. (Ch. Pellat).
(75) البغدادي المتطيّب، «رسالة في شري الرقيق»، ص 405.
(76) الدميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص51. وانظر: الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»،

ج 1، ص 125.، الكشكري، «كناش في الطبّ»، ج1، ص 476.

(77) الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص ص51 ـ 53.، ابن سينا، «القانون»، م1، ص ص479، 533.

(78) عريب القرطبي، «كتاب تخلّق الجنين»، ص 87. وانظر: القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص ص163، 172.

(79) ابن الجزّار، «زاد المسافر»، ص229.

(80) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 4، ص 366.

(81) ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص ص314 ـ 315.، الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، ص36، 49، 60.

(82) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج1، ص86.

(83) ابن سينا، «القانون»، م1، ص 487.

(84) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 164. وانظر أيضا، القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص ص 160، 166، 170.، ابن الجزّار، «زاد المسافر»، ص229.، ابن سينا، «المصدر نفسه»، م1، ص ص519، 564، 523.

(85) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج2، ص513.

(86) ابن سينا، «القانون»، م1، ص ص 497، 693.

(87) البغدادي المتطبّب، «رسالة في شري الرقيق»، في نوادر المخطوطات، ص413. وانظر: الغسّاني، «حديقة الأزهار»، ج1، ص ص 61، 67، 77، 138، 147، 249.، كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج2، ص ص 215 ـ 217.

(88) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج1، ص ص89، 133.

(89) ابن الحاج، «المدخل»، ج 4، ص 113.

(90) القزويني، «عجائب البلدان»، ج1، ص 176.

(91) الخراساني الإباضي، «المدوّنة الكبرى»، ج1، ص81.

(92) ابن سعد، «الطبقات»، م 8، ص71.

(93) ابن مفلح، «كتاب الآداب الشرعيّة»، ج3، ص541.

(94) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص ص234 ـ 235.

(95) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص ص 111 ـ 112. وابن مفلح، «كتاب الآداب الشرعيّة»، ج3، ص540.

(96) المعافري المالقي، «الحدائق الغنّاء في أخبار النساء»، 145.

(97) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 1، ص 230.

(98) ابن مفلح، «المصدر المذكور»، ج3، ص539.

(99) البغدادي المتطيب، «رسالة في شري الرقيق»، في نوادر المخطوطات، ص 415.

(100) البغدادي المتطيب، «المصدر نفسه»، ص 415.

(101) الجاحظ، «الرسائل»، (كتاب القيان)، ج2، ص ص 175 ـ 176.، البغدادي المتطيب، «المصدر المذكور»، ص 414. الوشّاء، «الظرف والظرفاء»، ص ص 191 ـ 192، 204 ـ 210.

(102) السيوطي، «اليواقيت الثمينة»، ص.87

(103) الجاحظ، «المصدر المذكور»، ج2، ص ص155، 163.

(104) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، م2، ج3، ص 127.

(105) انظر مدى اهتمام ابن سعد بصفة الجمال خاصة لدى النساء اللواتي ارتبط بهنّ الرسول. «الطبقات»، م 1، ص ص 96، 134، 322، م8، ص ص 144، 148.

(106) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص 10.

(107) ابن منظور، «اللسان»، مادة ثأد، مادة رهد.

(108) كحالة، «معجم أعلام النساء»، م3، ص118.

(109) ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 139.

(110) ابن سعد، «الطبقات»، م 3، ص58.

(111) المتنبّي، «الديوان»، ج1، ص 217.

(112) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م5، ص138.

(113) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 72. وانظر الخبر التالي: «قالت عائشة لأبي هريرة: إنّك لتحدّث عن النبيّ ﷺ حديثا ما سمعته منه. فقال أبو هريرة: يا أمة طلبتها وشغلك عنها المرآة والمكحلة وما كان يشغلني عنها شيء.»، م 2، ص 364.

(114) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 480. وانظر المغافري المالقي، «الحديقة الغنّاء»، ص 59.

(115) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 292.

(116) ابن قيّم الجوزية، «الفروسية»، ص 47.

(117) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 466.

(118) فنسينك، «المعجم المفهرس»، ج3، ص62.

(119) للتوسّع في صلة الإغراء بالسلطة يمكن الرجوع إلى كتاب:
Jean Baudrillard, De la séduction.

(120) لمزيد الاطلاع انظر:
Beverley Skeggs, Formations of class and Gender, p. 20.

(121) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص171.

(122) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج 2، ص 346.

(123) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شبه. وانظر عمل:
Robert Bly, L'homme sauvage et l'enfant. L'avenir du genre masculin.

(124) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج1، ص123.

(125) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج 2، ص 463.

(126) إخوان الصفاء، «الرسائل»، ج1، ص 295.

(127) مسكويه والتوحيدي، «الهوامل والشوامل»، ص171.

(128) انظر: H.I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, p. 317.

(129) تشير الثقافة الشعبية إلى استنقاص الحدث الذي تولّت النساء تربيته، إذ ينعت بـ«ولد الهجّالة» أو«ولد أمّه».

(130) انظر: R. Stoller, Sex and Gender, 96-97.
(131) الأبشيهي، «المستطرف»، ج 1، ص 360
(132) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 9، ص 49.
(133) ابن سعد، «الطبقات»، م 3، ص 116.
(134) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م4، ص 159.
(135) انظر مثلا: النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 14، (كتاب اللباس والزينة)، ص80.
(136) الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»، ج2، ص 368.
(137) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص235.
(138) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص351.
(139) الغزالي، «الإحياء»، م1، ص 65.
(140) القيصوم: يشاكل الشجر، لونه إلى بياض، وله ورق على الأغصان متشقّق. ابن البيطار، «مفردات الأغذية والأدوية»، م2 ص293.
(141) انظر مثلا ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 713.، الغسّاني، «حديقة الأزهار»، ج1، ص 330 .،الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»، ج2، ص 363.
(142) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص 11.
(143) البغدادي المتطبّب، «رسالة في شري الرقيق»، في نوادر المخطوطات، ص397.
(144) الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، ص 89.
(145) ارجع إلى: السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص ص 26 ـ 27.
(146) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج 2، ص577.
(147) القلقشندي، «المصدر نفسه»، ج 2، ص 12. والحقّ أنّ اقتران السمنة بالبلاهة فكرة متجذّرة في مجتمعات كثيرة كالمجتمعات الإفريقية وغيرها. انظر في هذا الصدد:
Ombolo, Sexe et société en Afrique Noire, p. 304.
(148) عمر بن أبي ربيعة، «الديوان»، ص489.
(149) مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، ص 71.
(150) ابن سينا، «القانون»، م1، ص ص 533، م3، 2254.
(151) السيوطي، «اليواقيت الثمينة»، ص46.
(152) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص55.
(153) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص ص 91 ـ 92.
(154) المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص75.
(155) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 27.
(156) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص68.
(157) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص35.
(158) الفيروزبادي، «القاموس المحيط»، مادة عجز.
(159) ابن قيّم الجوزية، «أخبار النساء»، ص52.، الوشّاء، «الظرف والظرفاء»، ص127.
(160) ابن ربّن الطبري، «المصدر نفسه»، ص113.
(161) ابن منظور، «اللسان»، مادة فتا.

(162) جواد عليّ، «المفصّل»، ج8، ص392.
(163) الدميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص 72.
(164) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج1، ص183.
(165) الجاحظ، «الحيوان»، م 2، ص 405.
(166) ابن منظور، «اللسان»، مادة شفلق.
(167) انظر مثلا: ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص148.
(168) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فرس.
(169) الشغزبية والشغزبيّ اعتقال المصارع رجله برجل آخر وإلقاؤه إيّاه شزرا وصرعه إيّاه صرعا. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شغزب.
(170) جواد عليّ، «المفصّل»، ج 8، ص 299.
(171) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 190.
(172) الثعالبي، «آداب الملوك»، ص 202.
(173) قابوس نامة، «النصيحة»، ص 327.
(174) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 14، ص 112. والبرجاس هو هدف ينصب على رمح أو سارية في أعلاه كرة من ذهب أو فضة يرميها الحذّاق وهم على الجياد.
(175) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 113.
(176) الكركي، «حفظ الصحة»، ص 159.
(177) ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 502.
(178) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص328.
(179) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص ص 9 ـ 10.
(180) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص511.
(181) ابن مفلح، «المصدر نفسه»، ج3، ص529.
(182) ابن سعد، «الطبقات»، م3، ص130.، م 5، ص 21.
(183) حدّث عبد الواحد بن أيمن «قال: أرسلني أبي إلى محمّد بن الحنفية. فدخلت عليه وهو مكحّل العينين، مصبوغ اللحية بحمرة فرجعت إلى أبي فقلت: أرسلتني إلى شيخ مخنّث!». ابن سعد، «المصدر المذكور»،م5، ص 115.
(184) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص 129.
(185) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج14، (كتاب اللباس والزينة)، ص ص 55، 66.
(186) انظر مثلا ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص ص 57، 158.
(187) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة حمر.
(188) جاء في القرآن: ﴿أولائكَ لهُم جنّاتُ عَدْنٍ تَجرِي من تَحتِهِمْ الأنْهارُ يُحلَّوْنَ فيهاَ مِنْ أساوِرَ مِنْ ذَهبٍ ويَلْبَسُونَ ثياباً خُضرًا﴾. (الكهف 18 ـ 31) ولمزيد الاطلاع على دلالات الألوان ارجع إلى: محمّد عجينة، «موسوعة أساطير العرب»، ج2، ص ص 199 ـ 202.
(189) انظر: Julien, Le dictionnaire des symboles, p. 90.
(190) انظر: Julien, Le dictionnaire des symboles, p.88.
(191) الشوكاني، «نيل الأوطار»، م1، ج 2، ص 117.

(192) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص502. والملاحظ أنّ الحليّ تعدّ من وجهة المقاربة النفسية مثيرا للعشق كما أنّها تعدّ من رموز السلطة. انظر:
Julien, Le dictionnaire des symboles, p. 54.

(193) الكركي، «حفظ الصحة»، ص 442.

(194) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 10.

(195) ابن منظور، «اللسان»، مادة فحل.

(196) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، (تراجم النساء)، ص111.

(197) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص 144.

(198) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 4، ص 311.

(199) المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 238.

(200) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 4، ص 312. وانظر: مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، ص 70.

(201) الجاحظ، «الحيوان»، م 1، ص 64.

(202) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج2، ص106.

(203) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 3، ص 241.

(204) ابن سعد، «الطبقات»، م 4، ص 62.

(205) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 139. وانظر: المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 118.

(206) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ص331.

(207) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص 313.، مسكويه «تهذيب الأخلاق»، ص 73.

(208) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص 417.، ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص167. وقارن بابن هشام، «السيرة النبويّة»، ج1، ص 401.

(209) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م3، ص 290.

(210) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص52.

(211) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة رقل. والرقل الإسراع في المشي، وهو ضرب من العدو.

(212) المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 118.

(213) اعتبر عبد الفتاح عثمان أنّ «التثاقل في الحركة يدلّ على ميل النساء في طبعهن إلى عدم العنف وهذا راجع إلى تركيب أجسامهن ونمط عيشهن. أمّا الرجال فإنّهم يميلون إلى الأعمال العضلية العنيفة». انظر: عبد الفتاح عثمان «المرأة الحجازية عند الشعراء الغزليين في العصر الأموي»، شهادة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة القديس يوسف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب العربية، بيروت 1988، ص46.

(214) الرّفاء، «المحبّ والمحبوب»، ج1، (الباب الثالث والعشرون: في وصف مشي النساء)، ص ص 284 ـ 295.

(215) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الثالث، ص104.

(216) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة خجل. والخوجلي: مشي النساء بتكسّر.، مادة فخت.

(217) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الثالث، ص100.
(218) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة قصر.
(219) انظر في هذا الصدد: George Simmel, Philosophie de l'amour, p. 95.
(220) ابن سعد، «الطبقات»، م 5، 383.
(221) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 316.
(222) لاحظ أنّ آداب قضاء الحاجة تلحّ على أنّ الرسول كان يبول وهو قاعد ثمّ اختلفت عادات الناس فصار الرجل يبول واقفا. وليس بوسعنا أن نحدّد متى حصل ذلك ولكنّ العلماء أصرّوا فيما بعد على أنّ طريقة التبوّل يجب أن تختلف من جنس إلى آخر. ولعلّ الإلحاح على أن يتبوّل الرجل واقفا يعكس المنزلة التي يحظى بها. انظر: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص171.، العيني، «عمدة القاري»، ج3، ص134.
(223) انظر مثلا حديث: «كنت عند النبيّ ﷺ فأتاه رجل فأخبره أنّه تزوّج امرأة من الأنصار فقال له الرسول ﷺ: أنظرت إليها قال : لا. قال فاذهب فانظر إليها فإنّ في أعين الأنصار شيئا. النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج9، (باب النكاح)، ص ص 209 ـ 210.
(224) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 11، ص 178.
(225) نقلا عن العدناني، «النكاح وأصول الزواج»، ص 391.
(226) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ج10، ص215.
(227) الخرساني الإباضي، «المدونة الكبرى»، ج2، ص48.
(228) ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص 126.
(229) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الثاني، ص153.
(230) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص285.
(231) الشمّاخي، «كتاب السير»، ص24.
(232) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص 101.
(233) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م 3، ص101.
(234) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص191.
(235) البلخي، «مصالح الأبدان والأنفس»، ص ص 310 ـ 311.
(236) انظر: Le Breton, Les passions ordinaires, pp. 98-99.
(237) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص171. وقارن بصفحة 199.
(238) الإصفهاني، «الأغاني»، ج13، ص222.
(239) نقلا عن العفيفي، «المرأة العربية»، ج1، ص112.
(240) البغدادي المتطيب، «رسالة في شري الرقيق»، في نوادر المخطوطات، ص ص 396 ـ 397.
(241) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص542.
(242) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج3، ص 127.
(243) التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص169.
(244) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص91.
(245) التوحيدي ومسكويه، «العوامل والشوامل»، ص 77.

(246) ابن منظور، «اللسان»، مادة ذكر.

(247) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص308.

(248) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص314. وانظر: التوحيدي ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص 65.

(249) الجاحظ، «الحيوان»، م2، ص488.

(250) انظر: Félix. Ruffière, La pédérastie dans la Grèce antique, p. 67.

(251) ابن النفيس، «رسالة في الأعضاء»، ص 166.

(252) Tamara. J-Ferguson and Heidi. L. Eyre, "Engendering Gender Difference in Shame and Guilt: Stereotypes Socialization, and Situational pressures." in Gender and Emotion, edited by A. Fisher, p. 256.

(253) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص 13.

(254) لاحظ أنّ التدبير الذي يخضع له الفتى له خصوصياته المميزة التي تساهم في بناء ذكورة من نوع خاص. فالصبر على السياط ليس طبيعة وإنّما هو ثمرة تربية صارمة. انظر في هذا الصدد: الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص192؛

E. I. 2.T2 , article Futuwwa, (C. Cahen).

(255) انظر: E. I. 2. T4-5 , article Kuwwa (R. Arnaldez).

(256) ابن منظور، «اللسان»، مادة ذكر.

(257) انظر: Bourdieu, La domination masculine, p. 58.

(258) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أنث.

(259) «قال ابن بري: منجّدة محكّمة مجرّبة وهو ما يذمّ به النساء وتمدح به الرجال». ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قعد.

(260) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص368.

(261) ابن منظور، «اللسان»، مادة شجع.

(262) ابن سعد، «الطبقات»، م 8، ص 230.

(263) أبو نواس، «الديوان»، ص84.

(264) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شان.

(265) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج 3، ص 127.

(266) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 13.

(267) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الثالث، ص23.

(268) نتقت المرأة : كثر ولدها. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نتق.

(269) ابن ماجة، «السنن»، ج1، (باب النكاح: ما جاء في تزويج الأبكار)، ص598.

(270) قابوس، «النصيحة»، ص 325.

(271) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج18، ص194.

(272) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص13.

(273) ابن عرضون، «آداب النكاح ومعاشرة الاحترام ورياضة الولدان»، مخطوط نشر عبد الصمد الديالمي جزءا منه في «المعرفة والجنس»، ص132. وانظر أيضا: الوزّان، «وصف

إفريقيا»، ج 1، ص256.

(274) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص182.

(275) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج3، ص 129. وارجع أيضا إلى: ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 256.، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص68.

(276) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج3، ص 163.

(277) عبد اللّه العفيفي، «المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها»، ج1، ص92.

(278) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص 82.

(279) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 285.

(280) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص245.

(281) كحالة، «أعلام النساء»، م5، ص34.

(282) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص13.

(283) التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص237.

(284) نقلا عن الخطيب العدناني، «النكاح وأصول الزواج»، ص364.

(285) التوحيدي ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص 236.

(286) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج1، ص140.

(287) انظر:

"Gender is conceived as a principle of social organization , which structures the relations , especially the power relations, between women and men." Anne. E Beall and Robert . J. Sternberg, The psychology of Gender, p. 106.

(288) ابن منظور، «اللسان»، مادة كحل.

(289) ابن سينا، «القانون»، م1، ص631.، الغسّاني، «حديقة الأزهار»، ج 1، ص 279. والساذج نبات له ورق يظهر على وجه الماء وهو ساطع الرائحة. انظر: ابن البيطار، «الجامع لمفردات الأدوية»، م2، ص3.

(290) الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، ص 121، 184.

(291) ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص349.

(292) الغسّاني، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 136. والينبوت نبات له شوك صغير وثمر أحمر وورق يشبه ورق شجرة التفاح. ابن البيطار، «المصدر المذكور»، م2، ص520.

(293) الغسّاني، «المصدرالمذكور»، ج 1، ص ص 337.، 11، 262.

(294) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج2، ص ص513 ـ 514.

(295) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص296.

(296) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج3، ص223.

(297) انظر: L. Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un, p. 138.

(298) انظر مثلا: ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص366.

(299) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص275.

(300) البلاذري، «فتوح البلدان»، ص454.

(301) البخاري، «الصحيح»، ج1، ص34.

(302) السخاوي، «الضوء اللامع»، كتاب معجم النساء، ج 11، ص 29.
(303) كحالة، «أعلام النساء»، ج 2، ص ص 43، 36.، ج4 ص 139.
(304) كحالة، «المصدر السابق» ج 1، ص 278.
(305) الشاطبي، «الفتاوى»، ص122.
(306) السخاوي، «الضوء اللامع»، ص ص 15، 3 و13، 156. وانظر: ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص 49.
(307) كحالة، «أعلام النساء»، ج1، ص325.
(308) كحالة، «المصدر نفسه»، ج3، ص 270.
(309) كحالة، «المصدر نفسه»، ج2، ص4.
(310) كحالة، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 105.
(311) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص131.
(312) يمكن الرجوع إلى: ليلة حرمية الطبربي، «القيان والأدب في العصر العباسي الأول»، أطروحة دكتوراه دولة تحت إشراف الأستاذ محمّد المختار العبيدي، منوبة 2001 ـ 2002، ص ص 43 ـ 60. (عمل مرقون)
(313) الأصفهاني، «الأغاني»، ج7، ص23.، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص46.
(314) انظر مثلا أخبار عريب المأمونية في النويري، «نهاية الأرب»، ج 5، ص 95.، المقري، «نفح الطيب»، م3، ص140.
(315) أورده العفيفي في «المرأة العربية»، ج3، ص40.
(316) ابن بسّام، «الذخيرة»، ج 5، ص 112. وبخصوص المثاقفة بالسلاح انظر ابن خلدون، «المقدمة»، ج2، ص 517.
(317) النويري، «نهاية الأرب»، ج 5، ص 85.
(318) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج10، ص 149. والسلطان المقصود هو الصالح إسماعيل.، النويري، «المصدر السابق»، ج 5، ص ص 65، 82.
(319) ابن الساعي، «نساء الخلفاء»، ص 102. وانظر في نفس الموضوع: المقري، «نفح الطيب»، م4، ص ص 286 ـ 287.
(320) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص ص 49 ـ 51.، 58.، ابن الخطيب، «الإحاطة»، ج1، ص ص 490 ـ 493.
(321) المعري، «اللزوميات»، ج1، ص159.
(322) انظر مثلا: الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص ص 215 ـ 216.
(323) نقلا عن الغذامي، «المرأة واللغة»، ص 111 ـ 112. والكتاب هو لأبي الثناء الألوسي
(324) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص133.
(325) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م3، ص 288. وقارن بابن مفلح، «المصدر المذكور»، ج3، ص310.
(326) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج8، ص213.
(327) المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص34. وقارن بالونشريسي، «المعيار» ج8، ص ص 249 ـ 250. (مسألة هل يجبر الأب أو الوصي على تعليم الصبي والصبية.)

(328) مخطوط ابن عرضون، «مقنع المحتاج في أدب الزواج»، نقلا عن تامر والطيبي والنجاتي، «جوانب من تاريخ التربية في المغرب»، ص 51.
(329) الشيزري، «كتاب نهاية الرتبة»، ص 104.، الراغب الإصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص215.
(330) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص139.
(331) الجاحظ، «البيان والتبيين»، م 2، ص 180.
(332) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج2، ص509.
(333) المقري، «نفح الطيب»، م4، ص 297.
(334) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص 80.
(335) الإصفهاني، «الأغاني»، ج 1، ص 78.
(336) الجاحظ، «البيان والتبين»، م 2، ص203.
(337) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص139.
(338) ابن بسّام، «الذخيرة»، م1، ص44.
(339) المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص51.
(340) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص223.
(341) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص116.
(342) انظر:

J.P. Berkey, "Women and Islamic Education." in Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender, edited by Nikki R. Keddie and Beth Baron, p. 150.

(343) جواد عليّ، «المفصّل»، ج8، ص 294.
(344) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج4، ص459.
(345) ابن سعد، «الطبقات»، م 3، ص268.
(346) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص 465.
(347) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م 3، ص 622.
(348) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م2، ص 22.
(349) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م7، ص113.
(350) النزوي، «المصنّف»، ج1، ص18.
(351) ابن عبد الملك، «الذيل والتكملة»، ج 6، ص 399 . نقلا عن بوتشيش، «تاريخ الغرب الإسلامي»، ص 58.
(352) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج2، ص250.
(353) ابن تغري بردي، «المصدرالمذكور»، ج11، ص ص384 ـ 385، ج16، ص255. وانظر أيضا: المقريزي، «الخطط»، ج3، ص ص 65 ـ 66.
(354) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج2، ص73.، ابن تغري بردي، «المرجع المذكور»، ج1، ص123.
(355) ابن سحنون، «كتاب آداب المعلّمين»، ص40.

(356) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج2، ص 704.
(357) كحالة، «أعلام النساء»، ج 2 ص 20
(358) المقري، «نفح الطيب»، م3، ص573. وانظر: قابوس نامه، «الوصية»، ص 328.
(359) الشيزري، «نهاية الرتبة»، ص72.
(360) المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص 40.
(361) ابن سحنون، «كتاب أدب المعلّمين»، ص ص،77، 97.، المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص46.
(362) الونشريسي، «المعيار»، ج8، ص ص 250، 256، 258.
(363) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص338.
(364) ابن الأزرق الأندلسي، «بدائع السلك»، ج 2، ص 812.
(365) ابن خلدون، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 518.
(366) ابن الأزرق، «المصدر المذكور» ج2، ص814.
(367) ابن الجزّار، «سياسة الصبيان»، ص 99.
(368) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م4، ص 25.
(369) الإصفهاني، «الأغاني»، ج14، ص75.
(370) ابن سحنون، «كتاب آداب المعلّمين»، ص89، المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص43.
(371) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص 422.
(372) «إنّما النساء عيّ وعورة، فاستروا العورة بالبيوت، واستروا العي بالسكوت». ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص256.
(373) ابن منظور، «اللسان»، مادة فتا.
(374) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قصر.
(375) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص543. وانظر: ابن بابويه، «المصدر المذكور»، ج3، ص 283.
(376) ابن سعد، «الطبقات»، م6، ص 289.
(377) كحالة، «أعلام النساء»، م3، ص23.
(378) ابن الأثير، «الكامل»، ج11، ص ص463.
(379) المعرّي، «اللزوميات»، ج1، ص226.
(380) ابن بابويه، «المصدر المذكور»، ج3، ص 283.
(381) ابن بابويه، «المصدر المذكور»، ج3، ص 283.
(382) العاملي، «وسائل الشيعة»، ج2، ص 526.
(383) العاملي، «المصدر المذكور»، ج2، ص 528. وانظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص177.
(384) ابن بسّام، «نهاية الرتبة»، ص457.
(385) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م3، ص87.
(386) الإصفهاني، «الأغاني»، ج 21، ص 196.

(387) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص53.
(388) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص71. ويذكر ابن بطوطة أنّ ذلك حدث سنة 49هـ ونرجّح أنّ الخطأ منسوب إلى الناسخ.
(389) الإصفهاني، «الأغاني»، ج 8، ص98.
(390) ابن الخطيب، «الإحاطة»، م1، ص154.
(391) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج 2، ص 705.
(392) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص133.
(393) الوزّان، «المصدر المذكور»، ج2، ص133.
(394) ابن بسّام، «نهاية الرتبة»، ص478.
(395) الجبرتي، «عجائب الآثار»، ج2، ص200.
(396) زينب محمد فريد، «تعليم المرأة العربية»، ص37.
(397) الوزّان، «المصدر المذكور»، ج2، ص 223.
(398) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص116. وانظر: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج2، ص272.
(399) انظر في هذا الصدد عمل: E. T. Hall, The Hidden Dimension.
(400) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص37. البزّ: الحرير أو أنواع الثياب الفاخرة.
(401) المجيلدي، «كتاب التيسير»، ص71.
(402) المجيلدي، : نفس المصدر والصفحة.
(403) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج3، ص ص118 ـ 120.، المقري، «نفح الطيب»، م2، ص ص110 ـ 111.، م3، ص ص262 ـ 263، ص ص316 ـ 317.
(404) مجهول، «مخطوط الروضة البهية في اللذة الباهية» في «ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس»، ص183.
(405) المقري، «المصدرالمذكور»، م3، ص ص 476 ـ 477.، الأبشيهي، «المستطرف»، ج2، ص764.
(406) ابن تيميه، «الفتاوى»، م15، ج2، ص405.
(407) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص ص63 ـ 65. وانظر: ديوان أبي نواس، ص ص 346 ـ 373.
(408) الجاحظ، «البيان والتبيين»، م1، ص94.
(409) انظر:
Ruffière, La pédérastie dans la Grèce antique.
(410) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص199.
(411) الونشريسي، «المعيار»، ج8، ص258.
(412) الجاحظ، «المصدر المذكور»، م2، ص368. وانظر:
Néraudau , Être enfant Rome, p. 354.
(413) التيفاشي، «المصدر نفسه»، ص196.
(414) انظر أخبار استغلال الغلمان في التيفاشي، «المصدر المذكور»، ص ص 139 ـ 188.
(415) ابن الجزار، «زاد المسافر»، ص ص520 ـ 533.، الغسّاني، «حديقة الأزهار»، ج1، ص

ص182، 215، 307.، ابن سينا، «القانون»، م1، ص738.

(416) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص255.

(417) السيوطي، «الإيضاح في علم النكاح»، في جغام «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص189.

(418) الخراساني الإباضي، «المدونة الكبرى»، ج2، ص32.

(419) أورده ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص309.

(420) ابن الجوزي، «تاريخ عمر ابن الخطاب»، ص 212. وانظر بقية الشواهد التي تثبت مدى شيوع الظاهرة في السرخسي، «المبسوط»، ج4، (باب نكاح الصغير والصغيرة)، ص ص212 ـ 213، ابن سعد، «الطبقات»، م4، ص72.

(421) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص109.

(422) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ج3، ص17 وانظر أيضا:.

Ariès, L'enfant et la vie familiale, pp. 142-211.

(423) الاهتجان: أن يزوّج الغلام الصغير الجارية الصغيرة. ابن منظور، «اللسان»، مادة هجن.

(424) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج5، ص366.

(425) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص67.

(426) الراغب الإصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص204.

(427) الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص90.

(428) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج1، ص 280

(429) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص457.

(430) ابن تيمية، «المصدر المذكور»، ص21.

(431) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص ص 460 ـ 461.

(432) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص533.

(433) ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص170.

(434) ابن الأثير، «الكامل»، ج11، ص ص 77، 255.

(435) القرطبي، «أحكام القرآن»، م3، ص64. وانظر: الكركي، «جامع الغرض في حفظ الصحة»، ص245.

(436) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمّة»، ج 2، ص 563. وارجع إلى: إخوان الصفاء، «الرسائل»، ج 4، ص 177.

(437) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج 1، ص 116.، ابن بطوطة، «الرحلة»، ص101.

(438) الونشريسي، «المعيار المغرب»، ج5، ص199.

(439) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج4، ص67.

(440) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج9، ص ص 72 ـ 73.

(441) البكري، «المسالك والممالك»، ج 2، ص 855.

(442) المقريزي، «الخطط»، ج 1، ص 332. وانظر: المقري، «نفح الطيب»، م3، ج6، ص340.

(443) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص101.

(444) المجيلدي، «كتاب التيسير»، ص75.

(445) ابن الحاج، «المدخل»، ج4، ص ص181.، 190.، 200.

(446) انظر مثلا الشيزري، «كتاب نهاية الرتبة»، ص 24، المجيلدي، «المصدر المذكور»، ص75.

(447) البغدادي المتطيب، «رسالة في شري الرقيق»، ص416.

(448) ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص 92.

(449) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2 ص343. وارجع إلى: الوزّان، «المصدر المذكور»، م2، ص261.، ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص 120.

(450) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج1، ص 298. وانظر: أبو داود، «السنن»، ص84.

(451) سحنون، «كتاب آداب المعلمين»، ص93.

(452) التنوخي، «الفرج بعد الشدّة»، ج3، ص164.

(453) الشيزري، «كتاب نهاية الرتبة»، ص103.، ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص230.

(454) الشيزري، «المصدر المذكور»، ص 111.

(455) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص247.

(456) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، (كتاب الجنائز)، ص121.

(457) لاحظ أنّ الشافعي جوّز إمامة الصبي الذي لم يبلغ. «الأمّ»، ج1، ص147 .

(458) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 2، ص ص 325 ـ 327.

(459) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج2، ص238.

(460) ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص277.

(461) انظر: Alain Testart, De la nécessit être initié, p. 17.

(462) ابن سعد، «الطبقات»، م3، ص142 و150.، م4، ص 143.

(463) كحالة، «معجم أعلام النساء»، ج1، 79.

(464) الونشريسي، «عدّة البروق»، ص 210.

(465) انظر مثلا: ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص ص526 ـ 527.

(466) جواد عليّ، «المفصّل»، ج4، ص624.

(467) R. Menard et C. Sarvageot, Vie privée des Anciens, T.3, p. 333.

(468) الأزرقي، «أخبار مكّة»، ج1، ص66، ابن هشام، «السيرة النبوية»، م1، ج1، ص125.، الطبري، «التاريخ»، ج2، ص18.

(469) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج1، ص482.، ابن منظور، «اللسان»، مادة كبر.

(470) انظر:

Van.Gennep, Les rites de passage, p. 185.

Cazeneuve, Sociologie des rites, p. 117.

(471) E. Gruber, Quant au neutre, in Du Féminin, collectif, p.

(472) منصور فهمي، «أحوال المرأة في الإسلام»، ص70. وقارن بابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة عرض. والمعرّضة: البكر تعرض على الناس ترغيبا في تزويجها قبل أن تحجب.

(473) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة شوف.

(474) لمزيد الاطلاع على دلالات قصر البالغة انظر:
Frazer, Le rameau d'or, T.3, pp. 19-30. T.4, pp. 19-30.

(475) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الأول، ص47.

(476) ابن الجوزي، «كتاب أحكام النساء»، ص137.

(477) السرخسي، «المبسوط»، ج6، ص53. وانظر: ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص45، العيني، «عمدة القارئ»، ج13 ص239.

(478) عريب القرطبي، «خلق الجنين»، ص ص84 ـ 85. وانظر: ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص54.

(479) ابن رشد، «المقدمات الممهدات»، ج1، ص124.

(480) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة طمث.، الزبيدي، «تاج العروس»، مادة طمث.

(481) ابن سينا، «القانون» ج3، ص1665.

(482) الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص 229.

(483) طرق: جاء. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة طرق.

(484) Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p. 174.

(485) R. Girard, La violence et le sacré, p. 55.
Roux, Le Sang: Mythes, symboles et réalités, p. 33.

(486) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص120.

(487) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص207.

(488) ابن سينا، «المصدر المذكور»، ج3، ص1665.

(489) الكلبي، «كتاب الأصنام»، ص47.

(490) الأزرقي، «أخبار مكّة»، ج1، ص262.

(491) الأزرقي، «المصدر المذكور.»، ج1، ص336.

(492) انظر مقال:
D. A. Spellberg, "Writing The Unwritten Life of The Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood." Journal of Middle East Studies, Nº 28, (1996): pp. 305-324.

(493) القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص164.

(494) الجاحظ، «المصدر نفسه»، م1، ص269.

(495) النويري، «نهاية الأرب»، م11، ص73. والسذاب نوعان بري وبستاني يعلو نحو الصعدة من الأرض وله أغصان خضراء ورائحة حاذة منتنة. ابن البيطار، «الجامع لمفردات الأدوية»، ج2، ص262. وانظر ابن ماجة، «السنن»، ج1، ص ص211 ـ 212.

(496) Néraudau, Être enfant à Rome, p. 8.

(497) لمزيد الاطلاع ارجع إلى: M. Cros., Anthropologie du sang en Afrique.
Roux, Le Sang: Mythes, symboles et réalités.

(498) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 119.

(499) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص114.

(500) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص549.
(501) العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص99.، 101.
(502) لمزيد الاطلاع انظر: Badinter, X Y, De l'identité masculine.
(503) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص168.
(504) الحقو: الإزار. ابن منظور، «اللسان»، مادة حقا.
(505) أبو داود، «السنن»، ص107.
(506) أبو داود، «المصدر نفسه»، ص622. وانظر: ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص486.
(507) أبو داود، «المصدر نفسه»، ص107.، ابن ماجة، «السنن»، ج1، ص 215.
(508) انظر في هذا الصدد: Le Breton, La sociologie du corps, pp 98-102.
(509) لمزيد التعمّق ارجع إلى كتاب: Bourdieu, La domination masculine.

الباب الثالث

الشباب والاكتهال

الفصل الأوّل

الهيئـة

تتوالى دورات الحياة كتوالي فصول السنة. وبعد سنّ الطفولة تأتي سنوات الشباب ثمّ تعقبها سنوات الاكتهال. وإن كان الإنسان في الدورات الأولى من حياته عاجزا عن تحقيق جميع حاجاته وعن تحمّل المسؤوليات، فإنّ وصوله مرحلة التكليف يجعله قادرا على الاضطلاع بعدة أدوار اجتماعية واقتصادية ودينية وغيرها، سيما أنّه مخاطب شرعا بأوامر ونواه عديدة.

ولا يقتصر عمل مؤسسة الفقه على تعليم المكلّف الأحكام وإلزامه بالقيام بالواجبات الدينية والاجتماعية، بل يجاوز ذلك ليشمل السيطرة على مظاهر حياته كافة، كلّ ذلك بدعوى المحافظة على مصالح المجتمع. فمن خلال اشتراك الأفراد في القيام بالمسؤوليات والتزامهم بأحكام التكليف، يتمّ اندماجهم فيكتسبون بذلك هويتهم الاجتماعية والدينية، كما أنّ المجتمع يضمن بدوره انسجام عناصره ووحدته واستمرار مؤسساته وتركيز سلطته، ومن هنا تبرز أهميّة الدور الاجتماعي والديني والسياسي الذي ينهض به التكليف في حياة الأفراد والمجتمعات.

يقوم المجتمع بعرض عدد من «النماذج الاجتماعية» (Patterns) على المنتمين إليه وينتظر من كلّ فرد أن يؤدي الدور الذي يتلاءم مع سنّه وجنسه ووضعه الاجتماعي وانتمائه الديني. ويطلب من الفرد أن ينتهج سلوكا دالاّ على

قدرته على استحضار مختلف الأدوار التي دخلنها منذ الطفولة، كما يتوقّع منه أن يجسّد الطموحات المعلّقة عليه. ومعنى ذلك أنّ كلّ ما يصدر عن المكلّف، في هذه المرحلة من حياته، من أفعال وأقوال وحركات وغيرها ليس وليد خياراته الفرديّة، بل هو صدى لصوت الثقافة ولاختيارات الجماعة التي ينتمي إليها. فهي التي تقوم بإنتاج نظام جسدي خاصّ بها ثمّ تعمل بما لديها من وسائل ضغط على إلزام الأفراد بالتقيّد به والتعبير عنه.

ولا تتوقّف هيمنة الجماعة على الفرد عند هذا الحدّ، إذ أنّها تعمد إلى الاستحواذ على جسده لتمارس عليه أشكالا من العنف الواقعي والرمزي راغبة من وراء ذلك في تحويله إلى جسد منتظم وحامل لعلامات مرئية تيسّر رصد حركاته وأفعاله وأقواله، أي مراقبته. وينجم عن تطويع الجماعة جسد الفرد لمعاييرها وقيمها وأهدافها، إكسابه هوية جنسية واجتماعية، وتسهيل علاقات التبادل الاجتماعي بينه وبين الآخرين، لاسيما وأنّ تحوّل الجسد إلى موطن ظهور التعبير، يجعل الذات تخرج من قوقعتها لتتواصل مع الذوات الأخرى عن طريق العلامات والرموز. وهكذا تفضي عمليات ترويض الأجساد إلى تحوّلها إلى وطن تجليات السلطة ومجال إنتاج النظام والانتظام.

ولئن تساهل المجتمع مع الفرد في مرحلة ما قبل البلوغ فتغاضى عن بعض تجاوزاته هيئة وسلوكا وقولا، فإنّه بدا في مرحلة الشباب والاكتهال أكثر تشدّدا معه نظراً إلى أنّ من أبرز ملامح هذه المرحلة استقرار مظاهر الاختلاف بين الجنسين. وهي مظاهر يتموضع قسم كبير منها في الجسد المنظور إليه الحامل لعلامات ورموز دالة على الهويّة الجنسية والمنزلة الاجتماعية والدين وغيرها، ومحدّدة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد. ولمّا كان المقام لا يتسع لتفصيل القول في أوجه الاختلاف بين هيئة كلّ من الرجل والمرأة، سواء كان من أهل المدر، أو من أهل الوبر، من الخاصّة أو من العامة، من الظرفاء أو من الزهاد والمتصوفة، من المشرق أو من المغرب إلى غير ذلك من التصنيفات، فقد ارتأينا الوقوف عند بعض العينات علّنا نوضّح الآليات التي يعتمدها المجتمع من أجل إكراه الأفراد على التقيّد بجملة من الشارات الدالة

على انتمائهم إلى الذكورة أو الأنوثة، مع وعينا باختلاف عادات القوم من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، واعترافنا بصعوبة الحديث عن هذا الموضوع في المجتمعات العربية الإسلامية لاختلافها وتنوّعها، من جهة ولقلّة المصادر التي اعتنت برصد مظاهر الاختلاف بين الجنسين على مستوى اللباس، من جهة ثانية.

1 ـ اللباس

صاحب انتقال المجتمع العربي من الجاهلية إلى الإسلام تعديل في بعض العادات المتصلة بملابس كلّ من الرجل والمرأة كانت غايته تنظيم العلاقات التبادلية وإحكام السيطرة على الفضاء. والظاهر أنّ الرسول اهتمّ بتوضيح الهيئة التي ينبغي أن يكون عليها المسلم حتّى يعبّر عن قيم المجتمع الجديد.[1] وتنسب إليه في هذا الشأن أحاديث عديدة، منها ما رواه ابن عمر قال: «قال رسول اللّه ﷺ من جرّ ثوبه خيلاء، لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة. فقالت أمّ سلمة: فكيف يصنع النساء بذيولهنّ؟ قال: يرخين شبرا. قالت: إذن ينكشف أقدامهنّ. قال: فيرخينه ذراعا لا يزدن عليه».[2] وبغضّ النظر عن صدق هذه الرواية أو عدمها، فإنّ المرأة ـ كما قدّمها الرواة ـ بدت متمسّكة بعادة جرّ الذيل وحريصة على حجب جسدها.

وإذا كان سبب نهي الرجال عن إطالة أثوابهم راجعا إلى الخشية من ترفّع بعضهم على بعضهم الآخر، إذ كان العرب يفتخرون بإرسال ذيول أزرهم ويرون ذلك من علامات السيادة، فإنّ الترمذي (ت279هـ) والنسائي (ت 303هـ) وآخرين ارتكزوا على هذا الحديث لبيان ضرورة التمييز بين لباس الرجال الذي يجب أن يكون قصيرا في مقابل لباس النساء الذي ينبغي أن يكون طويلا. وخالف الشوكاني الجماعة مشكّكا في صحة هذا الحديث لأنّ في إسناده عبد الرحمن بن دينار (ت127هـ) «وفيه مقال»، كما أنّه أشار إلى أنّ عددا من الرواة نسبوا الحديث إلى أم سلمة لا إلى النبيّ ممّا يجعل العمل الحرفي بما جاء فيه غير ملزم.[3]

وازداد اهتمام العلماء بالنظر في تفاصيل لباس كلّ من النساء والرجال، خصوصا بعد اختلاط الأجناس وانتقال المجتمع إلى طور التمدّن ودخول عادات جديدة أخذها الفاتحون عن الفرس والروم وغيرهم. وتجلّى حرص مؤسسة الفقه على إبراز الاختلاف بين الجنسين في ثنائية الطول والقصر التي أوضحت الفارق بين لباس الرجل ولباس المرأة. واحتجّ العلماء بسيرة الصحابة، إذ إنّ هؤلاء عملوا منذ البدء على تمييز الرجل بلبس إزار إلى نصف الساق باعتبار أنّه ليس في حاجة إلى أن يزيد في ثوبه إلى ما تحت الركبتين. فـ«إزرة المؤمن إلى أنصاف ساقيه ولا جناح عليه في ما بينه وبين الكعبين. وما أسفل من ذلك ففي النّار».[4] وذهب ابن الحاج إلى القول: إنّ لبس الرجل الثوب الطويل والواسع «محرّم في حقّ الرجال متأكّد فعله في حقّ النساء».[5]

وانطلاقا من ذلك عكس التحكّم في شكل الملبس القيم والخصائص المتصلة ببناء الذكورة والأنوثة. فالثوب القصير يتلاءم مع الخصال التي يجب أن يتميّز بها الرجل نحو خفّة الحركة والسرعة، كما أنّه يتماشى مع مختلف الأنشطة التي يمارسها كالحرب أو الصيد أو المبارزة، والتي لها دور في إبراز ذكورته على الركح الاجتماعي. وهكذا بدا التأكيد على تقصير الملبس في خدمة تثبيت الخصائص الذكورية. والواقع أنّ محاولة إبراز الاختلاف بين الجنسين بالاعتماد على الملبس لا تخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ كان العبرانيون يميّزون بين لباس المرأة والرجل من خلال ثنائية القصر والطول.[6]

وكان موقف الفقهاء متسامحا مع الرجل، فلم يطلبوا منه سوى ستر ما بين السرّة إلى الركبتين، وتغاضوا عن بروز فخذه في مواطن عديدة، كما أنّهم بحثوا له عن مبررات تبيح عري أكثر أعضائه خلاف المرأة التي أمرت بإطالة ثوبها وحجب جسدها. وهنا تضاف إلى ثنائية الطول والقصر ثنائية الحجب والكشف التي مثّلت في نظرنا، مبدأ أثّر في منظومة الفقه عند تعاملها مع ما يجب أن يكون عليه مظهر كلّ من الرجل والمرأة.

تفطّن العلماء إلى ارتباط اللباس بعدّة عوامل كالعادة والمناخ والذوق والحالة النفسية والمستوى الاجتماعي والمستوى الاقتصادي، ولكنّهم انشغلوا

بالتأكيد على ضرورة توافر شرط الستر، خصوصا في لباس النساء، متصدّين بذلك لفكرة عري الجسد الأنثوي ومجرين قراءة ثقافية للنصّ القرآني تسعى جاهدة إلى القطع مع خصوصية البيئة العربية التي نزل فيها. وهي قراءة تعمل على تأسيس منظومة قيمية جديدة تختلف عمّا عرفه العرب من عادات وممارسات وقيم. فبالعود إلى الروايات التي وصلتنا بخصوص العرب نتبيّن أنّ وظيفة الثوب لم تكن مقتصرة على الستر وحده، بل كانت دالة أيضا على حالة ثقافية دينية. فعري المرأة قبل ظهور الإسلام وأثناء أداء طقس الطواف بالبيت، لم يكن يمثّل علامة على الفجور، وإنّما كان مرتبطا في أذهان القوم بفكرة التطهير من الذنوب والتخلّص من الأثواب التي ارتكبت فيها المعاصي والعود إلى حالة الصفاء الأولى ووحدة الأصل، لاسيما وأنّ العري يضع الجميع في خانة المتشابهين بشكل ما. وهذا الإيمان بقدرة الجسد العاري على التواصل مع القوى المقدّسة بعد تجرّده من كلّ ما يربطه بالعالم الدنيوي كان معتقدا سائدا لدى شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم.(7) إلاّ أنّ هذه النظرة سرعان ما توارت لتفسح المجال لنظرة جديدة. فمع ظهور الإسلام ارتبط العري، وخصوصا الأنثوي بدلالة جنسية واضحة وصار شعارا على الفتنة ودليلا على نهم المرأة الذي جعلته في الرجل وحده. وأفضى ذلك إلى إلحاح العلماء على أنّ وظيفة الملبس الأساسية هي إخفاء حقيقة العري والتعتيم على جسد يمكن أن يلحق العار بصاحبه. وبذلك أُنيطت بالثياب وظيفة جديدة تجاوز الوظيفة النفعية لتصبح معبّرة عن منظومة قيمية محددة، بل عن الهويّة الجمعية.

وانعكس هاجس ستر الجسد الأنثوي على عدّة أحكام، منها أحكام الطهارة، إذ اعتبر الفقهاء أنّه يكفي المرأة جرّ ثوبها المتسخ على مكان طيّب حتّى يطهر، مجرين قياسا بين تطهير ثوب المرأة، وتطهير نعل الرجل بالجامد ميسّرين عليها بذلك الاحتفاظ بثوب طويل وفي ذات الوقت طاهر.

وتقيم نصوص الرحلة الدليل على أنّ أصحابها لم يستطيعوا التجرّد من هذه النظرة إلى الجسد العاري. فقد بدا لهم عري النساء في المجتمعات الخاضعة للحكم الإسلامي أمرا غريبا لا ينسجم مع محافظتهنّ على أداء مختلف

العبادات، كما أنّه يصطدم مع المنظومة الفقهية التي تحاول أن تركّز قواعد التعامل بين الرجال والنساء على أساس أخلاقي وأن تخضع الجسد لتعاليم الدين. قال ابن بطوطة واصفا عادات الناس في السودان: «هم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلّم الفقه وحفظ القرآن. وأمّا نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبن، مع مواظبتهن على الصلوات».(8) وهذا يعني أنّ مؤسسة الفقه عجزت في مثل هذه الحالات عن إلزام كلّ جنس بلباس مميّز ومحدّد حسب «الشرع»، إذ استطاع الموروث القديم أن يصمد وأن يكون مؤثرا في الناس أكثر من تأثير الخطاب الديني نفسه.

وخوفا من الانعكاسات الناجمة عن العري، أكّد العلماء أنّ حجب أكثر أعضاء الجسد الأنثوي هو أهمّ معيار للتمييز بين الجنسين حجّتهم في ذلك آيات منها: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ [النور 24/ 31]. و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب 33/ 59]. و﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب 33/ 33].

وذهب ابن تيمية إلى أنّ المقصود من نزول هذه الآيات ليس حجب النساء وسترهنّ بقدر ما هو إظهار التفريق بينهنّ وبين الرجال ليترتب على كلّ جنس الأحكام التي تناسبه «حتى لو قدر أن الصنفين اشتركوا (كذا) فيما يستر ويحجب، بحيث يشتبه لباس الصنفين لنهوا عن ذلك».(9) وهذا يعني أنّ الاختلاف بين الجنسين قاعدة اجتماعية ينبغي العمل بها حتّى لا يشكل على الإنسان تحديد هويّة من يتعامل معه. وهو اختلاف وظيفي مبنيّ على التقابل والمباينة، وكلّما برز هذا التضاد بين هيئة الرجل وهيئة المرأة حُفظ النظام وانتظم الكون. فـ«مقصود الثياب تشبه مقصود المساكن، والنساء مأمورات في هذا بما يسترهن ويحجبهن، فإذا اختلف لباس الرجال والنساء ممّا كان أقرب إلى مقصود الاستتار والاحتجاب كان للنساء، وكان ضدّه للرجال».(10)

وانطلاقا من هذا التصوّر لوظيفة الثياب نزّل ابن تيمية الملبس في إطار رؤية شاملة لنظام الكون وانسجام عناصره. فإذا كانت المرأة ضعيفة البنية بالفطرة

ومحتاجة إلى من يحفظها، كانت حاجتها إلى الثياب التي تقيها أطماع الآخرين وإلى الكنّ في البيت أشدّ من حاجة الرجل إلى الثوب الستير باعتبار أنّه قادر بما يملكه من صفات جسدية وعقلية على صون نفسه.

وعكف ابن تيمية على شرح علّة التفريق بين ما يصلح للنساء من ملابس، وما يصلح للرجال معتمدا في ذلك على مبدأ الحجب والكشف. «فالنساء مأمورات بالاستتار والاحتجاب، دون التبرّج والظهور، ولهذا لم يشرع لها (المرأة) رفع الصوت في الأذان ولا التلبية، ولا الصعود إلى الصفا والمروة، ولا التجرّد في الإحرام كما يتجرّد الرجل. فإنّ الرجل مأمور أن يكشف رأسه، وأن يلبس الثياب المعتادة وهي التي تصنع على قدر أعضائه، فلا يلبس القميص، ولا السراويل ولا البرنس، ولا الخفّ...وأمّا المرأة، فإنّها لم تنه عن شيء من اللباس، لأنّها مأمورة بالاستتار والاحتجاب، فلا يشرع لها ضدّ ذلك، لكن منعت أن تنتقب، وأن تلبس القفازين، لأنّ ذلك لباس مصنوع على قدر العضو، ولا حاجة بها إليه».[11]

يحيلنا انشغال ابن تيمية بالشكل التشريحي للجسد وبضرورة إبراز الاختلاف بين الجنسين وإقامته على الستر والكشف، على خصائص النظام الاجتماعي وموقع كلّ من الرجل والمرأة داخله. فاللباس مرتبط ببنية المجتمع وبنظام توزيع الأنشطة بين الرجال والنساء وبهندسة الفضاء حسب ثنائية الداخل والخارج. فكشف الرجل أكثر أعضاء جسده يتلاءم مع أنشطته ومع طبيعة الفضاء الخارجيّ المنفتح الذي خصّص له والأمر بالمثل بالنسبة إلى المرأة، إذ ينسجم حجب جسدها مع طبيعة الفضاء الداخلي المغلق الذي خصّها به المجتمع.

ليست الهيئة التي يظهر عليها الرجل والمرأة حينئذ سوى بناء اجتماعيّ شامل قد تشكّل وفق اعتبارات كثيرة، لعلّ أهمّها المنزلة التي يحتلّها كلّ جنس داخل النظام الاجتماعي والأدوار الجندرية التي يكلّف بالنهوض بها. فالمرأة ملزمة بارتداء ثوب طويل يحجب جسدها، أي كنوزها حتّى تتحوّل إلى رمز معبّر عن الهوية الجمعية وحتّى تكون في خدمة النظام الاجتماعي فلا تتسبّب في انتشار الفوضى، في حين أن الرجل يتكفّل بتجسيد طموحات عشيرته من خلال

العمل والحركة. وهذا التمايز بين الرجل والمرأة يدلّ على أنّ الجسد الأنثوي في المقالة الفقهية والتفسيرية، لا يوازي جسد الرجل حتى وإن تساوت نفساهما في الخلق. ويرجع السبب في ذلك إلى كونه جسدا عورة.

سيطرت فكرة العورة على القدامى فأفاضوا في الحديث عن الجسد الأنثوي مفصلا مفصلا ولم يتفقوا حول الأعضاء التي يمكن أن ترى من المرأة الحرّة. فقيل: العورة هما السوأتان فقط من الرجل والمرأة، وقيل: إحدى عينيها، وقيل: خفّها، وقيل: ملاءتها، وقيل: الوجه والكفان، وقيل: القدمان، وقيل: القدمان وموضع الخلخال، وقيل: الوجه والكفان والقدمان، وقيل: بل جميعا إلاّ الوجه، وقيل: جميعها بدون استثناء.[12] وسرعان ما تناسى القوم الروايات التي حثّ فيها الرسول الخاطب على النظر إلى من يريد نكاحها لتظهر المواقف المتشدّدة، حتّى إنّ بعضهم حرّم النظر إلى النساء مطلقا. ويعود تباين مواقف العلماء إلى اختلاف البيئات التي صدروا عنها، والتي جعلت تفسيرهم لآية ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور 24/ 31] يسير في اتجاهات متعددة ليفضي الأمر إلى اتخاذ هذه الآية الداعية إلى ستر زينة المرأة حجّة على وجوب حجب كامل جسدها. ونذهب إلى أنّ من أسباب عدم اتفاق العلماء حول تحديد عورة المرأة صعوبة ضبط مواضع الإثارة في الجسد الأنثوي نظراً إلى ارتباطها بالذوق والحاجة النفسية والتصوّرات الميثية وغيرها من المؤثرات.

ولئن ذهبت الأغلبية إلى استثناء الوجه والكفين لما جرت به العادة من عدم سترهما كما هي الحال أثناء مباشرة المرأة بعض الأعمال المنزلية أو عند الإدلاء بالشهادة أو عند النكاح أو أثناء القيام بالحج، فإنّ المتشددين أصرّوا على أنّ علّة الأمر بالستر كون جسم الحرّة كلّه عورة. فيتحتّم عليها ستر جسدها، بل المبالغة في حجبه بلبس الجلباب الفضفاض والسراويل وغيرها من القطع المكوّنة للباس «للحاجة الداعية إلى ذلك وهي التستر والإبلاغ فيه، إذ إنّ المرأة كلّها عورة إلاّ ما استثني. وذلك فيها بخلاف الرجال».[13] وارتبط هذا الاستثناء في نظر العلماء بـ«الصلاة لا في النظر، فإنّ كلّ بدن الحرّة عورة لا يحلّ لغير الزوج»[14]، وخصوصا الوجه لأنّه هو المقصود بالزينة. و«عامة

محاسنها في وجهها فخوف الفتنة في النظر إلى وجهها أكثر منه إلى سائر الأعضاء».[15] فـ«الوجه موقع الكحل في عينيه، والخضاب بالوسمة في حاجبيه وشاربيه، والغمرة في خديه».[16]

لا عجب إن توسّع العلماء في بيان كلّ الحركات التي يجب على المرأة أن تتقنها حتّى تحجب أكثر ما تيسّر من وجهها، كأن ترخي بعض جلبابها على وجهها تتقنّع به، أو أن تضع رداءها فوق الحاجب ثمّ تديره حتّى تضعه على أنفها، أو أن تغطي إحدى عينيها وجبهتها والشقّ الآخر إلاّ العين، إلى غير ذلك من التعليمات التي تنمّ عن خوف ميثولوجي من الوجه. فهو موطن التعبير: بالعين[17] وبالجبين وبالحاجب وبالفم، كما أنّه مرآة ناصعة تذيع الأسرار وتعبّر عمّا يجيش في الصدر[18] ولذلك تُطالب صاحبته بضرورة حجبه، وخصوصا الفم الذي يذكّر تدويره بالفرج، والأمر بالمثل بالنسبة إلى العين فهي أيضا فم مضيء شبقي ولهذا تؤمر بأن تكون منكسرة ناظرة إلى الأرض حتى لا تكون سلاحا موجّها للرجل فيفتن بها.

أمّا وجه الرجل، فإنّه موطن الأعضاء الشريفة. فالأنف رمز الكبرياء والسؤدد، وهو في الأحلام رمز الجاه والحسب.[19] واللحية رمز الشرف والفحولة، والشارب رمز القوّة. ولأنّ الوجه هو الذي يخوّل للرجل الانخراط في العلاقات الاجتماعية، فإنّ الحاجة لم تكن داعية إلى إخفائه، بل على العكس أُجبر الرجل على إبرازه نظراً إلى أنّ «المواجهة خاصية ذكورية».[20] وفق هذا الطرح يبدو الجسد الذكوري في الثقافة العربية الإسلامية، غير مثير للمشاكل، إذ يسهل التحكّم فيه على عكس الجسد الأنثوي الذي نظر إليه على أنّه مصدر فتنة وخوف لدلالته الجنسانية من جهة، ولصلته بالشيطان من جهة أخرى. ولهذه الأسباب تعيّن الحذر منه وتوقّي خطره، سيما عند انكشافه. فما إن يظهر عضو منه حتّى يؤدي إلى انهيار الرجل، ذلك أنّ عري المرأة يخلخل موازين القوى ويغيّر نمط العلاقة بين الجنسين فيكسب المرأة قوّة ويضعف الرجل. ولكون الجماعة عملت على إلغاء جمال الجسد الذكوري في مقابل دعم صفات أخرى لديه مثل العقل والرصانة والحزم وغيرها، فإنّها استبعدت

من دائرة تفكيرها أن يكون عري الرجل مؤديا إلى النتائج نفسها، أي مؤثّرا في المرأة.

استدعت خطورة الجسم الأنثوي إخفاءه لاتصافه بالفتنة، ولوشائج تربطه بالرغبة واللذّة اللتين تزعزعان النظام وتفضيان إلى خرق القوانين في مجتمع نذهب إلى أنّ أبناءه لم يعتادوا التعويل على الوازع الذاتي في مواجهة نزواتهم. وقد عكست نصوص كثيرة خشية المجتمع من الجسد الأنثوي. ففي معرض حديثه عن موسى وصفورا لم يتوان الثعلبي (ت427هـ) عن إسقاط مخاوفه الشخصية على الأحداث. قال: «هبّت ريح فألصقت ثوب المرأة بردفها، فكره موسى أن يرى ذلك منها. فقال لها موسى: امشي خلفي ودليني على الطريق... فإنّا بني يعقوب لا ننظر إلى أعجاز النساء».[21]

وهكذا نرى أنّ سير المرأة خلف الرجل لا يرتبط باختلاف المنازل فحسب، بل هو إجراء وقائي غايته حماية الناظر من وقع معاينة الأرداف المترجرجة في نفسه حتى لا يفقد صوابه.

يقترن جسم المرأة إذن بالفتنة وبالعورة ويحيلنا هذا المفهوم على حقل الجنسانية. وليس من قبيل الصدفة أن تسمّى المرأة عورة[22] وأن يسمّى الفرج كذلك عورة[23] وأن يسمّى إبليس الأعور، صاحب الزنا.[24] وبالتأمّل في المعاني الحافة بالعورة، نتبيّن علاقة العورة بالحجب. فعور عيون المياه إذا دفنها وسدّها وطمّها. والعورة في الثغور خلل يتخوّف منه. وبناء على ذلك، عمد القوم إلى حجب ما اعتبروه مقدّسا لديهم، وأحاطوه بالممنوعات والمحرمات مختزلين بذلك كينونة المرأة في الفرج[25] ليصبح دالاّ على عضوها الجنسي حصرا لأنّه موضع الخوف والخجل ومكمن الخطر. ففرضت عليها العتمة وطولبت بالتواري عن النظر تماما كما حجب الفرج عن الآخرين وتمّ تحذير الرجل من رؤيته فهو نقص وفراغ وسبب من أسباب الإصابة بالعماء.

ثمّ إنّ للعورة علاقة بالعاهات أوّلها العوَر، وهو شين وقبح، كما أنّ صلتها بعاهة العماء لفتتنا أثناء تمحيصنا في بعض المصادر نحو «عيون الأخبار»

و«نهاية الأرب» إذ تمّ الربط بين المرأة والعميان، وهو أمر بدا لنا بالغ الأهمية. فالعماء عاهة يحاول صاحبها إخفاءها عن الآخرين لأنّها نقص، والنقص عورة، والمرأة عورة تحرص الجماعة على حجبها فتصبح محجوبة، و«المحجوب هو الضرير» .[26]

ليست الثياب التي تلفّ الجسد حسب طريقة مقنّنة إلاّ دوال منبّهة إلى البنى الذهنية المتحكّمة في الجماعة، ومعبّرة عن هواجسها ودوائر الخوف لديها. ونذهب إلى أنّ تأثير الرواية التوراتية التي اعتبرت الفرج فراغا اكتشف بتحريض من الشيطان، وأنّ حواء هي التي تعرّضت للإغواء وجسّدت أوّل خطيئة في تاريخ البشرية ظلّ حاضرا في الذاكرة الجمعية الإسلامية عند تعاملها مع الجسد الأنثويّ. فقد ثبت في متخيّل القوم أنّ الأنوثة سرّ خطير وأنّ جسد المرأة حقل مثقل بالألغام ولذلك تتالت النواهي والأوامر التي تدعو إلى إحكام السيطرة عليه حتى لا يذاع له سرّ، إذ بقدر ما يُكتَم تكون السلامة. وبناء على ذلك، كان الستر واجبا على المرأة وحدها و«إلحاق الرجال بالنساء لا يصح ههنا لوجود الفارق وهو ما في تكشّف المرأة من الفتنة، وهذا معنى لا يوجد في عورة الرجل»[27] لأنّ الجسد الذكوري براء من الفتنة، فالثقافة لا تصله بالشيطان، بل تجعله ضحية الإغراء الأنثوي. وما يدلّ أيضا على براءة هذا الجسم أنّه يجهل ممارسة الفتنة لأنّ التنشئة الاجتماعية الذكورية، كما رأينا لا ترتكز على فنّ الإغراء قياسا بتلك التي تتلقاها الفتاة والقائمة على مدّها بتقنيات الإثارة.

تصوّر القوم أنّ المرأة وحدها فتنة وتغاضوا عن حقيقة مفادها أنّ الجسد الذكوري هو أيضا موضوع شوق. فلم يخضع هذا البدن للتقنين ونفس الضبط، ولم يكن حضوره في النص القرآني أو في الحديث بدرجة حضور الجسد الأنثوي نفسه الذي فرضت عليه الأوامر والنواهي.

ويعود اختلاف النظرة إلى الجسدين ـ في نظرنا ـ إلى ما يرمز إليه الجسد الأنثوي، فهو علامة على الخصوبة، وهو المكلّف بالإنجاب والمحقّق للمتعة، ولذلك حجب ما يشكّل لديه أهمّ رأس مال بشري ورمزي. أمّا الجسد الذكوري

فقد نظر إليه على أنّه منفصل عن الرمزية الجنسانية، إذ عمل المجتمع على تأسيس الذكورة على القوّة والشدّة والشجاعة وغيرها من الصفات ونأى بها عن الغنج والدلال، فلم يكن من اللائق في نظره أن يعرض الرجل جسده وأن يحرّك شهوة المرأة. فالإغراء معناه استجداء لفتة وبحث عن إعجاب أو نصيب من الاهتمام، كما أنّه تصريح بحاجة المرء إلى الآخر، وهو أمر مقبول بالنسبة إلى المرأة الضعيفة ما دام يعوّض لديها النقص الذي تشعر به منذ انتباهها إلى اختلاف المنازل بين الجنسين، بل منذ ولادتها.

نجم عن إلزام المرأة بستر بدنها تحديد طبيعة علاقتها به وتأسيس وعي جديد لديها. فقد عملت مؤسسة الضبط، من خلال خطاب ديني وأخلاقي واجتماعي وثقافي على حثّ المرأة على حجب بدنها ولجم حركاته وكبت رغباته، منمّية مشاعر الخجل في داخلها: الخجل من هذا الجسد العورة ورمز الفتنة، ومعنى ذلك أنّنا إزاء «الخجل من الأنا قبل الخجل من الآخر»(28). وأضحت المرأة لا تتعامل مباشرة مع جسدها بل تحسّ به من خلال وعي الآخرين به وانطباعاتهم حوله وحكمهم عليه. وهو ما يجعلها تتصرّف، في حالات كثيرة تصرّفا محكوما بهوس مراقبة الجسد المخجل حتّى لا تنكشف عورته، علّها بهذا اللجم تنال الاحترام والرضا الاجتماعي والديني. وبالفعل نجحت التنشئة الاجتماعية في تشكيل علاقة خاصّة بين كلّ جنس وجسده. فإن كان الجسم الذكوري يمثّل مصدر اعتزاز بالنسبة إلى الرجل فلا يتوانى عن عرضه في كلّ المناسبات، فإنّ المجتمع انتظر من الجسد الأنثوي أن يولّد لدى المرأة عقدة الإحساس بالذنب والخوف من ارتكاب المعصية.

ويومىء اهتمام الجماعة بهيئة الفرد ـ في رأينا ـ إلى وجود مشروع متكامل لا يتوقّف عند التمييز بين الملابس الخاصّة بكلّ جنس والمظهر الذي ينبغي أن يحافظ عليه والسلوك الملائم له، بل يجاوز ذلك إلى «جندرة المشاعر». فالحياء والخجل ورقّة المشاعر والخوف وغيرها من الأحاسيس هي ما يجب أن تتصف به المرأة في مقابل صفات يتميّز بها الرجل كالثقة بالنفس والأنفة والاعتزاز بالذات وضبط العواطف. وإن كنا اهتممنا بالخجل فهذا لا يعني أنّه

الإحساس الوحيد الذي تشعر به المرأة تجاه بدنها ولكن يضيق المجال عن التوسّع في هذه المسألة. ونقرّ بأنّنا في حاجة ماسّة إلى تفكيك «فينومنولوجيا العواطف» (Phénoménologie des émotions) حتّى نتوصّل إلى فهم الشرعية التي اكتسبتها بنية السلطة في المجتمع العربي الإسلامي.

أفضى إلحاح الجماعة على فتنة الجسد الأنثوي إلى استغراق المرأة في تعهّد جسمها. وثبت في لاوعيها أنّ امتلاك الجسد المغري هو السبيل إلى التمتّع بالسلطة فسقطت نتيجة ذلك في الكمين الاجتماعي الذي قادها رويدا رويدا نحو التشيؤ والارتهان وجعلها تنظر إلى جسدها على أنّه أداة للاستمتاع واللذّة. فهو معروض لاستهلاك الرجل ولا قيمة له في حدّ ذاته إلاّ حين يؤدي وظيفة الإمتاع. ولكون هذا الجسد منظور إليه، أي معرّض للاختبار والتقويم باستمرار، فإنّه يتطلّب عناية فائقة. ومن ثمّة تعاملت المرأة مع جسدها نفس تعامل الرجل معه، فاعتبرته موضوع شوق وانتشاء، وبذلك تدعّمت نرجسيتها أكثر فأكثر لتصبح خاصية أنثوية تنبني عليها شخصية كلّ امرأة و«ليست النرجسية سوى إحساس مزدوج بالجسد فهو الأنا وهو الآخر في الوقت نفسه».[29] ولعلّنا لا نبالغ حين نعتبر أنّ المرأة بهذا الصنيع تقيم الدليل على تواطئها مع النظام الذكوري.

أدّى تطوّر المجتمع والمثاقفة ونزوع القوم نحو الترف إلى ظهور عادات جديدة، وخصوصا في العصور العباسية، أثّرت في نظام التمييز بين الجنسين.[30] فمال الخاصّة إلى أزياء مصنوعة من نسيج وأشكال وألوان كانت من قبل حكرا على النساء. وبالمثل عمدت نساء الخلفاء والجواري المحظيات والقينات إلى استعمال أزياء كانت تعتبر من أزياء الرجال. وحاول العلماء الوقوف ضدّ تيار الدعة والترفّه، فبيّنوا الألوان التي تليق بالرجال نحو الأبيض والأسود والأخضر، فهي ألوان تعكس الرصانة والهيبة وحذّروا الرجل من المعصفر، وألحّوا على بساطة شكل الملبس ونوع نسيجه، واعتبروا الكتّان والقطن من أجود الأنسجة الملائمة للرجال محاولين بذلك تنميط الهيئة الخاصة بكلّ جنس.

وشكّل لبس الرجل الحرير والاستبرق والديباج والذهب موضوع خلاف بين العلماء. ولئن كانوا على علم[31] بأن المسلمين الأوائل لبسوا الحرير حتى في أثناء الحرب، فإنّ خوف أكثرهم من تأثير الترفّه في طباع الرجال، جعلهم يتشدّدون في لبس الرجال الذهب والحرير مستندين في ذلك إلى أحاديث من قبيل «قال رسول الله ﷺ لا تلبسوا الحرير فإنّه من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة».[32] وإن كان عشق الأصفرين: الذهب والزعفران والولع بالحرير ما أهلك النساء فيحقّ لنا التساؤل عن مصيرهنّ في الآخرة!

ولا يعدّ سعي العلماء إلى تحريم بعض الأنسجة أمرا خاصّا بالثقافة العربية الإسلامية وحدها، فالتوراة تمنع المزج بين أصناف من الأنسجة، والزرادشتية تجعل لبس الحرير حكرا على طبقة الشرفاء دون سواهم.

مثّلت سيرة الصحابة معينا خصبا نهل منه العلماء لتأسيس تصوّر للهيئة الذكورية المنشودة، ولم ينفكّ هؤلاء يردّدون أنّ همّ الجيل الأوّل كان خدمة الدين لا التباهي بالملبس. فعمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب وغيرهما من الصحابة، كما تصوّرهم كتب التراجم والسير، كانوا شديدي الزهد وظلّ زيهم بسيطا ومقتصرا على الغليظ من الأثواب حتّى بعد توليهم الخلافة لرفضهم المطلق التميّز عن سائر العباد. ويذكر في هذا السياق، أنّ عمر بن الخطاب كان من أشدّ الخلفاء مراقبة لسلوك الناس، إذ إنّه لم يتوان عن زجر أحد عماله لمّا رغب في التنعّم ولبس القميص الرقيق والرداء الليّن «فأمر له بعصا وكساء وقال: اذهب بهذه الغنم».[33] ولا يعبّر موقف عمر هنا عن التعارض بين نمطين من الحياة: الخشونة في مقابل التنعّم، بقدر ما يُبين عن دعوة الرجل إلى التمسّك بالخصائص الذكورية، حتّى وإن تغيّر وضعه الاجتماعي. فعلى الرجل أن ينتقي ثوبا مصنوعا من قماش متين يبرز رجولته وأن يعرض عن ملابس النسوان المتصفة بالرقّة واللين، والتي لا تتلاءم إلاّ مع طبيعة أجسامهنّ وأنوثتهنّ.

ولمّا كان اللين خاصيّة أنثوية، فقد اعتبرت الدعة خطرا يهدّد الفحولة بالاندثار. ويدعم ما نذهب إليه وجود وشائج تربط الدعة بالمرأة. فالسبّة التي

يوجّهها الرجل لمن يحتقره «يا مصفّر استه» و«هي كلمة تقال للمتنعّم المترف الذي لم تحنّكه التجارب والشدائد»[34]، كما أنّها تخفي تعييرا بالضعف والجبن والكسل، أي الصفات الأنثوية.

جعلت الفتوحات من العرب حكّاما لشعوب أخرى لكنّهم من الناحية الثقافية والاجتماعية لم يكونوا في مواقع متكافئة مع بقية الأجناس ولذلك سعوا جاهدين إلى التوحيد الاجتماعي، وتشكيل أمّة قويّة وموحّدة على مستوى الطقوس والسلوك والمظاهر، وهو أمر يوضّح سبب حرص مؤسسة الفقه على التنميط، وعلى إبراز الهويّة الجنسية والاجتماعية والدينية.

وبيّن أنّ تغير عادات القوم في اللباس لم يحدث فجأة بل حصل بالتدريج. ومع وصول المجتمع مرحلة التمدّن، بدا الميل إلى الأخذ بوسائل الترفّه جليّا. فبالغ علية القوم في الاهتمام بمظهرهم وازداد الإقبال على التزيّن بالحرير والوشي والذهب حتى في صفوف العلماء أنفسهم. وكان الهاجس المسيطر على عدد من المنافحين عن السنّة الخشية من ضياع سمات الذكورة بتفريط رجال الأمّة في الصفات التي تميّزهم عن غيرهم نحو الخشونة والصلابة. فالإقبال على لبس الذهب والحرير وغيره له علاقة بملذات النظر وبالإغراء، أي بالجنسانية وعالم الشهوات. ومن تعوّد الحرير والمخمل وألف النعومة والدعة صار ميّالا إلى حبّ الظهور والتباهي، أي شبيها بالنساء في احتفائهنّ بالجسد، خصوصا بعد أن استقرّ في الأذهان أنّ من طبع المرأة حبّ البروز والتصنّع لأنّها فطرت على الإغراء واعتبرت رمز الفتنة. ولم يكن العرب، وخصوصا البدو ليقبلوا هذا التغيير الذي لحق هيئة الرجل، وهم الذين تعوّدوا شظف العيش وافتخروا بشدّة بأسهم وقوّة تحمُّلهم لبطش الطبيعة.

غير أنّ نصائح العلماء ومواعظ الزهّاد والمتصوفة لم تُجد نفعا. فقد افتتن الخاصّة بالثياب الأنيقة فلبسوا الحرير والوشي وغيره حتّى عيب عليهم ذلك. وبالغ بعض أهل العلم، في العصور العباسية في إطالة الذيول واتخاذها من حرير وفي الإفراط في اتساع الكمّين، ولعلّهم قلّدوا النساء في ذلك. فباتت أكمام الرجال لا تتميز عن أكمام النساء إلاّ من حيث الزخرفة والتزويق والتطرير.

وأفضى الولع بالتأنّق في الملبس إلى تداخل الحدود بين الذكورة والأنوثة. فكانت بعض أكمام الغلمان تطرّز كأكمام النساء زخرفة وتزيينا، كما كانت المتظرّفة إذا مشت أسبلت كمّها اختيالا، وهذه المشية بالكمّ المرخى كانت مشية الشطّار من الغلمان.

قال أبو نواس في ذلك: (مجزوء الكامل)

بَيضَاءُ خَالطَ وجْهَها وَرْدٌ فكَيفَ لنا بشَمِّهِ

تَمْشِي كَما يَمشِي الغُلامُ وكُمّها مُرخَى كَكُمِّهِ[35]

وتهافتت النساء على لبس الأثواب الضيقة والقصيرة والثياب الواسعة الأكمام حتّى في أوساط العامة وفي أمصار عديدة. يقول الوزّان، في معرض حديثه عن عادات النساء الأفارقة: «يلبسن في الشتاء ثيابا عريضة الأكمام ومخيطة من أمام كثياب الرجال».[36] ولم يقف العلماء إزاء هذه التغيرات الطارئة على المجتمع موقف المعاين للأحداث فقط، إذ كان عليهم أن يعالجوا الأمر حتّى يثبّتوا الصورة المثالية التي رسموها للمسلم. فبالعود إلى أبواب اللباس في كتب الحديث وكتب الفقه، نتبيّن سعيا إلى تقنين الملبوس، من جهة ورغبة في السيطرة على حركة الواقع الاجتماعي، من جهة أخرى. وقد تجلّى حرص العلماء على إبراز الاختلاف بين الذكر والأنثى في تدخّلهم في مسألة اختيار أنواع الأقمشة، وأشكال تزويق الأثواب، وألوانها المميزة، وعدد القطع المكوّنة لها. فتوسّعوا مثلا في الحديث عن كثرة الملابس الداخلية للمرأة وكأنّهم بذلك يعبّرون عن ارتياحهم النفسي لوجود أكثر من قطعة تلف الجسد الأنثوي.

وانطلاقاً من وعيهم بدور الثياب في تحريك الشهوة نبّه الأئمة المرأة إلى الفرق بين ما تلبسه تجمّلا للزوج وما تضعه عند الاختلاط بالآخرين، إذ يحرم البروز أمامهم في ثوب رقيق أو ضيّق يصف حجم عظامها. وعلى هذا الأساس اعتبر القباطي ثوبا داخليا لأنّه «ثياب رقيق لا تستر البشرة عن رؤية الناظر، بل تصفها».[37] فإذا قامت المرأة التصق بأردافها موجّها رسالة إلى الناظر. ولذلك تمّ النهي عن لبس القباطي بمفرده إلاّ عند التبعلّ للزوج.

ويعدّ تدخّل حرّاس الشريعة في اللباس بتحديد ما يصلح للفضاء الداخلي وما يصلح للفضاء الخارجي، وما يستحبّ بين الرجل وامرأته، وما يستهجن عند الاحتكاك بالآخرين شاهدا على تنظيمهم للعلاقات الاجتماعية، وخصوصا العلاقات الزوجية وعلى إدراجهم الالتزام بآداب اللباس في إطار منظومة التكليف. فالمرء مجبر على أداء واجبه تجاه الجماعة التي ينتمي إليها بالخضوع لمعاييرها وقيمها المحدّدة للهيئة فتستقر بذلك البنية الاجتماعية. وما ظهور المرأة في زيّ حسن إلاّ علامة على انضباطها وخضوعها للنظام، كما أنّ تزيّنها للزوج بلبس الثوب الرقيق والشفّاف والبديع الشكل هو حجّة على طاعتها لبعلها وقيامها بواجبها الزوجي فتنال بذلك رضا الزوج والربّ.

أمّا الرجل فلم يلزمه المجتمع بزيّ مماثل ولم يتعرّض الفقهاء مثلا إلى الأثواب التي يضعها الزوج عند قربه من المرأة، إنّما ورد حديث عامّ حول استحسان تزيّن الرجل لحليلته. ونرجّح أنّ سبب السكوت عن هذه المسألة راجع إلى أنّ الغنج شأن نسائي ولا يليق بالرجل التجمّل للمرأة قبل الجماع لكونه مالك بضعها، كما أنّه ليس في حاجة إلى إغراء من هي في حوزته.

وإزاء التطوّر السريع الذي عرفته المجتمعات الإسلامية، والذي شمل مظاهر الحياة كافة انتقل خطاب الفقهاء من الأمر والنهي إلى المنع فالتحريم، ومن النصح إلى الإجبار. وهو أمر يؤكد مدى حرص الجماعة على التحكّم في الفرد وتصرّفها في جسده وفي جنسانيته.

وهكذا تأسّس الاختلاف بين الجنسين على الفصل بين الرجل والمرأة وعلى تميّز الذكورة على الأنوثة، وهو اختلاف فُهم على أنّه قاعدة اجتماعية وقانون للتبادل الاجتماعي. ومن ثمّة لم يكن الجسد الذكوري، في نظر الجماعة مصدر فتنة ولا باعثا على الشهوة لأنّه جسد متسّم بالصلابة والقوّة وكلّ الصفات التي تدعو إلى الإعجاب به والتأمّل فيه لا «استهلاكه». ولأنّه مصدر الفخر والاعتزاز لم يفرض عليه الحجب لأنّ وجه الرجل لا يعدّ في حقّ المرأة عورة

«كوجه المرأة في حقّه، بل هو كوجه الصبيّ الأمرد في حقّ الرجل، فيحرم النظر عند خوف الفتنة فقط، فإن لم تكن فتنة فلا، إذ لم يزل الرجال على مرّ الزمان مكشوفي الوجوه والنساء منتقبات، ولو كان وجوه الرجال عورة في حقّ النساء لأمروا بالتنقّب»[38].

يقرّ الغزالي بدور العادات الاجتماعية الخاصّة في تحديد هيئة المرء. فإذا كانت عادة الرجل البروز فلا حاجة تدعو إلى حجبه، بل إنّ المبالغة في ستر الجسد الذكوري، عار وشنار يلحق الذكورة، إذ كيف يتمّ تحويلها من دائرة الإبصار إلى دائرة التعتيم؟ إنّ الذكورة مجموعة قيم ينبغي التباهي بها وعرضها للعيان من خلال اللباس والحركات والإيماءات وغيرها، ولذلك يُطلب من الرجل أن يمشي منتصب القامة، وأن يسير في وسط الطريق خلاف المرأة التي «ليس لها نصيب في الطريق إلاّ الحواشي»[39] وتنهى عن التصدّر في المشية أو الاضطراب فيها أو التصفّح في وجوه الآخرين لأنّها متى فعلت ذلك تحوّلت إلى فاجرة[40] تزاحم الرجال وتتحداهم في فضائهم الذكوري تماما كما كانت النساء تفعل في الجاهلية، إذ يروى ـ والعهدة على الرواة ـ أنّ المرأة «كانت تلبس الدرع من اللؤلؤ فتمشي في وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال[41]»، بل إنّ الواحدة كانت «تضرب الأرض برجلها ليتقعقع خلخالها فيعلم أنّها ذات خلخال. وقيل: كانت تضرب بإحدى رجليها الأخرى ليعلم أنّها ذات خلخالين»[42]. وهذا الحضور الصارخ عبر الألوان الساطعة والبريق واللمعان والجرس الصوتي والحركات المعبّرة سيقع الحدّ منه فيما بعد بالاعتماد على آليات مختلفة نظراً إلى خطورته، فهو يحرّك الشهوة.

تكمن وظيفة من بين الوظائف المسندة إلى اللباس في تقديم الجسد بما يغري الآخر، ممّا يؤدي إلى تحقّق التواصل بواسطة الرمز. فلا عجب إن بدت المنظومة الفقهية حريصة على مراقبة أثواب النساء مؤكّدة على ضرورة التعتيم على الجسم الأنثوي، لكي لا ينطق بفتنته. إلاّ أنّ هذا الضبط القسري المفروض على الجسد لم تتقبّله جميع النساء، مثبتات بذلك أنّ الثياب تساهم في ربط الإنسان بجماعته وإظهار التزامه بالمعايير، لكنّها أيضا تفصله عن مجتمعه وذلك

حين يلجأ إلى ابتداع زيّ طريف معبّر عن شخصيته وميوله وذوقه، وهو ما سمّاه الفقهاء «لباس الشهرة».

وبالفعل تثبت المصادر تكرر محاولات التحرّر من التقنين والتنميط من عصر إلى آخر. فقد سعت النساء إلى استحداث ألبسة وأزياء مبتكرة والتفنّن في الزينة بهدف إخفاء العيوب وعرض الجسد بطريقة تجلب إليه الأنظار غير مباليات بالنتائج المترتبة على ذلك، والتي يعدّ زنى العين من أبرزها. وبدلا من أن يقوم الثوب الفضفاض والطويل والمحتشم الألوان بالتعتيم على بدن صاحبته موحيا بذلك إلى عفّتها وشرفها، ومقلّصا حضورها في الفضاء الخارجي إلى شكل مبهم لا تعرف تضاريسه، برعت النساء مشرقا ومغربا وعلى مرّ العصور، في ابتداع أزياء تخرج الجسد من الحظر المضروب عليه، ومن حالة التصميت لتحوّله إلى جسد ناطق برغباته مفصح عن فردانيته غير مبال بالحدود الجندرية (Gender boundaries). فأغلبهنّ جعلن «القميص إلى الركبة، فإن انحنت أو جلست أو قامت انكشفت عورتها...فإن قلن إنّ السراويل تغني من الثوب الطويل فصحيح أنّ فيه سترة، ولكن يشترط فيه أن يكون من السرّة. وهنّ يعملنه تحتها بكثير...وقد اتخذ بعضهنّ هذا السروال عند الخروج ليس إلاّ، وأمّا في البيت فتقعد بدونه»[43].

وأمام تذمّر الفقهاء من تحلّل المرأة من القيود المضروبة عليها ومن استشراء البدع، عاضدت السلطة السياسية مؤسسة الفقه. فصدرت الأوامر بمنع النساء من زيّ اخترنه أو شكل ابتدعنه. فحظر عليهنّ مثلا لبس القمصان الواسعة الأكمام لأنّها تكشف أجزاء من أجسامهنّ. ففي سنة 750هـ أحدث الخواتين نساء السلطان في الشّام «قمصانا طوالا تسحب أذيالها على الأرض بأكمام سعة الكمّ منها ثلاثة أذرع فإذا أرخته غطى رجلها...وتشبّه نساء القاهرة بهنّ في ذلك حتى لم تبق امرأة إلاّ وقميصها كذلك. فقام الوزير بإبطالها وطلب والي القاهرة ورسم له بقطع أكمام النساء وأخذ ما عليهنّ ...وبعث أعوانه إلى بيوت أرباب الملاهي فهجموا عليهن وأخذوا ما عندهنّ من ذلك وكبس مناشر الغسّالين ودكاكين البابية وأخذ ما فيها من قمصان النساء وقطّعها ووكل مماليكه بالشوارع

والطرقات فقطّعوا أكمام النساء». [44] وفي سنة 770هـ «نودي بدمشق أن لا تلبس النساء الأكمام الطوال العراض ولا البزّ الحرير ولا سائر الثياب الثمينة ولا الأقبية القصار عن كتاب ورد بذلك من مصر». [45] وفي سنة 792هـ نودي بدمشق «ألاّ تلبس امرأة قميصا واسع الأكمام ولا يزيد تفصيل القميص على أكثر من أربعة عشر ذراعا». [46] وفي سنة 793هـ نودي بالقاهرة أن لا تلبس امرأة قميصا واسعا «وفي ثاني ذي القعدة أرسل الأمير كمشبغا جماعة من المماليك والوشاقية فداروا الأسواق والقايسي والطرقات بالقاهرة وظواهرها فقطعوا أكمام النساء الواسعة بالسكاكين. وحصل للنساء خوف عظيم لأنّهم كانوا يأتون المرأة على غفلة ويمسكونها حتى يقطعوا كمّها فامتنع النساء من لبس القمصان بالأكمام الواسعة وتفصيلها. ولو تمّ ذلك لكان خيرا عظيما ولكن عاد النساء إلى ذلك بعد حضور السلطان من الشام». [47]

ويبدو أنّ سلطة الضبط اكتفت بتحذير الرجال من مساوئ المواظبة على لباس الشهرة[48] ولم تحتج إلى مؤازرة الساسة لردعهم حتّى يقلعوا عن لباس ابتدعوه، إذ لم نعثر ـ في ما اطلعنا عليه من كتب التراث ـ على أوامر صدرت في هذا الشأن، ممّا يجعلنا نفترض أنّ ظاهرة تجديد الأزياء ارتبطت بالنساء أكثر من ارتباطها بالرجال. وربّما يفسّر هذا التشدّد مع النساء بحاجة المجتمع إلى قرارات تعزّز سلطته حين ينتبه إلى ضعفها أو إرهاصات زوالها. بالإضافة إلى ذلك تعمّد الفقهاء تفسير الواقع المتردي كالضعف والفساد الاقتصادي والنكبات وغيرها بأنّه ناجم عن فساد النسوان فكنّ بذلك كبش فداء اجتماعي يخدم مصالح السلطة.

ونذهب إلى أنّ التشدّد متأت من ارتباط ملابس النساء بالدلالة الجنسانية وقدرتها على تحريك الحواس كالبصر واللمس والسمع وتأثيرها في الناظر والمنظور على حدّ سواء. فالملابس النسائية موصولة إلى عالم الرغبة من خلال نوعيّة النسيج والأشكال والألوان ومن ثمّة سعت الجماعة جاهدة في سبيل محاصرة كلّ محاولة لتصرّف المرأة بهذه الرموز السلطوية، فإذا بسلطة الإغراء تواجه بسلطة الضبط وقرارات المنع وإذا بالفردانية تقابل بإرادة جماعية في

التنميط. وبيّن أنّ حرص المجتمع على التحكمّ في هيئة الفرد دليل على أنّ الاختلاف بين الجنسين بناء اجتماعي، وهو في حاجة ماسة إلى مراقبة مستمرة.

وعلى الرغم من تتالي الأوامر، فإنّ اهتمام النساء بالبحث عن لباس الشهرة لم يتوقّف. ولا أدلّ على ذلك من كثرة استياء العلماء في كلّ عصر من تصرّفات النسوان، وعدم التزامهنّ باللباس الشرعي لنقص عقولهن ودينهن.(49) ولمّا كان إقلاع المرأة عن العادات صعبا لأنّها مركوزة في «طبعها»، فقد جهد الفقهاء حتى يوظّفوا رغبتها في التبرّج في إطار الواجبات المنوطة بعهدة الزوجة. فأفضل الزوجات العروب التي لا همّ لها سوى التحبّب إلى بعلها بالتصنّع والتفننّ في إبراز محاسنها. وكلّفوا الزوج بمراقبة ملابس زوجته وسلوكها وجوّزوا له منعها من ارتداء ما لا يراه ملائما، فذاك أمر يندرج ضمن واجبات الزوج وقوامته على الزوجة معزّزين بذلك سلطته.

ويكشف التغيير الحاصل على مستوى المظهر والسلوك النقاب عن الحراك الاجتماعي والثقافي وكذلك النفسي. وهو حراك مثير في معناه لأنّه يُبين أنّ حرص مؤسسة الضبط على تنميط سلوك الناس وتدخّلها في مظهرهم، قوبل بالرفض، في كثير من الحالات.

2 ـ غطاء الرأس

لا تعدّ ظاهرة حجب شعر الرأس من استحداث المسلمين، حتى وإن أكّد العلماء أنّ ستر كلّ جسد المرأة أمر منصوص عليه في القرآن. فقد كانت شعوب أخرى مثل العبرانيين تعمد إلى تغطية رأس المرأة والرجل معا، وخصوصاً في أثناء ممارسة بعض الطقوس الدينية. واستعملت النساء في المجتمعات المحيطة بالعرب غطاء الرأس بكثرة كالحثيين واليونانيين والمصريين بعد العصر الفرعوني. وعرف حجب الشعر أيضا في الحضارة الإغريقية الرومانية وفي بيزنطا، كما شاع في بلاد فارس ولدى الآشوريين ممّا يجعل تأثر العرب بغيرهم من الأمم أمرا واضحا، كما أنّه يبرهن على وجود عادة تغطية الشعر لدى العرب قبل نزول القرآن.

وسواء كانت أسباب تغطية الرأس اجتماعية أو دينية أو مناخية أو جمالية، فقد مثّل الخمار وسيلة لتحديد الوضع الاجتماعي للمرأة. فالشرائع الآشورية نصّت منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد على وجوب تغطية رأس كلّ من البنت والزوجة والخليلة وعلى التمييز بين الحرّة المجبرة على وضع الخمار، والأمة المبتذلة الملزمة بالسفور. فالحرّة المتزوجة يتعيّن عليها وضع الخمار حتى لا يزنى بها، ولا تعاقب إذا ما وقع اغتصابها خلاف «العاهرة» التي ألزمت بكشف شعرها حتّى يكون علما على أنّها ليست على ملك رجل واحد. وبالمثل فرضت أثينا وغيرها من بلاد اليونان الخمار على الحرائر ومنعته عن الإماء و«البغايا». وهناك نصوص أكدية وتلمودية ومسيحية تأمر بستر جسد المرأة مثل ما جاء في رسالة بولس إلى أهل قورنتس «إذا كان من العار على المرأة أن تكون مقصوصة الشعر أو محلوقته فعليها أن تغطي رأسها. أمّا الرجل فما عليه أن يغطي رأسه، لأنّه صورة اللّه ومجده». (11/ 6 ـ 7) وجاء أيضا في رسالة بولس الأولى إلى طيموثاوس «وكذلك ليكن على النساء لباس فيه حشمة ولتكن زينتهنّ بحياء ورزانة لا بشعر مجدول وذهب ولؤلؤ وثياب فاخرة». (2/ 9)

ليست تغطية الشعر حينئذ إلاّ علامة على إثبات ملكية الرجل المرأة وطاعتها له وشاهدا على عدم المساواة بين الجنسين. فمن باب الحرص على ممارسة حقّ الرجل على زوجته أو سريته يتمّ حجبها عن عيون الآخرين. ويظهر ذلك جليا في عادة ستر الرجل الآشوري شعر سريته أمام الشهود لمنحها صفة الزوجية، والتي نجد لها اليوم امتدادا في عادة تغطية العروس ليلة زفافها.

يسّر الحجب على المجتمع ترسيخ نظامه التراتبي ومكّنه من ضبط العلاقات بين الأفراد، ومن إخضاع علاقات التفاعل الاجتماعي لمنظومة قيمية محدّدة. فمن طريق فرض الخمار على فئة عمرية محددة وشرائح اجتماعية دون غيرها يسهل التمييز، أي المراقبة فالضبط ثمّ العقاب. فالشرائع الآشورية مثلا بدت حريصة على التفريق بين النساء على أساس أخلاقي: بين العفيفة و«العاهرة» ولذلك أجبرت المارّ في الطريق على اعتقال الأمة التي يراها محجّبة وتقديمها إلى الحاكم حتّى يقطع أذنيها، كما أنّها عاقبت «العاهرة» المحجّبة

بجلدها خمسين جلدة وصب القطران على رأسها.[50] ولا يخفى أنّ أصداء ديانات عديدة وتراكم ثقافات قبل إسلامية كان له حضور في عدة آيات قرآنية، ممّا يقيم الدليل على التفاعل الحاصل بين النص والواقع الاجتماعي. أضف إلى ذلك، أنّ الجهاز المفهومي الذي كان لدى من اعتنقوا الإسلام من أبناء الديانات الأخرى كان له دوره في توجيه المنظومة التفسيرية والفقهية توجيها يعكس منزلة المرأة في ثقافات أخرى.

أشارت نصوص عديدة إلى أنّ المرأة كانت، قبل ظهور الإسلام تغطّي رأسها حسب طريقة خاصّة قائمة على كشف الصدر. جاء في «الكشّاف»: «كانت جيوب النساء واسعة تبدو منها نحورهنّ وصدورهنّ وما حواليها، وكنّ يسدلن الخمر من ورائهنّ فتبقى مكشوفة. فأُمرن أن يسدلنها من قدامهنّ حتى يغطينها».[51] وإن وثقنا بهذه الرواية، فإنّ نزول آيات تأمر بالضرب بالخمار على الجيوب، كانت غايته تغطية الصدر بدلا من إظهاره وإحكام الاشتمال بالجلباب حتّى تنسجم هيئة المسلمة مع أخلاقية الدين ومع طباع الرجال. ويعضد ما نذهب إليه الروايات المنسوبة إلى عمر بن الخطّاب التي ترجع رغبته في حجب زوجات الرسول إلى شدّة غيرته عليهنّ ومعرفته بمطامع الرجال.

وتبدو المحافظة على مبدأ التمييز بين الحرائر والإماء واضحة في عدّة نصوص. جاء في «الكشّاف»: «أنّ النساء كنّ في أوّل الإسلام على هُجيراهنّ في الجاهلية متبذلات، لا تبرز المرأة في درع وخمار يفصل بين الحرّة والأمة، وكان الفتيان وأهل الشطارة يتعرّضون إذا خرجن بالليل إلى مقاضي حوائجهنّ في النخيل والغيطان للإماء، وربّما تعرّضوا للحرّة بعلّة الأمة...فأُمرن بأن يخالفنّ بزيهنّ عن زيّ الإماء بلبس الأردية والملاحف وستر الرؤوس والوجوه، ليحتشمن...فلا يطمع فيهنّ طامع».[52] وكره الفقهاء تشبّه الإماء بالحرائر في لباسهنّ، بل إنّ منهم من ذهب إلى أنة يتعيّن على الأمة كشف رأسها لتعرف، كما أنّ عليها أن تصلي «مكشوفة الرأس والمعصم والساق».[53]

لم يضطلع الخمار بوظيفة التمييز بين منزلة نساء الرسول وغيرهن، وبين الحرّة والأمة، والغنية والفقيرة، والحضرية والبدوية فحسب، بل إنّه ساهم

أيضا في التمييز بين الجميلات والقبيحات، إذ روي عن عمر بن الخطّاب أنّه كان يمنع الدميمة من التنقّب.[54] وفضلا عن ذلك نهض الخمار بوظيفة التمييز بين المسلمات وغيرهنّ، سيما وأنّ الحرص على مباينة أصحاب الديانات الأخرى، كان جليا في تنظيم المجتمع الإسلامي، ذاك الذي اختلطت فيه الأجناس وتعدّدت فيه المرجعيات، ممّا جعل عملية تحديد هوية المسلم من أهمّ الأولويات المطروحة على الأمّة.

ولا يمكن الإغضاء عن سبب آخر من أسباب فرض حجب شعر المرأة وهو الخوف من مفاتنها التي تثير شهوات الرجال. ولمّا كانت العين تستحوذ وتعلن عن أطماعها، فإنّ وظيفة الخمار هي صدّ فضول الآخر وقمع رغبته من جهة، والحدّ من خطورة الجسد الأنثوي بإلغاء الإثارة خارج مؤسسة الزواج، من جهة أخرى. فما إن تغطي المرأة رأسها حتّى تكفّ عن القيام بدور الإغراء، وتهفت جاذبيتها لتتحوّل إلى امرأة حاملة لجسد أعزل قد جرّد من فتنته ولم يعد بإمكانه أن يحول بين المؤمن وربّه. وهذا يعني أنّ حجب الجسد الأنثوي ليس إلاّ آلية استحدثها الرجال لغرضين: أوّلهما السيطرة على فتنة المرأة بالحدّ من علاقتها بالآخرين، وثانيهما ضبط نمط العلاقات بين الرجال أنفسهم. فالجسد الأنثوي المستور يرسم حدود علاقات التبادل بين الرجال ويضبط حدود الملكية: ما هو لي وما هو لغيري.[55] وهو أمر يوضّح لِم اعتبرت الغيرة خصلة ذكورية، فأن تغار على امرأتك معناه أنّك تدافع عمّا تملكه حتّى لا يشاركك فيه أحد.

ثمّ إنّ حجب الزوجة بمعانيه المتعددة ووسائله المختلفة، من رفع الحيطان ووضع الستور واتخاذ الدايات والخصيان، مرتبط بالوجاهة. فبواسطته يثبت الرجل للجميع أنّه قادر على الإنفاق وعلى حماية ممتلكاته وعلى صون حريمه، أي أنّ الحجب هو علامة من علامات القوة الاقتصادية والوجاهة الاجتماعية والسياسية والذكورية، وخصوصا في المجتمع الحضري. وقد عكس ابن سيرين (ت490) هذا المعنى حين ذهب إلى أنّ «خمار المرأة: زوجها وسترها ورئيسها، وسعته سعة حاله، وصفائه، وكثرة ماله، وبياضه دينه

وجاهه».[56] فالرجل حينئذ هو المستفيد من وراء حجب المرأة لكونها رمز شرفه وعزّته. وعلاوة على ذلك، يمكن أن نرى في تغطية شعر رأس المرأة حرص المجتمع على إبراز عفّتها أمام الآخرين حتّى تقابل بالاحترام. فالحصان ملزمة بأن تعبّر، من خلال شكلها الخارجي وسلوكها، عن شرف الزوج والعشيرة وبذلك يصبح جسدها في خدمة الزوج والأهل والأمّة، ويتحوّل الخمار نتيجة ذلك إلى وسيلة من وسائل تركيز سلطة الرجل وتثبيت مركزيته.

أمّا الأحاديث التي احتجّ بها العلماء لفرض حجب جسد المرأة، فهي الآتية: عن عائشة أنّ الرسول قال: «لا يحلّ لامرأة تؤمن باللّه واليوم الآخر إذا عركت أن تظهر إلاّ وجهها ويديها إلى ههنا» (وقبض على نصف الذراع)، وحديث جاء فيه: «يا أسماء إنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلاّ هذا. وأشار إلى وجهه وكفيه». والملاحظ أنّ العلماء لم يتفقوا حول وجوب ستر الوجه والكفّين أو الوجه ونصف الذراع، فاحتجّ بعضهم بحديث «لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار» معتبرين أنّ فيه أمرا يوجب على المرأة تغطية رأسها، والحال أنّ الحديث يوحي بأنّ المرأة لم تكن تلتزم تغطية شعرها أثناء ممارسة أشغالها اليومية فطلب منها وضع الخمار أثناء الصلاة.[57]

وبغضّ النظر عن مصداقية الحجج التي ارتكز عليها العلماء لتبرير فرض الخمار على النساء وأمرهن بحجب أجسادهنّ، فإنّ الاعتبارات الاجتماعية الظاهرة في لبوس دينيّ تبوأت منزلة الصدارة. وهي ذات وشائج بتمثلات اجتماعية خاصّة بالمرأة راسخة في متخيّل الجماعة. حجّتنا على ذلك الرواية التي أوردها ابن هشام (ت213هـ)، والتي جاء فيها أنّ خديجة، في بداية نزول الوحي جعلت محمّدا في حجرها، فرأى «صاحبه»، فلمّا «تحسّرت وألقت خمارها «غاب جبريل»، فتأكّدت بذلك «أنّه ملك وما هذا بشيطان».[58] ولا يخفى المغزى الذي توحي به مثل هذه الرواية وغيرها والمتمثّل في إثبات وجود علاقة متينة بين سفور المرأة وحضور الشيطان. فالملائكة ـ على ما يبدو ـ لا تحوم حول المرأة الحاسرة التي فقدت حياءها وكشفت شعرها[59]!

احتلّ الشعر مكانة هامّة في كافة الثقافات، فكان شارة دالة على انتقال

الفتى من الطفولة إلى البلوغ، واستعمل في الطقوس السحرية من أجل تمتين العلاقات الاجتماعية أو هدمها، كما أنه مثّل ميزة من مميزات الجمال. واكتسى الشعر، وخصوصا الطويل، أهميّة كبرى عند الفقهاء، إذ أدركوا أنّه محرّك إيروطيقي، فأُمروا بحجبه عن عيون الناظرين. وانعكس خوفهم على صياغة عدد من الأحكام، من ذلك أنّهم كرهوا للمطلّق أن ينظر إلى شعر مطلقته قبل مراجعتها.

والظاهر أنّ المرأة ـ كما يخبرنا عنها الرجال ـ آمنت بأهميّة حجب شعرها عن عيون الآخرين. قيل: «كان عند بعض القرشيين امرأة عربية، ودخل عليها خصيّ لزوجها وهي واضعة خمارها، فحلقت رأسها وقالت: ما كان ليصحبني شعر نظر إليه غير ذي محرم».[60] وتبدو المرأة في روايات أخرى واعية بقداسة شعرها. فنائلة بنت الفرافصة (ق1هـ) حين هجم الرجال على زوجها عثمان بن عفان (23هـ/ 35هـ) نشرت شعرها. «فقال لها عثمان: خذي خمارك، فلعمري لدخولهم عليّ أعظم من حرمة شعرك».[61] وربّما يكون كشف الشعر عند المصائب علامة على غضب الأنوثة وتفجّر طاقاتها الخفيّة والمخيفة.

وإذا علمنا أنّ الشعر مثّل في الميثولوجيا رمز القوّة والتحرّر جاز لنا أن نتساءل عن سبب آخر من أسباب تغطية شعر المرأة. أفلا يكون حجبه معبّرا عن خشية الجماعة من قوّة تأثيره؟ وهو أمر دفعها إلى إحكام السيطرة على جسد المرأة بوضع جميع حركاتها تحت المراقبة حماية للرجل من الافتتان بها وعملا على تحقيق الضبط الاجتماعي. فيصبح الخمار رادعا ماديا بديلا عن الوازع العقلي.

تعتبر الأعضاء الجنسية العلامات المحددة للاختلاف بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي، غير أنّ سترها يحول دون اضطلاعها بوظيفة التمييز فيكون البديل شعر الرأس واللحية والذقن، فهي رموز فاصلة بين الرجال والنساء ومعبّرة عن البنى الذهنية. وعلى هذا الأساس يصبح حجب شعر المرأة دالاّ على حاجة المجتمع إلى كتم العورة وعلما على مدى تفاعل الثقافة مع الطبيعة. ونذهب إلى أنّ حجب شعر المرأة ينسجم مع رؤية شاملة لمنزلتها في نظام

الاختلاف بين الجنسين القائم على ثنائية الكشف والخفاء. فالخمار ليس إلاّ علامة من بين علامات كثيرة تعتمد لستر المرأة، وهو امتداد لأغلفة الرحم الكتّان التي تجعل حجب الرأس متساوقا مع حجب الفرج. فمادام الفرج الأنثوي غير بارز ومنقلب إلى الداخل، فإنّ «الحكمة» تقتضي أن تكون المرأة محجوبة على عكس الجسد الذكوري الذي يجب أن يكون بارزا للملأ باعتبار أنّ أيْر الرجل ظاهر. ولمّا كان الأمر كذلك فقد أحبّ العرب الطول وانتصاب القامة واعتدال الأعضاء وحسن الشارة. فكلّ هذه العلامات تجعل الرجل متصدّرا المرتبة الأولى على الركح الاجتماعي ومنسجما مع مكانته في النظام الهرمي ومع خصائصه الذكورية، وأهمّها البروز. أمّا المرأة فكلّما تستّرت وتخفّت وتمّ الحدّ من حضورها شكلا بارتداء الخفاء، وصوتا بأمرها بالتزام الصوت الخافت أو الصمت، كان ذلك أفضل. «فإذا كانت رخيمة الصوت دلّ ذلك على خفرها».[62] وليس من قبيل الصدفة أن يسمّى الجنّ الخافية لاستتارهم عن الأنظار. وإذا كان الرجل يؤكد هويته الاجتماعية من خلال لباسه، فإنّ المرأة في المقابل تجبر على إخفاء هويتها بالاعتماد على الخمار الذي يعزلها ويقصيها عن الآخرين. وهكذا نتبيّن أنّ الخمار جاء تلبية لمطلب ذكوري تمثّل في نشدان الاطمئنان والسكينة النفسية حتى لا يكون الرجل ضحية الفتنة.

اختلفت نظرة القدامى إلى الأنوثة من سنّ إلى أخرى، ومن بيئة جغرافية إلى أخرى، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى. وهذا يعني أنّ ضبط هيئة الجسد الأنثوي ومحاصرته بالممنوعات المبرّرة بالنصوص الدينية لم يكن ملزما لجميع النساء. فقد تباينت مواقف العلماء حول لباس الأمة، وحول تحديد ما يعدّ عورة من جسمها. فذهب بعضهم إلى القول إنّ عورة الأمة كالحرّة حاشا شعرها فمن عادة الإماء في الحجاز مثلا كشف رؤوسهنّ، في حين أنّ بعضهم الآخر رأى أنّها متى صارت مشتهاة وجب أن لا تظهر في إزار واحد. و«كان الحسن لا يرى على الأمة خمارا إلاّ أن تتزوّج، أو يطؤها سيّدها».[63] وبالغ ابن تيمية في هذه المسألة، فاعتبر أنّ الحجاب «إنّما أُمر به الحرائر دون الإماء».[64]

وبيّن النزوي (ت557) أنّه يمكن لمن رام شراء أمة «أن يضع يده على

عجزها من فوق الثوب، ويكشف عن ذراعيها ويمس عضوها وبدنها وينظر إلى صدرها قبل أن يشتريها»[65]، شرط أن يقع اللمس دون شهوة. ويجوز له أيضا النظر إلى ثديها لأنّه ليس علما على الأنوثة ولا عورة. والحقّ أنّ تهميش الثدي وحصر العورة في الفرج دون سواه رأي متجذّر في ثقافة شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم.[66] أمّا تبرير الفقهاء إباحة تقليب جسد الأمة، فقد ارتبط بمراعاة المصالح، فالأمة مال من الأموال وسلعة يتعيّن التحرّي فيها قبل امتلاكها.

جعل أغلب العلماء عورة الأمة ما بين السرّة والركبة كعورة الرجل ولم يلحوا، في هذه الحالة على بيان الفرق بين الجنسين ولا على مخاطر العري مثلما عهدناهم يفعلون مع جسم الحرّة، وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى أنّ المسافة بين الجنسين قد تقرب عندما تقتضي الظروف والمصلحة ذلك، كما أنّ التقيّد بالحجج الدينيّة يصبح في مرتبة ثانوية لأنّ مراعاة المصلحة الاجتماعية تفرض هذا المنطق، وحقّ العبد هنا مقدّم على حقّ الربّ.

ألحّ العلماء على ضرورة مراعاة اختلاف مقام الحرّة عن رتبة المملوكة. فخروج الأمة مكشوفة الرأس هو سنّتها لئلا تتشبّه بالحرائر وفق ما سنّه عمر بن الخطاب، إذ روي أنّه منع الإماء من لبس الخمر حتى لا يتشبهنّ بالحرائر. وزادت طائفة فقالت: تخرج الأمة في شعر محجّم. وانعكس هذا التفريق بين الحرّة والأمة على بعض الأحكام، من ذلك أنّ عددا من الفقهاء أوجبوا على السيّد أن يكسو أمته ثوبا وقميصا، ولم يطالبوه بأن يشتري لها جلبابا، وهو الملبس الخارجي، ولا خمارا لإباحة بروز رأسها. بيد أنّ تغير الزمان وأخلاق الناس، دفع التلمساني (ت 871هـ) وغيره إلى الإقرار بأنّ عموم الفساد يقضي بأن تخرج الأمة في الأزقّة والأسواق وعلى رأسها جلباب ولا تلزم هيئة في لباسها تميّزها عن الحرائر.[67]

إنّ ما يلفت في هذه الآراء تعامل الفقهاء مع المرأة تعاملا روعيت فيه جملة من الاعتبارات، منها وضعها الاجتماعي ووضعها القانوني، وحتّى مدى اتصافها بمياسم الجمال. فثمّة تصوّر للأنوثة لا يرتبط بالمرأة فحسب، بل يتصل بالانتماء الطبقي والديني. ولذلك لم ينظر إلى جسد الأمة المتخذة للخدمة على

أنّه جسد أنثوي مثير، بل هو أقرب إلى الجسد الذكوري، وفي حالات أخرى ينظر إليه على أنّه آلة فيجرّد من أنوثته، بل من إنسانيته.

أمّا جسد الحرّة أو الجارية المحظية، فإنّه تحت ملك الرجل، أي إنّه عورة ولذلك يفرض عليه الستر ولا يكتسب شرعيّة حضوره في الفضاء الخارجيّ إلاّ بواسطة الخمار والجلباب أو النقاب.

ويتبدّى أنّ حدود الاختلاف بين الجنسين تتأثر بعوامل ثقافية متعددة تجعلها صارمة حينا، مرنة أحيانا. فقد جوّز عدد من الفقهاء للحرّة أن تلقي خمارها بين يدي الخصيّ والعبد والمملوك، سواء كانت هي سيّدته أو على ملك زوجها. فـ«التي لها الغلام الوغد لا منظر له لا بأس بأن يرى شعرها وكفيها وقدميها».[68] وبقي فهم القدامى للاختلاف مشدودا إلى بنى اجتماعية وذهنية متعددة، ولا أدلّ على ذلك من أنّ فريقا من الفقهاء، عمد إلى فرض النقاب والبرقع على المرأة الجميلة أمة كانت أو حرة في حين فرّق آخرون بين السريات المقصورات البارعات الجمال اللواتي تخشى منهن الفتنة، والإماء المبتذلات. فأوجبوا الخمار على المخدرات، ومنعوه عن إماء الاستخدام. وتبيّن مواقفهم هذه عن العلاقة المتينة بين الحجب والمنزلة الاجتماعية والوضع القانوني للمرأة، كما أنّ هذه الآراء توضّح الصلة الوثيقة بين الجمال والستر، فكلّما كانت المرأة وسيمة اشتدّ حجابها خوفا منها، وغيرة عليها. ويحضرنا سؤال في هذا السياق هل تعامل المجتمع مع الدميمة بالطريقة نفسها فأوجب عليها الخمار مثلما فرضه على الجميلة التي تفتن الرجال أم أنّ الحجب يبرّر بالفتنة وحدها ويرتبط بالبيئة الحضرية المترفة، خصوصاً إذا انتبهنا إلى موقف العلماء من الأعراب والبدويات اللواتي إن أمرن بحجب شعورهنّ لا يرتدعن فتكون رؤيتها مباحة؟

تعددت طرق تغطية الرأس من خمار وحجاب وقناع وجلباب وغيرها بحكم المثاقفة والتطور الاقتصادي وغيرها من العوامل. وحاول الفقهاء متابعة كلّ التطورات الطارئة على زيّ كلّ من المرأة والرجل منبّهين إلى ضرورة محافظة كلّ امرىء على الخصائص التي تشكّل هويته الجنسية. ولم يفتهم

الإدلاء بدلوهم في كيفيّة اللبس. فالفرق بين الرجل والمرأة لا يقتصر على شكل الملبس ولونه ونسيجه وتزويقه، بل يجب على الإنسان أن يتعلّم الإشارات التي ترافق عملية اللبس لأنّها ترمز إلى هويته الجنسية. فللنساء طريقة في التخمّر يجب أن تختلف عن طريقة تعمّم الرجال. قال الشوكاني في شرحه لحديث مروي عن أمّ سلمة: «إنّ النبيّ ﷺ دخل على أمّ سلمة وهي تختمر، فقال: ليّة لا ليتين». ..أمرها أن تلوي خمارها على رأسها وتديره مرّة واحدة لا مرتين لئلا يشبه اختمارها تدوير عمائم الرجال إذا اعتمّوا فيكون ذلك من التشبّه المحرّم».[69] والواقع أنّ موقف الشوكاني المتشدّد من تشبّه كلّ جنس بالآخر لا يختلف عن موقف سواه من المدافعين عن نظام المجتمع وضرورة التزام كلّ فرد بالمنزلة التي ضبطت له واحترام الحدود بين الجنسين. فحين سئل ابن تيمية عن حكم لبس أقباع الحرير أجاب: «يحرم لبسها على الرجال، لأنّها حرير ولبس الحرير حرام على الرجال، بسنّة رسول اللّه ﷺ وإجماع العلماء. وإن كان مبطّنا بقطن أو كتّان. وأمّا على النساء، فلأنّ الأقباع من لباس الرجال، وقد لعن النبيّ ﷺ المتشبّهات من النساء بالرجال، والمتشبّهين من الرجال بالنساء».[70] وينطبق الحكم نفسه على لبس النساء الكوفية والعمامة والعصائب الكبار المكللة بالجوهر.[71] فقد رأى ابن تيمية أنّ ذلك اللباس حرام مآل صاحبته النار حجته في ذلك حديث «صنفان من أهل النار من أمّتي لم أرهما بعد: نساء كاسيات عاريات مائلات مميلات على رؤوسهنّ مثل أسنِمَة البُخت، لا يدخلنّ الجنّة ولا يجدنّ ريحها، ورجال معهم سياط مثل أذناب البقر يضربون بها عباد اللّه».[72]

ومن المظاهر التي انتقدها الفقهاء، وخصوصا في عصر دولة المماليك في مصر والشامّ إقبال النساء على لبس العمائم حتى نادى الولاة بمنعهنّ. ففي سنة 662هـ نودي بالقاهرة ومصر أن امرأة لا تتعمّم ولا تتزيّا بزي الرجال ومن فعلت ذلك بعد ثلاثة أيام، سلبت ما عليها من الكسوة.[73] وفسّر المقريزي (ت845هـ) سبب ولع النساء أيام المماليك بلبس الطاقية «المعنيين: أحدهما أنّه نشأ في أهل الدولة محبّة الذكران فقصد نساؤهم التشبّه بالذكران ليلتمسن قلوب رجالهنّ فاقتدى بفعلهنّ في ذلك عامة نساء البلد».[74]

ولمّا ازداد ولع النساء بالعصائب والعمائم حاول العلماء التصدي لهذه الظاهرة مؤكّدين أنّ العمامة مكروهة للمرأة لأنّها من لباس الرجال، وما يصلح لهنّ هو الخمار فقط. وصحّح ابن منظور ـ وهو راعي الحدود بين الجنسين ـ حديثا روته أم سلمة أنّ الرسول «كان يمسح على الخفّ والخمار» بقوله: «أرادت بالخمار العمامة لأنّ الرجل يغطي بها رأسه كما أنّ المرأة تغطيه بخمارها».(75)

وإذا كانت عادة كلّ بلد تثبت ما يصلح للرجال وما يصلح للنساء، فإنّ عوامل أخرى تدخّلت في مسألة تثبيت الفوارق بين الرجال والنساء من خلال المظهر، منها ارتباط هيئة المرء بسنّه وبوضعه الاجتماعي وبالرتبة التي يحتلها داخل النظام. فالعمائم تيجان العرب، وقد لبسها الرسول والصحابة والسلف الصالح، وهي رمز السؤدد، إذ عرف القضاة والأعيان والعلماء بكبر العمامة وسعة الأكمام. حثّ الغزالي المسلم على التزيّن بلبس العمامة خصوصا يوم الجمعة حجّته على ذلك حديث «إنّ اللّه وملائكته يصلون على أصحاب العمائم يوم الجمعة».(76) واعتُبر لبس العمامة في تفسير الأحلام دالاّ على «الرياسة، وهي قوّة الرجل وتاجه وولايته».(77)

ولمّا كانت العمامة ترمز إلى شرف صاحبها وعلوّ منزلته وجماله وهيبته ورفعته، أي سلطته الرمزية، فقد نهيت المرأة عن وضعها نظراً إلى أنّها لا تختصّ بالكمال ولا يعقل أن تكون حاملة لتلك الشارات ولا دالة على تلك الرموز. ونذهب إلى أنّ النهي عن لبس العمائم يتنزّل ضمن ثنائية الرفع والخفض. فالرجل يحتلّ مركز الرفعة ومن ثمّة كانت العمامة وسيلة من وسائل التنبيه إلى منزلته خلاف المرأة التي لم تضاهيه في علوّ المكانة. وما تخلّيها عن الخمار واستيلاؤها على العمامة إلاّ حجّة على عبثها بقيم الجماعة ونظامها الرمزي ونظام الأدوار الجندرية. وهكذا بدت ملابس النساء مرتبطة بسلطة إيروطيقية في حين أنّ ملابس الرجال كالعمامة والنعل والبرنس اعتبرت ممثّلة للسلطة الفعلية والرمزية ودالّة على أسمى درجات الذكورة. فإذا تذكّرنا دور الخطيب مثلا تبيّن لنا أنّ سلطته لا تكتمل إلاّ بواسطة العمامة والعصا. فالعمامة

تزيد في طول قامته مثلها مثل العصا التي تطيل اليد، والفصاحة التي تطيل اللسان فتتضخّم بذلك صورته في أعين الناس. وتعدّ كلّ هذه العناصر امتدادا لسلطة الرجل. هذه رؤية الثقافة السائدة لصورة الفحل.

ويعود سبب الاستياء من لبس المرأة العمامة ـ في تقديرنا ـ إلى ارتباط العمامة بالذاكرة الجمعية الذكورية. فالتزام الرجال بها هو شكل من أشكال محافظتهم على سنّة السلف وعلى إرث يشكّل هويتهم. ويعتبر استيلاء النساء على هذا الرمز شرخا وعنفا يصيب الذاكرة في العمق لأنّه يهدّد باندثار السنة ويومىء إلى توقف صيرورة تواصل الأجيال: اللاحق بالسابق والأبناء بالأجداد. وهو موقف نجد له مثيلا في ثقافات أخرى ولدى أتباع ديانات مختلفة. فقد ذهب اليهود مثلا إلى تحريم لبس «الطاليت» وغطاء الشعر الذكوري (Kippa-sruga) على المرأة[78]، وهو أمر يعكس رؤية متشدّدة للتمييز بين الجنسين داخل هذه الديانة قياسا بالإسلام.

حاول العلماء التنبيه إلى الفرق بين مظهر الرجل والمرأة موضّحين حكم «الشرع» في هذا الزيّ أو ذاك غير مبالين بالخصوصيّة الجغرافية لبعض المناطق التي تدفع المرء إلى لبس ثوب يحقّق له الحاجة إلى الحماية من لفع الشمس وعصف الريح وغيرها. قال ابن الحاج، عن لبس النساء: إنّ «المقنعة والقناع معا مختصان بالمرأة، وأما قناع الرجل، وهو أن يغطي رأسه بردائه ويرد طرفه على أحد كتفيه فهو مكروه لأنّه مختص بالنساء إلاّ من ضرورة كحر أو برد». [79] وواضح أنّ ما يزعج الفقيه هو تخفّي الرجل وذلك لأنّ الستر يخصّ المرأة وحدها. ولذلك استحسن عدد من الفقهاء كلّ ما استحدث من أجل مزيد حجب الجسد الأنثوي نحو النقاب والبرقع، وهما عبارة عن حجاب لتغطية الوجه فيه ثقبان حذاء العينين، كما أنّهم لم يمانعوا في الاعتجار الذي يكون مع التنقب والذي شاع استعمال المرأة الأندلسية له حتّى إنّهم اعتبروه في الغالب خاصّا بالنساء مادام فيه مبالغة في الستر. فالمعتجر يلفّ بعض العمامة على رأسه ويجعل طرفا منها على وجهه.

لئن روي أنّ عددا من رجال مكة الوسيمين كانوا يتعمّمون مخافة النساء

على أنفسهم[80] فإنّ لبس المرابطين اللثام أثار جدلا بين الفقهاء. فقد كان المغاربة «يتلثمون في الصحراء من الحرّ والبرد، كما يفعل العرب... فلمّا ملكوا البلاد ضيّقوا اللثام... وجعلوا اللّثام سنة يلازمونه فلا يعرف الشيخ من الشابّ، فلا يزيلونه ليلا ولا نهارا».[81] وهكذا لم ييسّر اللّثام عمليّة الكشف عن هويّة صاحبه، بل تسبّب في ظهور حالة من الضبابية والتشويش.

كان استحضار الوظيفة التمييزية للّباس ماثلا في ذهن الفقيه، وهو يصوغ الأحكام. فبخصوص تحديد النفقات تطرّق الفقهاء إلى كسوة الزوجة. فرأى بعضهم أنّ الخشن من الثياب يناسب الفقيرة، واللّيّن يلائم الغنية، والوسط يناسب من كان من الأواسط، ولذا كلّف الزوج الموسر بالإنفاق على زوجته. فمن واجبه أن يحضر لها درعا وملحفة وخمارا ويشتري لخادمها قميصا وإزارا في الصيف. ولمّا كانت المرأة، في نظر أغلب الفقهاء مأمورة بالقرار، فإنّهم لم يلزموا الزوج بشراء خفّ ولا إزار لانعدام حاجتها إليهما.[82] وذهب الكاساني (ت587) إلى إجبار الغني على شراء خمار حرير لزوجته.[83] ورأى الفقهاء أنّه إذا اختلف الزوجان عند الطلاق حول متاع البيت، فإنّ الرجل يأخذ كلّ ما يصلح له كالعمامة والقلنسوة والسلاح. أمّا الزوجة فالقول قولها في كلّ ما يصلح للنساء مثل الخمار والملحفة والمغزل ونحوها. وبذلك يكون التفريق بين هيئة كلّ من الرجل والمرأة في خدمة النظام الاجتماعي، إذ يتم اللجوء إليه للفصل بين المتنازعين ولضبط ملكية كلّ طرف. ولم يكن يجري في خلد الجماعة أنّ السلاح يمكن أن يكون من حقّ الزوجة فالإقرار بذلك معناه تصدّع النظام الجندريّ.

بيد أنّ محاولة الفقهاء تقنين حياة المسلم وحراسة الحدود بين الرجال والنساء لم تشمل جميع المجتمعات بالدرجة نفسها. فمجتمع الغرب الإسلامي مثلا ظلّ محافظا على عادته الخاصّة. قال العبدري متحدّثا عن نساء طرابلس: «من العجب عندهم أنّ كلّ امرأة لا بدّ لها من خرقة تسدلها على وجهها ويسمونها البرقع، وهي تتخلل الناس مكشوفة الرأس والأطراف حافية القدمين لا تهتم بستر ما سوى وجهها كأن ليس لها عورة سواه».[84] وكان الرجال البربر

يتنقبون في حين أن أهل الأندلس، وخصوصا في شرقها تركوا العمائم. وكان التقنّع بالثوب لحرّ أو برد أو لغيره عادة مشتركة بين الجنسين.(85) وبدا الأمراء والعلماء في عصر الطوائف الثاني حاسري الرؤوس.(86)

تؤكّد هذه الأمثلة أنّ ما يعدّ خاصا بالمرأة أو بالرجل يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى(87) ممّا يجعل الحذر من التعميم متأكّدا. ونقف في النصوص على ما يفيد أنّ المرأة لم تكن تلتزم بهذه القيود المضروبة عليها. فالبدويات والقرويات والكادحات لم يكن بإمكانهنّ ممارسة أعمالهنّ والمحافظة على ستر كامل أعضاء أجسامهنّ(88)، كما بدت الراقصات في الأعراس حاسرات الرؤوس. ووقفت «البغايا» خارج الفنادق متبرّجات كاشفات عن شعورهنّ لإغراء الرجال.(89) ولم يكن بإمكان من تعودن كشف رؤوسهنّ في الأمصار التي تمت أسلمتها في إفريقيا وغيرها تقبّل فكرة حجب الشعر. والمرجّح أنّ التزام المرأة بغطاء الرأس ارتبط أيضا بحالات الاستقرار. فما إن تحدث الفتن أو تحلّ النكبات حتى تعمد المرأة إلى الإفصاح عن مشاعر السخط أو الخوف بواسطة السفور. ففي حوادث سنة 529هـ ثار العامة في بغداد فكسر الرجال المنبر وخرجت النساء «حاسرات في الأسواق يلطمن».(90)

وعلى الرغم من تعقّد مسألة النظر في الاختلاف بين الجنسين على مستوى الهيئة، فإنّ المطلّع على النصوص التي حوت وصفا لمظاهر الحياة اليومية، يقف على ملاحظات تكشف النقاب عن مدى وعي العلماء بجدوى التمييز بين مظهر الرجل ومظهر المرأة. وهي ملاحظات عابرة، وفي حالات كثيرة نزرة ولكنّها تنبّه إلى ضرورة رسم الحدود بين الجنسين. ولئن كانت المعلومات حول اللباس متفاوتة بين مصدر وآخر، فإنّ كتب الفقه وكتب الحديث وفّرت مادة لا يستهان بها في هذا المجال، إذ أفردت بابا للّباس غايته مدّ المسلم بنصائح حتى يكون زيّه لائقا به. فللرجل ارتداء العباءة والقباء والعمامة والقلنسوة والطيلسان وغيرها من الأثواب، وللمرأة لبس إزار يلف كلّ جسدها ولبس السراويل المذيلة والدرع والملحفة والمقانع والبراقع والخمار

والنقب والرقع وغيرها، وبذلك يحفظ النظام الذي فطره اللّه على أساس التمييز الجذري بين الذكر والأنثى.

3 ـ الانتعال

اعتنى العلماء بكلّ أعضاء الجسد فتطرّقوا إلى لباس الجسم بدءا بالرأس وصولا إلى القدمين، معتبرين أنّ كلّ ما يوضع على البدن، يجب أن يكون في خدمة إبراز الفرق بين الرجل والمرأة. فالنعال، هي ما يختص به الرجال دون النساء. فمنذ القديم مدح العرب برقّة النعال وجعلوها من لباس الملوك حتى قيل: «استجيدوا النعال، فإنّها خلاخيل الرجال».[91] وفي مقابل ذلك، كره العلماء أن تلبس المرأة النعال لأنّها لا تغطي كلّ القدم ولا الساق، بل إنّهم ذهبوا في تشدّدهم إلى حدّ اعتبار انتعال النساء، بمثابة علامة على ترجّلهنّ. أمّا الخفاف فقد عدّت صالحة لهنّ لأنّها تستر ما بين الكعب والركبة. ألم يقل عليّ بن أبي طالب: «جمال الرجل في عمّته، وجمال المرأة في خفّها».[92] وكأنّه بقولته تلك يهذّب نظرة الإنسان إلى الآخر فيجعلها باتجاه الرأس، وهو المركز العلوي بالنسبة إلى الرجل، وباتجاه الأسفل بالنسبة إلى المرأة تحاشيا للفتنة. وبغض النظر عن مدى صدق هذا القول، فإنّ الذي يعنينا هو تبيّن خصائص خطاب التفريق بين الجنسين، ذلك أنّ الجماعة لجأت إلى إقامة المقارنات بين عالم الرجال وعالم النساء، ملحّة باستمرار على التضاد بين العالمين: بين الأعلى والأسفل، وبين الستر والكشف، بين اللين والخشونة، وغيرها من الأزواج.

وأيّا كان الأمر، فإنّ المرأة الحضرية المترفة ـ على ما يبدو ـ لم تكن تلبس الحذاء إلاّ نادرا، فالمصادر التاريخية أشارت إلى أنها اتخذت في رجليها الخفاف أو النعال المصنوعة من الجلود أو من النسيج. وولعت نساء الخاصة في العصر العباسي بالنعال المحشوّة بالمسك والمخيطة بالحرير والمطلية بالعنبر، وجوارب الخزّ والخفاف الصرارة المرصعة بالأحجار والمحشوة بالقطع الصغيرة التي تصدر صوتا عند المشي يختلط بصوت الخلاخل المجوفة، وكأنّ المرأة

تتحدّى المجتمع الذي حرص على حجبها فتنبهه إلى حضورها من خلال الصوت والرائحة وبريق الألوان. قال الونشريسي متحدّثا عن ولع النساء في عصره بلبس الخفاف الصرّارة: إنّهنّ «يستعملنها عامدات لذلك، فيلبسنها ويمشين بها في الأسواق ومجامع الناس، وربّما كان الرجل غافلا فيسمع صرير ذلك الخفّ فيرفع رأسه».[93]

ولئن اختص العيّارون والشطّار بأنواع من الأحذية اتسمت بالمتانة لكثرة تنقلهم، شأنهم في ذلك شأن البدو، فإنّ الخلفاء والأشراف أقبلوا على لبس النعال والخفاف وكان أكثرها مبطّنا بأصناف الوبر.

أمّا عادة احتذاء القبقاب، فقد كانت مشتركة بين الجنسين مشرقا ومغربا. ورغم أنّنا لم نعثر على إشارات توضّح مواطن الاختلاف بين قبقاب المرأة وقبقاب الرجل، فإنّنا نفترض أنّ المادة التي صنع منها وشكله ونوعية الجواهر التي رصّع بها تختلف من جنس إلى آخر. ولعلّ ما يلفت في استعراض لبس النعال أو الخفاف أو غيرها هو أنّ التمييز بين الرجال والنساء، بدا أكثر وضوحا لدى المنتمين إلى طبقة الخاصّة. وقد تجلّى على مستوى المواد المستعملة والألوان والأشكال، في حين أنّ التفريق بين المنتمين إلى طبقة العامة ظهر على مستوى الجودة. ومثّل الحفاء في أوساط الفقراء، ظاهرة مشتركة بين الرجال والنساء، ممّا يجعلنا نستنتج أنّ العوامل الاقتصادية والاجتماعية كان لها نصيب كبير في إبراز هذا الاختلاف أو في التقليل من شأنه.

يقودنا التمحيص في كيفيّة إبراز الفروق بين ملبس الرجل وملبس المرأة إلى التفطن إلى أنّ الجسد الذكوري قد تُرك بمنأى عن التأثيمات الفقهية، فلم تفرض عليه قيود كثيرة ولم يطلب منه أن يكون مجسّدا لدلالات عديدة أو معبّرا عن هوية الأمّة، في حين أن جسم المرأة حوصر بالأوامر والنواهي والمحرمات والممنوعات التي إن دلّت على شيء، فإنّها تدلّ على خوف الرجال، وهم الناطقون الرسميون بما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي، من الجسد الفتنة. ولذلك كان الإلحاح على حجب الجسد الأنثوي وسيلة وقائية ومظهرا من مظاهر هيكلة البنية الاجتماعية، وشكلا من أشكال تحقيق الضبط

الاجتماعي. وقد رأى القوم، أنّه لا يتحقّق إلاّ من خلال اختزال المرأة الحرّة في هويتها الجنسية المحضة وتحويلها إلى رمز اجتماعي. لكنّ هذا الموقف كشف النقاب عن متخيّل الجماعة فبقدر ما حرص المجتمع على ستر الجسد الأنثوي، عبّر عن رغبته في تعريته فـ«وراء كلّ محرّم رغبة».(94)

تجلّى الاختلاف بين الجنسين إذن في التحكّم في لباس الفرد قطعة قطعة وكذلك في كيفيّة اللبس، وفي العلاقة التي تجمع كلّ جنس بأثوابه وجسده. ولم تكتف الجماعة الضابطة بالنظر في الملابس فحسب، بل تجاوزت ذلك لتهتمّ بالزينة التي رأت أنّها ضرورية في نظام الاختلاف الجندري ولها دور في تعميق المسافة بين الذكورة والأنوثة. فكيف ضبطت الجماعة زينة كلّ جنس وطريقة عرضه على الركح الاجتماعي؟ وهل أمكن لها المحافظة على الفروق في ظلّ نسق سريع من التطورات وإقبال النساء والرجال على الترف وكلفهم بالتجمّل؟

4 ـ الزينة

شهدت العصور العباسية تفنّنا في مظاهر الاعتناء بالجسد. وقد كان لاتصال الحضارة العربية بالحضارات المتاخمة، وخصوصا الفارسية والبيزنطية والهندية تأثير واضح في عادات القوم. فكثرت العطور ومستحضرات الزينة من مساحيق وخضاب وأدهان وغيرها. وخصّ التراث الديني النساء بكثير من التوصيات التجميلية ودعاهنّ إلى التبرّج لأزواجهنّ حتى إنّ المرأة السلتاء والمهملة لزينتها كانت مكروهة في نظر القوم. وقد فسّر ابن حزم (ت456هـ) السبب في ذلك بقوله: «إنّما النساء رياحين متى لم تتعاهد نقصت، وبنية متى لم يهتبل بها استهدمت».(95) ولذلك لم يمانع الفقهاء في أن تضع المرأة أصباغا للخدود، وأخرى للشفاه، وأخرى للأظافر، وأخرى لتزيين الحواجب، فتلك علامات تدلّ على الأنوثة.

واستحسن الفقهاء مداومة المرأة على الخضاب وقمع الأنامل والتطريف وهو صبغ أطراف الأصابع والأظافر، في حين أنّهم كرهوا للرجل تخضيب يديه بالحناء، لأنّ الخضاب يتعارض مع مبدأ الكشف الذي تقوم عليه الذكورة في

حين أنّه يتلائم مع الأنثى لأنّه يقوم بعملية حجب «وإنّما شرّع (الخضاب) للمرأة لأنّه ساتر ليديها اللتين من شأنهما البروز لقضاء حاجة البيت وغيرها بتغيير لونها فيندفع عنها البصر».[96] ثمّ إنّ الخضاب زينة تجلب بها المرأة مودّة الزوج ولا يجوز أن يستدعي الرجل شهوة المرأة باستعمال هذه الوسائل.

وحثّ أغلب الفقهاء النساء على اتخاذ الزينة. «قال الصادق عليه السلام: لا ينبغي للمرأة أن تعطّل نفسها ولو أن تعلّق في عنقها قلادة، ولا ينبغي لها أن تدع يدها من الخضاب ولو أن تمسحها بالحنّاء مسحا، وإن كانت مسنّة».[97] وقال الزمخشري: «ما تزيّنت به المرأة من حليّ أو كحل أو خضاب، فما كان ظاهرا منها كالخاتم والفتخة والكحل والخضاب، فلا بأس بإبدائه للأجانب».[98] وعبّر في موضع آخر من تفسيره عن رأيه في حليّ المرأة. فقال في تفسير آية ﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان 76/21]: تزاوج نساء الدنيا بين أنواع الحلي وتجمع بينها، وما أحسن بالمعصم أن يكون فيه سواران: سوار من ذهب وسوار من فضّة».[99] هذا عن نساء الدنيا فما بالك بالحور العين!

أقبلت النسوان على لبس الحليّ بعد أن باركه العلماء وأضفوا عليه الشرعيّة المطلوبة ما دام يحقّق غرضين: أوّلهما تثبيت الفوارق بين الرجال والنساء، وثانيهما التجمّل للزوج متى حضر، إذ لا معنى لزينة الفتاة أو المرأة المغيبة. ورد في تفسير البيضاوي لآية ﴿وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل 16 / 14] كاللؤلؤ والمرجان، أي تلبسها نساؤكم، فاسند إليهم لأنهنّ من حملتهم (كذا) ولأنهنّ يتزينّ بها لأجلهم».[100]

ولعلّه من الطريف أن نورد رأي الزمخشري في مبررات تصنيف الزينة إلى زينة تظهر بها المرأة في الفضاء الخارجي أو للأجانب، وأخرى لا تبدو إلاّ للحليل. قال: «لأنّ هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحلّ النظر إليها لغير هؤلاء، وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والأذن، فنهى عن إبداء الزين نفسها».[101] وبذلك يكشف المفسّر عن تصوّره لمواطن الإثارة في الجسد الأنثوي التي متى ظهرت أدّت إلى هلاك الرجل.

وترتّب على ولع الجماعة بالزينة وإقرارها بدورها في تحريك الشهوة، إلزام الرجل بالتكسّب والإنفاق على زينة زوجته أو محظيته حتّى تنهض بوظيفة الإغراء على أحسن وجه. وقد عبّرت عائشة عن ذلك بقولها: «النساء لعب الرجال فليزيّن الرجل لعبته ما استطاع، فإنّ ذلك أدعى لشهوته وأملأ لعينه».[102] وغير خاف أنّ تصنيف «حبّ شهوات النساء» مع الذهب والفضة والخيل الموسومة والحرث، هو دليل على أنّ المرأة ذهنيا ورمزيا تدرج في مصاف هذه المعطيات الطبيعية، كما أنّها تصنّف مع الأموال والطيب وحبّ اللهو والزينة التي تحفظ وتحصّن كالعورة فلا تظهر إلاّ للمحرمين.

جرت العادة باستكثار نساء الخاصّة من لبس الحليّ لأنّه من علامات الترفّه ومن الرموز الدالة على الانتماء الطبقي. وشغفت الظريفات بلبس مخانق[103] القرنفل المخمر ومراسل الكافور والعنبر، وكنّ لا يتختمن بالعقيق والفضة والحديد لأنّها من لبس الرجال والإماء.[104] وبالمثل أُعجبت نساء العامة بلبس الحليّ، سيما عند حضور حفلات الزواج. وكانت التي لا تملك الحلي تستعيرها أو تستأجرها، كما تحلّت نساء غير الأعيان بأساور من فضة. واتخذّت الفقيرة «الحليّ من الحديد أو النحاس»[105] أو الخرز.

ولئن استنكف الجيل الأوّل من المسلمين من لبس الذهب، فإنّ علية القوم نساء ورجالا شغفوا، وخصوصا في العصور العباسية بلبس الحليّ. وحاولت مؤسسة الفقه التحكّم في هذه التطورات مؤكّدة أنّه يحرم على الرجل التختّم بالذهب ولا بأس بالتختّم بالفضّة.[106] إلاّ أنّ هذه الآراء لم تستطع أن تؤثّر في الجماعة فشاع لبس الرجال الذهب. وربّما انحصر الاختلاف بين حليّ كلّ من المرأة والرجل في الشكل والكمية ونوع الأحجار. ويفيدنا الوشّاء (ت208هـ)، في هذا الصدد أنّه ليس من عادة الظرفاء التختّم بالذهب لأنّه «من لبس النساء ولبس الصبيان والإماء».[107]

ويتراءى لنا أنّ إلحاح المجتمع على الزينة لم يكن المقصود منه إبراز الفرق بين الذكر والأنثى بقدر ما كان تحقيقا لمصالحه. فحرصه على أن تلبس المرأة الحليّ وتتزيّن وتتطيّب، هو إقرار بحاجة الرجال إلى هذه العلامات التي

تنهض بدور بالغ في تحريك الشهوة الذكورية. إذ يكفي أن يرى الواحد خلخال زوجته في ضوء القمر حتى ينسى يمين الإيلاء الذي قطعه ويواقعها في التوّ.

ونفترض أنّ استحسان الجماعة لبس النساء عددا كبيرا من القطع: دمالج وأقراط ومخانق وخلاخل وأساور وغيرها هو شكل من أشكال الحدّ من سيطرة الجسد الأنثوي، إذ تُغيّب أبرز الأعضاء ويحضر الحليّ، أي الأشياء المادية التي تتحول هي أيضا إلى ستارة في خدمة الحجب.

ونظراً إلى أنّ المجتمع أسند إلى المرأة دور الإغراء، فإنّه أباح لها الانشغال بأمور الزينة، فبدا التجمّل والتصنّع محمودا بالنسبة إلى النساء لأنّه شأن خاصّ بهنّ يلهيهن عن التطلّع إلى القيام بأدوار أخرى، ويخفّض من حدّة توتراتهنّ النفسية الناجمة عن الفراغ، كما أنّه يجعلهن يتفنن في التجمّل خشية فقدان الحظوة لدى الزوج أو السيّد. وتعتبر النصائح التي قدّمها العلماء للمرأة حتّى تحكم فنّ التغنّج بمثابة دروس في فنّ الإغراء وهي جديرة، في اعتقادنا بأن تفرد ببحث مستقّل لتفكيك البنى المتخفية وراءها.

ولم يفت الأئمة الاهتمام بتوضيح الفرق بين طيب الرجال الذي يجب أن يكون ظاهر الريح وخفيّ اللون وطيب النساء الذي ينبغي أن يظهر لونه ويخفى ريحه. وهو أمر يندرج في ثنائية الستر والكشف، وثنائية الداخل والخارج التي قام عليهما الاختلاف بين هيئة المرأة وهيئة الرجل. فقد تمّ الإلحاح على أنّ المرأة لا يجب أن تتطيّب إلاّ للزوج، أي في الداخل. فـ«عن أنس رضي اللّه عنه عن النبيّ ﷺ قال «إذا تطيّبت المرأة لغير زوجها، فإنّما هو نار وشنار»[(108)].

ويفيدنا ابن منظور أنّ الأئمة كانوا يكرهون للرجل استعمال المؤنّث من الطيب نحو الخلوق والزعفران وما يلوّن الثياب ويرغّبونه في الطّيب المذكّر، وهو «ما لا لون له مثل الغالية والكافور والمسك والعود والعنبر ونحوها من الأدهان»[(109)]. ويعدّ انشغال الفقهاء بالتمييز بين المواد التي تدخل في طيب الرجال وتلك التي تستعمل في طيب النساء، محاولة للتحكّم في الروائح المنبعثة من الجسد أثناء قربه من الجسد الآخر.

وعمد الظرفاء بدورهم إلى تصنيف العطور، فاجتنب الرجال ماء الخلوق[110] لأنّه من طيب النساء، إذ يدخل الزعفران في مكوناته، كما أنّهم أعرضوا عن استعمال الطيب الذفر، أي القوي الرائحة.[111] ومالت الظريفات إلى القرنفل والخلوق والكافور وسائر صنوف الأدهان نحو البنفسج والزنبق. ونجم عن ذلك تيسّر رصد هوية المارّ فيكفي أن يشمّ المرء العطر حتّى يعرف جنس صاحبه. ويمكن الاعتراف أنّ الجماعة، نجحت في هذا المجال في تجذير الفرق بين الجنسين. فإلى اليوم يستهجن أن يتعطر الرجل بطيب المرأة أو العكس بالعكس.

نعم إنّ للمشموم فتنة ولكن ليس في وسع المرأة أن تنافس الرجال ملذّات الجنّة فتستولي على طيبهم الذي ينسب إلى آدم. فالأسطورة تقول إنّه حين أُخرج من الجنّة جلب معه قبضة من ورق فبثّها في الهند فنبتت شجرة الطيب[112]، ولمّا كان مصدر الطّيب ذكوريا، فقد منعت المرأة من الاستحواذ عليه. وهو أمر يفصح عن مدى انشغال المتخيّل بقصة آدم وحواء، وبعالم الجنّة المفقود. كما أنّه يشير إلى دور الأساطير في تشكيل النظام الاجتماعي وفي تبرير أسسه.

إنّ تفطّن العلماء إلى دور الطيب في تحريك الشهوة وصلته بالإغراء وبالجنسانية، جعلهم يحاولون التحكّم فيه أكثر فأكثر. فحين وجد عمر بن الخطاب ريح امرأة «علاها بالدرّة، ثمّ قال: تخرجن متطيبات فتجد الرجال ريحكنّ، وإنّما قلوب الرجال عند أنوفهم، اُخرجنّ تفلات».[113] ويبدو الرجل في المنظومة الفقهية سريع الإثارة تحرّكه رؤية الشعر وصوت الخلخال ورائحة العطر وغيرها من العلامات التي تؤدي إلى زنى العين والأذن والأنف ولذلك سعى العلماء إلى محاصرة الجسد الأنثوي حتّى لا يتسبّب في هلاك المؤمن.

تطرّق العلماء إلى مظاهر أخرى من العناية بالجسد منبّهين إلى ضرورة التفريق بين تدبير الجسد الأنثوي وتدبير الجسد الذكوري. فعلى الرجل، حسب بعضهم، قصّ أظافره في مقابل ترك المرأة أظافرها لأنّ ذلك أزين لها. وكره

العلماء للرجل ترك شعر عانته أكثر من أربعين يوما مبررهم في ذلك الحرص على الطهارة، في حين أنهم حثّوا المرأة على حلق ركبها أو قرضه كلّ عشرين يوما». [114] وشرح الراغب الأصبهاني هذا الاختلاف بقوله: «سئل الأحنف: ما بال أستاء الرجال عليها شعر وأستاء النساء لا شعر عليها؟ قال: لأنّ أستاء الرجال حمى وأستاء النساء مرعى». [115] ونذهب إلى أنّ تحكّم الثقافة في صورة الفرج لم يكن بدافع الحرص على النظافة والطهر بقدر ما كان مراعاة لمعيار جماليّ ثقافي. إذ شاع الاعتقاد أنّ الشعر عامل مضاد للإثارة ويرهب الرجل في قربه من المرأة. ولذلك لم تتوان أكثر نساء الإغريق والروم[116] ونساء العرب وغيرهنّ من المنتميات إلى المجتمعات الإفريقية ومنطقة البحر المتوسط عن إزالة الشعر من كامل الجسد، وخصوصا من العانة لأنّ الفرج الكثيف الشعر مقزّز ويجعل المرأة غير ناعمة. ولمّا كانت «النعومة حلما بلا نهاية فإنّ الخشونة تعرقل الحلم». [117]

إنّ إزالة الشعر، تخرج العانة من القبح إلى الحسن وتعتبر شهادة على مطلق الأنوثة فتكون المرأة بذلك أشهى في نظر رجلها. فـ«ألذّ أحوال الجماع من المرأة يوم انتيارها، أي إطلائها بالنورة، والرجل بعد ثلاثة أيام من استحداده». [118] وبالإضافة إلى ذلك، يوحي انتيار المرأة إلى منزلتها القانونية والاجتماعية باعتبار أنّ الزوجة هي وحدها المطالبة بتعهّد ركبها.

ولم يخف أصحاب الثقافة العالمة ميلهم إلى الجسد الأملس الناعم فهو عندهم مثال الأنوثة الكاملة. وقد أوجدوا لممارسة التنميص سندا في قصّة سليمان حين استقبح كثافة الشعر في ساقي بلقيس فاخترع له الشيطان النُورة. [119] وجاء في الرواية اليهودية وفي الترقوم (Targum) أنّ سليمان قال لبلقيس: «أنت امرأة جميلة لكنّ وجود الشعر في رجليك يحوّلك إلى بشعة. إنّ الشعر للرجال». [120]

ويرجع سبب هذا الخوف إلى أنّ وجود الشعر لدى المرأة شاهد على اضطراب النظام الجندري ومنذر بانقلاب الأدوار. ولذلك رأى أغلب العلماء أنّه «إذا نبت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالتها، بل تستحب»[121]، كما أنّهم

شجعوا المرأة الشعرانيّة على حلق صدرها إن كان به شعر[122] ونتف لحيتها ونزع الشعر عن ساعدها بالنورة أو بالموسى، وشغلوها بملاحقة الزغب في الجبين. ولئن ذهب أكثر الفقهاء إلى تحذير المرأة من نتف الشعر من الوجه، فإنّ ابن الجوزي شذّ عن الجماعة معتبرا التنميص وأخذ الأدوية التي «تحسّن الوجه للزوج»[123] مباحا. وحث الأطبّاء بدورهم النساء على استعمال الوصفات التي من شأنها أن تحوّل الشعر الخشن الملمس إلى ليّن وتنقّي الوجه من الزغب.[124]

لئن اعتبر الشعر في جسم المرأة بشعا فإنّ ظهوره على جسد الرجل، كان علامة على الرجولة الكاملة. فللشعر صلة وثيقة بالفحولة الجنسية وهو مخبر عن بلوغ الرجل، كما أنّ كثافته تعدّ مقياسا للتمييز بين فئات من الرجال: الفحل، الأمرد، الخصيّ وغيرهم. وهذا يعني أنّ الشعر محدّد جندري ينهض بدور هامّ في بناء الذكورة من جهة، وفي التمييز بين الجنسين من جهة ثانية.[125]

وانطلاقا من هذا التصوّر حظي الشارب لدى العربي بعناية كبرى وكان محلّ تعهّد مستمر من دهن ومشط وترجيل وضفره ضفائر تتدلّى على جانبي الوجه وصبغه وتخضيبه. و«كلف العربي بشاربه، فإذا أراد إعطاء عهد أو جوار أقسم بشاربه».[126] ولا غرو في ذلك، إذ أنّ شعر الشارب رمز قضيبي مقترن بالسلطة الذكورية وبصورة الأب ولذا يتباهى الرجل بفتله والعناية به، ويمتنع عن حلقه لأنّ «حلقه مُثلة وبدعة»[127] وخصوصا في مرحلة الاكتهال وإلاّ اتهم بالتخنّث.[128] ثمّ إنّ الشارب يتلاءم مع صفة محبّذة لدى الرجل، وهي الخشونة. وليس من قبيل الصدفة أن يقال للغلام الذي برز شعر شاربه شوّك شاربه، وأن يقع الربط بين شوكة الشارب وخشونة ملمس الجسد وشوكة السلاح وشوكة القتال والقوّة الظاهرة.[129] ونظراً إلى ارتباط الشارب بكلّ هذه الرموز، فقد رأى المالكية أنّ من «حلق شاربه يوجع ضربا»[130] إذ لا معنى لصنيعه سوى التلاعب بالعلامات الذكورية وبشرف الفحول.

أمّا اللحية فقد حاطها العرب بعناية فائقة من إطالة وعقص وخضاب وتبخير وتسريح ومسح ودهن ونتف[131] سيما وأنّها مثّلت رمز جمال الرجل

وزينة الأبطال[132] حتى قيل: «إنّ للّه سبحانه ملائكة يقسّمون: والذي زيّن بني آدم باللحى».[133] وحذّر العلماء الرجل من نتف لحيته خصوصا عند أوّل نباتها معتبرين ذلك حجّة على التشبّه بالمردان الذين يبادرون إلى التخلّص من هذه الصفة الذكورية. وما أكثر القصائد التي عبّر فيها اللوطيون عن حزنهم لبروز اللحية لدى المعشوق.

ولمّا كانت اللحية من تمام الخلق ومن علامات تكريم الرجل وتقديره، وبها يتميّز الرجال عن النساء، فقد اعتبر بعضهم قصّ الرجل لحيته من الذنوب، إذ بها يتفوّق الرجال على النساء، كما عدّ حلق لحية الفحل دليلا على إهانته وإذلاله عند العرب وكذلك عند الساميين. واعتبر إهمال تعهّد اللحية علامة من علامات المرض أو الحزن. فلا غرابة حينئذ أن يشعر الفتى بالزهو عند اكتشافه بروز أوّل شعيرات في ذقنه وأن يعمد إلى استعمال حركات تُبين عن علاقته الخاصّة بشعر وجهه وتعبّر في الوقت نفسه عن وعيه بالجاذبية التي تتمتّع بها اللحية وبالسلطة التي ترمز إليها.

ويفصح إسهاب العلماء في الحديث عن أهمية العناية باللحية وتعداد الفضائل التي يكتسبها الرجل من وراء حفاظه على لحيته إلى المكانة المقدسة التي احتلتها في متخيّل الجماعة لِمَ لا وهي عنوان شرف الرجال ورمز فحولتهم وبها يقسمون وبلمسها يتبرّكون! ولعلّه من الطريف أن نشير إلى أنّ هذا الفخر باللحى، قد برز في الجهاز التأويلي والتفسيري. ففي أكثر من موضع من كتب التفسير نجد تفسيرا لعبارات وردت في القرآن على أنّها اللحية، بالإضافة إلى أنّ القوامة منحت للرجال لأنّهم «أصحاب اللحى والعمائم».[134]

وتضطلع اللحية بالدور نفسه الذي أُسند إلى الخمار، فهي التي تقدّم الأنا على الركح الاجتماعيّ وتعرض الخصائص الذكورية مجسّدة بذلك الهوية الجنسية والجمعية. وهي في ذلك صنو النقاب الذي اعتبر رمز الأنوثة ونهض بمهمّة تحويل النظر عن الوجه الفاتن. وهكذا تكون هذه الرموز منسجمة مع ثنائية الكشف والستر التي حكمت الاختلاف بين الجنسين. والواقع أنّ تقديس المسلمين للّحى لا يخصّهم دون سواهم من الشعوب، فقد أحاط العبرانيون

اللحية باهتمام كبير وعدّوها رمز الحكمة.[135] وحوت التوراة أحكاما تخصّ طريقة عناية الرجل بها. جاء في سفر الأحبار مثلا «ولا تقصّ أطراف لحيتك». (19/ 28).

أمّا شعر رأس الرجل فلم ير العلماء بأسا بحلقه لكلّ من رغب في النظافة خلاف المرأة التي نهيت عن قصّه أو حلقه لكونه يمثّل تاج جمالها. وقد برّر الفقهاء ذلك بأنّه ليس للمرأة ما للرجل من قصّ شعر رأسه للتنظيف ومن حلق عند الإحرام. وينمّ حرص المجتمع على محافظة المرأة على طول شعرها عن رغبته في أن يكون الشعر علامة من علامات الأنوثة. وما طمّ الشعر أو حلقه إلاّ حجّة على تذكّر المرأة تماما كما هي الحال بالنسبة إلى إطالة الرجل شعر رأسه حتّى تتجاوز ضفائره الحدّ المقبول فينعت بالتخنّث. وتفيدنا الأسطورة أنّ دليلة قصّت شعر شمشون ومنحته صفة الرجال، أي إنّها بصنيعها ذلك قد أبرزت ذكورته.

والواقع أنّ تصرّف مؤسسة الفقه في هيئة المرء بفرض معايير خاصة بطول شعر كلّ من المرأة والرجل، لا يخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ جاء في رسالة بولس إلى أهل قورنتس: «إنّه من العار على الرجل أن يعفي شعره، على حين أنّه من الفخر للمرأة أن تُعفي شعرها لأنّ الشعر جُعل غطاء لرأسها». (11/ 15.14)

ولم يفت الفقهاء التدخّل في طريقة تصفيف شعر المرأة ففضّلوا أن تسدله خلفها غدائر، إلاّ أنّ وصول المجتمع مرحلة الترف أدّى إلى ظهور تصفيفات جديدة كالشمسة أو الميلاء[136] أو تلك التي استحدثتها سكينة بنت الحسين حتى قيل: «الجمّة السكينيّة» وبلغ إعجاب الناس بهذه المشطة حدّا جاوز النساء ليبلغ الرجال، ممّا جعل السلطة تتدخّل. فـ«كان عمر بن عبد العزيز إذا وجد رجلا صفّف جمّته السكينية جلده وحلقه».[137]

لمّا كان الجسد توجّها نحو الآخر فقد وجب على صاحبه تعهّده، بيد أنّ عناية الرجل بمظهره تختلف عن عناية المرأة ببدنها طريقة وغاية. فتزيّنه لزوجته

أمر محمود ولكن ينبغي أن يكون ذلك بمقدار، إذ يكفيه لبس الثوب النظيف الحسن الذي يعكس منزلته. أمّا تصنّعه فإنّه مرذول. وقد كره مالك للرجل أن يكتحل بالليل والنهار.[138] وانتقد ابن الحاج بشدّة تصرفات الرجال الذين يبالغون في الاهتمام بزينتهم ويتفاخرون بأناقتهم. قال: «هذا من فعل النساء وزينتهنّ فهو تشبيه بهنّ وإنّما أبيح ذلك للمرأة لوجهين: أحدهما ما تقدّم من أنّها محلّ الشهوة والثاني أنّها ناقصة «فتلجأ إلى الزينة والتعديل لسدّ النقصان الأصلي فيها ولتبعث شهوة الزوج لها، على عكس الرجل الذي يظهر جماله في بنيته الجسمية وفي شجاعته وهيبته ولا يحتاج إلى تصنّع لأنّه «محلّ الكمال فقد كمّله اللّه تعالى وزيّنه، فما له ولزينة الناقصات!».[139]

وفق هذا الطرح يكون التقليل من شأن عناية الرجل بزينته آلية من الآليات التي يستخدمها المجتمع لإعلاء ميزة العقل وكلّ الصفات الإيجابية التي تناسب الذكور، في مقابل توطيد صلة المرأة بالإثارة، وبذلك تكون الزينة علامة بيّنة على الأنوثة وعلى وضع المرأة الاجتماعي والقانوني وعلى أخلاقها. فالمتزوّجة الستيرة، تتصنّع لتتحبّب إلى زوجها فإذا عاد إلى بيته بعد الكدّ والعناء، استقبلته على أكمل وجه كما يحبّ ويشتهي فتحسن بينهما العشرة وتحظى عنده لأنّها أدّت واجبها تجاه زوجها. والمرأة الصالحة هي التي تكون «مواظبة على الزينة والنظافة عالمة بما يزيد من حسنها من أنواع الحليّ واختلاف الملابس ووجوه التزيّن وبما يوافق الرجل ويستحسنه منها في ذلك كلّه».[140]

ويمكن أن نرى في حثّ الثقافة المرأة على التجمّل محاولة لتنميط الأنوثة ولتعميم صورة واحدة عن المرأة. فما تفعله بعضهنّ يصبح منطبقا على جميع النساء وبذلك يتمّ التغاضي عن الفئات التي لم يكن التصنّع شغلها الشاغل نحو المريضة أو الأمة المتخذة للخدمة أو المعدمة وغيرهنّ. أمّا إلحاح الفقهاء على ربط الزينة بالزوج، فإنّه حجّة على علاقة التجمّل بالجنسانية، كما أنّه أداة من أدوات ترسيخ التراتبية، خصوصا إذا تذكّرنا ما ورد في كتب المرايا من ملاحظات تحدّد شروط من يتولّى خدمة الملوك والعظماء، إذ ينبغي له أن يتنظّف ويتزيّن ويلبس أفخر ما لديه حفظا لمراتب الملوك والسلاطين.

وإذا نظرنا إلى بقية الوظائف التي توكل إلى الزينة تبيّن لنا أنّها تعلن عن وضع المرأة القانوني، فإقبال الأرملة أو المطلقة على التجمّل يعدّ إعلاما بموعد استكمالها العدّة ورغبتها في النكاح من جديد، ممّا يفتح المجال لدخولها في علاقات اجتماعية جديدة.

ولمّا كانت الزينة متعلّقة بالجسد العورة، فقد تعيّن حفظها وتحصينها وحجبها عن الآخرين ولذلك كُرهت المرأة المتشوّفة التي تتزيّن وتظهر نفسها ليراها الناس، ومعنى ذلك أنّ المجتمع لم يرفض الزينة المبالغ فيها، بل قصرها على الفضاء الداخلي، أي حجبها وجعلها موجّهة للزوج وموصولة بالجنسانية، وهو ما يفسّر سبب منع الجارية الفتية والقاعدة من النساء والمعتدة من التزيّن. وبذلك كانت الزينة مندرجة في ثنائيات الستر والكشف، والداخل والخارج، والخاصّ والعامّ. ولعلّه من الطريف أن نشير إلى محاولة العلماء تبرير قصر النساء في البيوت، بالحاجة إلى صون جمالهنّ فيصبح الحجب حينئذ مفيدا لحفظ الجمال حتّى يدوم أكبر وقت ممكن. شرح ابن حزم سبب أفول جمال امرأة عرفها بقوله: «لقلّة اهتبالها بنفسها، وعدمها الصيانة...ولتبذلها في الخروج». وأضاف في موضع آخر من كتابه أنّ من أسباب ضياع مياسم جمال المرأة تعرّضها إلى العوامل الطبيعية مثل الهجير والسموم والرياح واختلاف الهواء، وخصوصا «عدم الكنّ»[141] في البيت فهو الذي يحفظ نضارتها.

إنّ تصنيع الثقافة للأنوثة بإخضاع الجسد لشروطها يقيم الدليل على أنّ الأنوثة مفهوم ثقافيّ لا طبيعيّ. فهي بناء اجتماعي أنتجته الجماعة ولا يمكن للفرد التصرّف فيه إلاّ بالمقدار الذي تسمح به مؤسسة الضبط، ممّا يوضّح مدى استلابه. ولمّا كانت المرأة مأمورة بالامتثال للمعايير الجمالية السائدة، فإنّه لم يكن يتسنّى لها نحت صورتها واختيار ما يتلاءم مع بدنها فتلك مناكر ينبغي التصدّي لها لأنّها تلغي صوت الجماعة لتستبدله بالفردانية. ولم يتصوّر القوم أن تتجمّل المرأة لذاتها لأنّ تزيّنها يندرج ضمن أداء وظيفة تمتيع الزوج أو السيّد، وهي متى فعلت ذلك واقتحمت الفضاء الخارجي حلّت الريبة لأنّه لا معنى لتبرّج المرأة إلاّ التصدي للرجل والتحرّش به، وما الزينة إلاّ وسيلة للإعلان عن

تيقظ شهوة المرأة. وقد وجد أغلبهم في النص القرآني متكأ لدعم تصوراتهم. فما تحريم ظهور الزينة إلاّ بيّنة على معرفة اللّه بمقاصد النسوان. «قال تقدّست أسماؤه: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور 24/ 31]، فلولا علم اللّه عزّ وجلّ برقّة إغماضهنّ في السعي لإيصال حبّهنّ إلى القلوب، ولطف كيدهنّ في التحيّل لاستجلاب الهوى، لما كشف اللّه عن هذا المعنى البعيد الغامض الذي ليس وراءه مرمى».(142)

ساد الاعتقاد أنّ المرأة المتبرّجة تطرح نفسها «للمداولة الاستهلاكية» باعتبارها موضوع لذّة، فتستثير الآخرين بما يُرى عليها من ألوان وأشكال وبريق يشع وطيب يعبق، يحرّك الرجال فيدعوهم إلى الاغتراف من الملذات الشمية التي تمتزج بالبصرية وبالذوقية. ولهذه الأسباب أمر العالم الزوج بمنع امرأته من الخروج وصونها عن العيون لأنّ المتزيّنة حقّ لزوجها ولمالكها فقط. وهكذا ترسّخ في المتخيّل أنّ الأنثى محلّ الشهوة وتمّ الجمع بين الأنوثة والإغراء، وبدت قوّة المرأة حسيّة: في سلطة إغرائها وسيطرتها على العالم الرمزي ومن ثمّة لم يقبل الضمير الجمعي أن يكون الذكر باعثا للشهوة وموضوعا للرغبة لأنّ ذلك يقلب الأوضاع رأسا على عقب فيتشيأ الرجل ويتحوّل من الفاعلية إلى وضع المفعول به.

إنّ التحكّم في مظاهر الزينة هو في نظرنا، تحكّم في النظام الاجتماعي وحرص على التنميط ورسم للحدود وللمراتب. فلباس الرجال ينمّ عن تعدّد أعمالهم وأنشطتهم. فثمّة لباس للخلفاء وآخر للقضاة وآخر للصيادين وآخر للشطّار وآخر للجند، ومعنى ذلك أنّنا إزاء مساهمات متعددة إن كان ذلك في مجال السياسة أو العلم وغيرها. أمّا لباس المرأة، فإنّه يرمز إلى عفّتها أو عدمها، ويشير إلى انتمائها إلى عالم المتعة.

ليس حجب الجسد الأنثوي خضوعا لأمر إلاهي، بل هو امتثال لمؤسسة الفقه التي عمدت إلى تأويل الآيات في ضوء مناخ اجتماعيّ خاصّ ومراعاة لقيم المجتمع الذكوري ومعاييره وذوقه. فهو الذي رأى أنّ جسد الأنثى كلمّا حجب صار أكثر جاذبية، ولا غرو في ذلك ما دام كلّ خبيء مرغوب فيه. كما ثبت

لديه أنّ زينة الزوجة أو الجارية هي من تجليات الأنوثة والباعثة على الشهوة، ومن ثمّة شجّع المجتمع ما رآه متماشيا مع رغباته ومنع ما رآه مهدّدا لمصالحه.

وعملت مؤسسة الضبط على السيطرة على الأجساد مظهرا وسلوكا وعلى التحكّم في طريقة عرضها على الركح الاجتماعي. ولم تتوان السلطة السياسية في إصدار الأوامر التي تمنع الرجال من التزيّن بزينة النساء.[143] وهكذا تحوّل الجسد إلى كتاب جاهز للقراءة لوجود علامات مرئية تساعد الناظر على فكّ شفراته من قبيل اللباس والحليّ ومظاهر الزينة كافة. فباتت المعرفة بهوية الآخر معتمدة على وسائط، منها ما يعتمد حاسة البصر التي ترصد الهيئة، ومنها حاسة الشمّ التي تنتبه إلى الرائحة المنبعثة من الجسم، ومنها حاسة اللمس التي تعطي الدليل على جنس صاحبها، ومنها حاسة السمع التي تكشف النقاب عن التأنّث أو التذكّر. وبذلك وفّر المجتمع ما به تعرف هوية الأفراد ليتمكنّ المرء من تحديد هويّة الماثل أمامه وإدراجه في خانة الذكورة المتقابلة مع الأنوثة والعكس بالعكس. وصار الجسد المنظور إليه حاملا لعلامات ومثقلا برموز تميّزه عن غيره، وتشير إلى الفرق بين الجنسين. وهو اختلاف تأسّس على سلسلة من الثنائيات المتضادة: الستر / الكشف والخفاء / الظهور والداخل / الخارج والعامّ / الخاصّ والرفع / الخفض إلى غير ذلك. وهكذا وقع تنميط الأنوثة وكذا الذكورة. فثمّة نموذج للذكورة وآخر للأنوثة ولا مكان لتعدّد النماذج. إنّنا إزاء نسق ذهني يخيفه التداخل بين حدود الذكورة والأنوثة ويستفزّه المغاير وكلّما اصطدم به رام إعادته إلى النظام.

واصل العلماء رصد كلّ ما يطرأ من استحداثات في عالم الأزياء مبيّنين الحكم في هذا اللباس أو ذاك منبّهين إلى الفرق بين الجنسين إلاّ أنّ مراقبتهم لهيئة الناس وحرصهم على الضبط لم يحل دون تأثر كلّ جنس بالآخر ورغبته في تقليده، فما هي انعكاسات ظاهرة التشبّه على نظام الاختلاف بين الجنسين القائم على تثبيت المسافة بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة؟

الفصل الثاني

الأصناف الجندرية

1 ـ تشبّه كلّ جنس بالآخر

ظاهرة تنكّر الرجال في زيّ النسوان، والعكس بالعكس، ظاهرة ضاربة في القدم ومعروفة في ثقافات عديدة، وخصوصا أثناء الاحتفالات المصاحبة للأعياد، ففيها تُتجاوز المعايير ويعبث بالمواضعات الاجتماعية ويتم الارتماء في أحضان الجنون. ويبدو أنّ التشبّه بالجنس الآخر، في مثل هذه المناسبات، له صلة بأساطير قديمة تلحّ على أنّ الخنثى هو الأصل، وأنّ التفريق بين الجنسين قد حدث في مرحلة بعدية.

وخلّدت الحكايات الشعبيّة في عديد الثقافات ظاهرة التنكّر. ففي الحكايات الشعبية اليهودية تظهر بلقيس في هيئة الرجال مرتدية أثوابهم متلاعبة بالعلامات والرموز الذكورية، ولا تكتفي بذلك، بل إنّها ترسل إلى سليمان مجموعة من الجواري في هيئة الرجال ومجموعة من الغلمان في هيئة النساء وتطلب منه فكّ الرموز وإثبات حكمته.[144] ونقل المؤرخون بدورهم أخبارا تؤكّد ظهور الرجال في زيّ النساء بلبس الحجاب والبرقع وذلك في فترة الحرب أو الفتن الداخلية أو في غيرها من الحالات، وأفادت أخبار أخرى أنّ من قوّاد الجند من كان يلجأ إلى الخدعة فيأمر النساء بالظهور على الأسوار «في زيّ القتال متشبّهات بالرجال».[145] وذكرت المصادر أيضا أنّ من الخلفاء من

كان يعمد إلى التلاعب بالمحدّدات الجندرية. فحين ظفر عليّ بن أبي طالب بعائشة بعد حرب الجمل «أكرمها وبعث معها إلى المدينة عشرين امرأة من نساء عبد القيس عمّمهن بالعمائم وقلّدهن بالسيوف فلمّا كانت ببعض الطريق...قالت هتك ستري برجاله...فلمّا وصلت المدينة ألقى النساء عمائمهنّ وقلن لها: إنّما نحن نسوة». (146) وبغض النظر عن التوظيف الأيديولوجي لهذه الأخبار، فإنّها دالة على حالات الخرق المقبولة، إن كان ذلك على مستوى الواقع أو الخيال.

وتبدو عين الجماعة كليلة عن مثل هذا الصنيع لأنّه يعتبر في الدرجة الصفر من درجات التشبّه، إذ إنّ المرء يكتفي بلبس بعض القطع المكوّنة للباس الجنس الآخر نحو لبس النساء العمامة أو تقلّدهن السيف أو لبس الرجال الجلباب أو الحجاب أو البرقع. وهو تشبّه مسموح به ما دام ظرفيا ولغاية حفظ النفس أو تحقيق مصلحة. (147) بيد أنّ الأمر، عندما يتعدّى الحدّ المقبول ليؤدي إلى تداخل العلامات والرموز وإلى حالة من اللبس، يصبح ظاهرة خطيرة تستدعي المعالجة. «أخرج أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه رأى امرأة متقلّدة قوسا وهي تمشي مشية الرجل، فقال: من هذه؟ فقيل: هذه أمّ سعيد بنت أبي جهل. فقال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول ليس منّا من تشبّه بالرجال من النساء». (148)

أدّى انفتاح المجتمع العباسي على ثقافات متعددة وأجناس مختلفة إلى ظهور تغيرات كبرى، وخصوصا في نمط العيش. ويعزى للجواري الفضل في تطوير الأزياء واستحداث عادات جديدة، كما كان لنساء الخلفاء وبناتهم، ولع بالبحث عن لباس الشهرة والخروج على المألوف. يروى، في هذا الصدد أنّ البانوقة (ق2هـ) بنت المهدي خرجت في موكب «متقلّدة سيفا في هيئة الفتيان... عليها قباء أسود ومنطقة وشاشية». (149)

وشاع ظهور الجواري في زيّ الفرسان معتلقات الرماح متخذات القلنسوة والطيلسان وغير ذلك من الأزياء الخاصّة بالرجال والمشحونة بالدلالات الرمزية. وربمّا يكون من المجحف أن نرى في تحررهنّ من القيود المضروبة على مظهرهنّ صرخة احتجاج ضدّ قيم المجتمع التمييزية ورموزه، فقد يكون سبب

ولعهنّ بالبحث عن طرق جديدة لعرض أجسادهنّ، مرتبطا بحاجتهنّ إلى ممارسة الإغراء في عالم أخضع فيه الرجل النساء لنزواته وحبسهن في القصور لإرضاء شبقه. وأفضى ذلك إلى اشتداد المنافسة بين الحرائر والجواري من جهة، وبين النساء والغلمان، من جهة أخرى. ولم يكن بمقدور الفقهاء مراقبة ما يجري داخل مؤسسة الحريم ولا إلزام من بداخلها باتباع «اللباس الشرعي» نظراً إلى ما تمتعت به نساء الخلفاء ومحظياتهم من مكانة عالية، ممّا جعل نواهي الفقهاء في الغالب، غير ملزمة في مجتمع أُقيم على تراتبية هرمية واضحة المعالم.

ولم يكن في وسع العلماء منع نساء الخلفاء وجواريهم من التشبّه بالرجال في اللباس والجلسة والمشي والمركوب والكلام، بل اكتفوا بالتنديد ببعض المظاهر الجديدة التي عاينوها نحو تقلّد المرأة السيف أو الترس أو الرمح أو القوس أو غيرها من الآلات. ويرجع رفض بعضهم تحلّي المرأة بالسلاح أو استعمالها له، إلى أنّ السيف «قضيب الأدب»[150]، وهو رمز السلطة الذكورية ومن علامات القوّة والنفوذ ومن أعظم ما يعتمد عليه في الجهاد، وهو الذي يمنح صاحبه عزّا وسلطانا. «فمن رأى أنّه تقلّد سيفا تقلّد ولاية كبيرة»[151]. ونرجّح أنّ الإلحاح على تميّز المرأة بالحليّ في مقابل امتلاك الرجل السيف والقلم والعصا يدعم المقابلة بين الخصائص الذكورية والخصائص الأنثوية. فالسيف والرمح والخنجر وغيره من الآلات التي ترمز إلى الشدّة والصلابة والخشونة والشجاعة وغيرها من القيم الذكورية، ومن ثمة فإنّها تستهجن إذا ما بدت على جسد ليّن ناعم رقيق. ثمّ إنّ لتحلّي الرجل بالسلاح علاقة بنظام توزيع السلطة بين الجنسين، وخصوصا بعد انتقال المجتمعات إلى مرحلة البطريكية. فللمرأة سلطة الإغراء وللرجل سلطة الفعل وإثبات السيادة في جميع مظاهر الحياة، وحتّى في الفراش وذلك لأنّ الرجولة تعال وتفوّق، وهي في حاجة إلى التسلّح في جميع تجلياته، وهو أمر يحيلنا على علاقة السيف بالقضيب فكلّ منهما يرمز إلى القوّة.

وكثيرا ما عبّر الشعراء عن هذا المعنى. قال بعضهم: (المنسرح)

خُـصْـيَـايَ قَـوْسِـي وشَـعْـرَتِـي وَتَـرِي والسَهـمُ أيْرِي والكُسّ برْجَاسِي[152]

حاول العلماء التصدّي لظاهرة التشبّه معتمدين عددا من الأحاديث، منها ما رواه أبو هريرة قال: «لعن رسول اللّه ﷺ الرجل يلبس لبسة المرأة، والمرأة تلبس لبسة الرجل»[153]. راسمين بذلك الحدود بين هيئة كلّ من الرجل والمرأة. فشاعت عبارات في خطابهم من قبيل «هذا للنساء» و«هذا من لباس النساء» «وهو خاصّ بالرجال» تهدف إلى ترسيخ العلامات المميّزة بين الرجال والنسوان وتثبيت المسافة بينهم وتجذير نموذج الذكورة ونموذج الأنوثة حتّى يسهل التفريق بين صنيع كلّ من الفريقين.

وتوحي معاجم اللغة كـ«فقه اللغة» للثعالبي و«تاج العروس» للزبيدي و«المخصّص» لابن سيده وغيرها إلى وعي أصحابها بالاختلاف بين الجنسين وخوفهم من التشبّه. فقد نبّهوا إلى الفرق بين ثياب الرجال وثياب النساء حتّى لا يقع اللبس. ونعثر في بعض كتب الأدب على إشارات توضّح هذا الهاجس نفسه، من ذلك ما ورد في «الظرف والظرفاء» بخصوص هذه الفئة: «وليس يستحسن لبس الثياب الشنيعة الألوان المصبوغة بالطّيب والزعفران، مثل المُلحم الأصفر والدّيبقي المعنبر، لأنّ ذلك من لبس النساء»[154] خلاف لبس البياض الذي اعتبر من زيّ الرجال. ولم يكتف بعضهم بالإشارة إلى الألبسة التي تتشبّه بها المرأة بالرجل، بل قدّموا موقفهم من الظاهرة. فـ«إذا لبست المرأة زيّ الرجال من المقالب والفرج والأكمام الضيقة فقد شابهت الرجال في لبسهم فتلحقها لعنة اللّه ورسوله ولزوجها»[155].

غير أنّ جهود العلماء، وهم أصحاب الثقافة العالمة، في سبيل تثبيت المسافات بين الجنسين لم تُجد، إذ لم يخل مجتمع في أيّ عصر من العصور، من وجود فئات تخرق النظام الجندريّ. فلم تكتف المرأة بالتشبّه بالرجل في اللباس، بل حاكته في الأفعال والأقوال وطريقة عرض الجسد. وقد استاء ابن الحاج من اقتداء النساء في عصره بالرجال في الذكر الجماعي برفع أصواتهنّ كما يفعل الرجال مع أنّ «أصوات النساء فيها من الترخيم والنداوة ما هو فتنة في الغالب في الواحدة منهنّ فكيف بالجماعة، فتكثر الفتنة في قلوب من

يسمعهنّ من الرجال أو الشبان، وأصواتهنّ عورة».[156] ومثلما اقتدت المرأة بالرجل في رفع الصوت، حاكته أيضا في التصفيق بالأكف، وهو أمر فيه فتنة وزيادة في إظهار العورات. وواضح أنّ حضور المرأة في الفضاء الخارجي، هو الذي أزعج الفقيه. فهي لا تنفكّ عن التعبير عن حضورها بالصوت وبالحركات والإشارات ممّا يجعلها في نظره، عنصر فتنة وتشويش تربك النظام وتصرف المؤمن عن الذكر والعبادة.

ولئن كان تشبّه المرأة الناقصة بالرجل الكامل مفهوما، فإنّ تقليد الرجال للنساء أمر محيّر ويدعو إلى العجب. «فنجد بعضهم قد خنق نفسه به (الطيلسان) ويتفقّد في كلّ حين ووقت ومن جوانب خدّيه أن يكون مال إلى أحد الجانبين فيظهر وجهه للناس كأنّه امرأة تحتجب تخاف أن تبيّن وجهها للرجال حتى إنّ بعضهم ليغرز الإبر في الطيلسان مع العمامة حتى لا يكشفه الهواء عن رأسه ووجهه، وهكذا تفعل المرأة بالقناع والخمار سواء بسواء تمسك ذلك بالإبر وتتحفّظ على نفسها أن تنكشف رأسها من قناعها أو يبين وجهها لغير محارمها، وقد وقع النهي عن تشبّه الرجال بالنساء».[157]

ولا يتوّقف تشبّه الرجال بالنسوة عند تعهّد لباسهم، بل يصل الأمر إلى حدّ محاكاة حركاتهن نحو التصفيق عند الاستماع إلى خطبة الجمعة الذي اعتبره ابن الحاج فعلا قبيحا «وليس ذلك من فعل الرجال لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّما التصفيق للنساء».[158] واستهجن الرحالة بدورهم تشبّه الرجال بالنساء في المظهر وبدا لهم أمرا غريبا. قال البكري متحدّثا عن أهل غمارة: «وهم مخصوصون بالجمال ولهم شعور يسدلونها كشعور النساء ويتخذونها ضفائر ويطيّبونها ويتعمّمون بها».[159] وليس لتشبّه الرجال بالنسوان من مبرّر سوى نقصان الذكورة والتعوّد على الدعة لأنّ الفحول يعتزّون بأنفسهم ويدركون التقابل بين عالمهم وعالم النساء.

تُبين مواقف العلماء من هذه الظاهرة عن الهاجس المسيطر عليهم، وهو الخشية من حلول الفوضى بسبب اختلاط العلامات وتداخل الرموز ولذلك دعوا إلى تشديد المراقبة على الناس ورصد كلّ ما يطرأ على مظهرهم أو سلوكهم من

تغيرات. فهي مناكر تستدعي التصدّي لها ليتحقّق الضبط الاجتماعي ويحتل كلّ فرد المكانة المخصّصة له داخل النظام.

والواقع أنّ كره المجتمع الذكوري تشبّه المرأة بالرجال مفهوم في ظلّ نمط العلاقات السائدة. فالرجل رمز السلطة في البيت وصاحب القرار، ومن ثمة ارتبط اللباس والزينة والسلوك بمنظومة قيمية من شأنها أن تعزّز مكانته وتعكس الوجاهة الاجتماعية والدينية وأيضا الذكورية. ونظراً إلى أنّ الملبس مشحون بدلالات رمزية عديدة فقد عدّ كل استيلاء على قطعة من القطع المكوّنة للباس الرجل بمثابة استحواذ على عضو من أعضائه واعتداء على شرف الذكورة وعلى السلطة الرمزية.

ولمّا كانت الأنوثة، من منظور الجماعة، طفولة مستمرة وقصورا دائما، فقد عدّ تشبّه المرأة بالرجل دليلا على رغبتها في التماهي مع الأقوى وحرصاً منها على الاقتراب من عالم النفوذ والسلطة الذكورية.[160] فمن خلال السطو على خصائص الذكورة ورموزها، وما الثياب هنا إلاّ جزء من كلّ، تحاول المرأة أن تكتسب العزّ والشرف، وأن تنافس الرجل في الرتبة مستغلة هذه الشارة للحصول على الوجاهة.

لم يكن التشبّه في بعض المظاهر المتصلة بطريقة تقديم الجسد على الركح الاجتماعي حكرا على طبقة خاصّة، أو على شريحة عمرية محدّدة، بل كان ظاهرة عامّة معبّرة عن تطوّر العادات وتبدّل النظرة إلى الحياة وتغيّر الأذواق وخضوع القوم لعوامل التأثّر والتأثير. ويمكن أن نرى في موقف مؤسسة الضبط من هذه الظاهرة، علامة على إرادة الفصل بين الرجال والنساء. وما تنبيه الفرد باستمرار إلى خطورة التشبّه إلاّ محاولة لرسم الحدود بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة حتّى لا يتمّ تجاوزها.

لقد اعتبر التشبّه، حسب بعضهم فاتحة التفريط في الخصائص المميّزة لكلّ جنس وحجّة على رفض الصورة الأصلية التي خلق عليها المرء. والحقّ أنّ مخاوفهم لم تكن وهمية، فقد تجاسرت بعضهنّ على تجاهل الحدود المرسومة

بين الذكورة والأنوثة فرحن يقلّدن الرجال في الزيّ وطريقة الأكل وطريقة الكلام وفي الفعال حتّى اتّهمن بالتنكّر لهويتهنّ الجنسية ونعتن بالمترجّلات.

2 ـ المترجّلة

نشير في البدء إلى احترازنا من الروايات التي وصلتنا بخصوص هذه الظاهرة، إذ يصعب التمييز بين الحالات التي كانت فيها المرأة بالفعل مذكّرة، وتلك التي اتهمت فيها بالترجّل. فالروايات التي وصلتنا تصف المرأة بالتذكّر إذا كانت سليطة اللسان أو لديها قدرة على مواجهة الرجال أو لها معرفة تضاهي معارف الرجال. وتنعتها في حالات أخرى بالتذكّر[161] عندما تتصرّف بحرّية وتعيش نمط حياة من المفترض أنّه خاصّ بالرجال، كما تعدّ المرأة مذكّرة إذا بدت أنوثتها غير خالصة أو غير متلائمة مع تصوّر الجماعة لها، كأن تكون لها لحية أو صوت غير رخيم. ومعنى ذلك أنّ مفهوم التذكّر مفهوم مطاطي دالّ على حالات مختلفة من شأنها أن توضّح لنا الصفات التي عدّتها الجماعة مرذولة في المرأة ومحمودة في الرجل.

ومهما يكن الأمر، فإنّ اعتمادنا على هذه الروايات يجاوز البحث في صدقها ونسبة الخيال فيها ليتعامل معها باعتبارها عيّنات توضّح ما يلحق نظام الاختلاف بين الجنسين من اضطراب.

يذهب حبيب الزيات[162] إلى أن «داء الترجّل» في النساء كان شائعا في بادية العرب وظلّ معروفا في الإسلام، حجّته على ذلك ما روته عائشة حين سئلت عن المرأة تلبس النعل. قالت: لعن رسول اللّه الرجلة من النساء.[163] وعلى الرغم من احترازنا من هذا الحديث، فإنّ استرجال النساء ظاهرة معروفة في ثقافات أخرى ويبدو أنّه انتقل من بلاد فارس ومن القسطنطينية عن طريق الوصائف المجلوبات من هذه الأمصار لينتشر في العهد الأموي في بعض المدن.

وبالنظر في الأخبار التي أوردها الأصفهاني نتبيّن أنّ الظاهرة مثّلت تجارب فردية مرتبطة بشريحة عمرية معينة. فقد آثرت بعض فتيات البادية التشبّه بالرجال في الملبس والتعمّم والتلثّم واعتقال الرماح وفي نمط العيش مفضّلات

حياة القنص والغزو وركوب الخيل ومعاقرة الخمر على الغزل والطبخ وغيرها من الأنشطة النسائية. وربّما يكون انتماء الفتيات إلى قبائل تقدّس القوّة وتعوّدهن، منذ الطفولة على غلظة المعاش وخشونة البلد، قد أهّلهن للتمرّس بفنون الحرب والقنص وغيرها.

ويخبرنا الأصفهاني أنّ المتذكّرة كثيرا ما كانت تبرز في ملبس الفارس: تصارع الحمر الوحشية بمهارة وتشرب وتغنيّ سكرى منتشية بالتحرّر الذي نعمت به بعيدا عن «أخوة شرس وأب غيور».[164] وعادة ما تنتهي قصص المذكرات بترويض المتمرّدة من خلال الزواج، وكأنّ المؤلف يريد أن يثبت انتصار الجماعة على الفرد وأن يبيّن أنّ تجربة الترجّل لا يمكن أنّ تكون إلاّ تجربة ظرفية فهي أقرب إلى الحلم. فما إن يكتشف أمر المتخفية في صورة الرجل، حتّى تعود إلى طبيعة وضعها الواقعي حيث البيت والغزل والطبخ والحمل والوضع وغيرها من المشاغل النسائية.

ومن الأخبار التي أوردها الأصفهاني أنّ أم سعيد الأسلمية (ت قبل 63هـ) وبنت يحيى بن الحكم بن أبي العاص (ت قبل 63هـ) ، وهما من المدينة «كانتا من أمجن النساء، كانتا تركبان الفرسين فتستبقان عليهما حتى تبدو خلاخيلهما. فقال معاوية لمروان بن الحكم: اكفني بنت أخيك. فقال: افعل. فاستزارها وأمر ببئر فحفرت في طريقها وغطيت بحصير، فلمّا مشت عليه سقطت في البئر فكانت قبرها».[165] ويتّضح أنّ فروسية المرأة وإقدامها على الخروج من أهمّ الحجج المعتمدة لإدانتها، وهو أمر غير مستغرب في مجتمع تعقّدت بناه وتأسست ركائز نظامه. فلئن كانت المرأة قبل ظهور الإسلام تشارك الرجل الغزو، فإنّ حرص المسلمين على الفصل بين الجنسين، أدّى إلى منعها من الاضطلاع بأدوار مركزية. «ذكر المفضل أنّ امرأة كانت من طيّ يقال لها رقّاش، فكانت تغزو بهم ويتيمنّون برأيها، وكانت كاهنة لها حزم ورأي...فحملت فأُتيت في إبّان الغزو، فقالوا هذا زمان الغزو فاغزي إن كنت تريدين الغزو، فجعلت تقول: رويد الغزو ينمرق فأرسلتها مثلا».[166]

اعتبر المجتمع ركوب الخيل والانخراط في المسابقات من الأنشطة

الذكورية التي تصقل مواهب الفتى وتعلّمه مقارعة الشدائد وتكسبه قوّة جسدية، أي تشكّل ذكورته. وفي المقابل رأى القوم في ممارسة النسوة لهذه الأنشطة، محاولة لسلبه مقومات يتباهى بها وحده دون سواه، كما أنّه اعتقد أنّ فروسية المرأة تهدّد تصوّره للأنوثة ذلك أنّ بنيتها الجسدية معرّضة للتحوّل من اللين إلى الخشونة ومن الضعف إلى القوّة فتضمحل بذلك الخصائص الأنثوية، وتقترب المسافة بين الجنسين فيحدث اللبس. فكيف السبيل إلى تمييز الرجل عن المرأة؟ وبالإضافة إلى ذلك، تفتح هذه التجارب المجال لتسرّب العدوى ولتعدّد نماذج الأنوثة، فتتهاوى بذلك المسلّمات والتمثلات ويفقد المجتمع الذكوري آليات سلطته. ولم يخف عدد من العلماء خوفهم من ركوب المرأة الفرس أو غيره فاعتبروا أنّه يحجّر على المسلمة ركوب الخيل لقول الرسول: «لعن اللّه الفروج على السروج».[167] وبغضّ النظر عن الدلالة الجنسانية الواضحة بين الفرج والسرج الذي يعدّ عامل إثارة جنسيّة، فإنّنا نرجّح أنّ موقف العلماء من تشبّه النساء بالرجال في المركوب له صلة بثنائية الكشف والحجب، من جهة، وثنائية العلو والانخفاض، من جهة أخرى. فالمرأة الراكبة تعرض نفسها حتّى تشرئبّ نحوها الأبصار وهو أمر يتعارض مع الحجب، كما أنّ ركوبها لا يتماشى مع منزلتها، إذ إنّه يجعلها في موضع أرفع من الرجال المارّين في الطريق، وهو أمر مرفوض بداهة. ولا يخفى ما للأمر من صلة بالجنسانية، إذ بدا للقوم أنّ ركوب الدابة، يثير المرأة ويوقظ غلمتها.

لئن قوبل تذكّر الفتيات في العصر الأمويّ باللامبالاة، فإنّ ظهور مؤسسة الحريم وحجب النساء، أدّى إلى تقلّص عدد المتحرّرات من القيود المضروبة عليهنّ. فلا نكاد نعثر بعد هذه الفترة التاريخيّة إلاّ على نتف من الأخبار التي توضّح استهجان الجماعة لحالات الترجّل فمهما بلغت المرأة حدّا من الاقتداء بالرجال، فإنّها تبقى ملفوظة اجتماعيا ومنعوتة بأرذل الصفات.

ويلحظ المتأمّل في هذه الأخبار أنّ المرأة واعية بهويتها الجنسية. فهي امرأة في صفة رجل ولذلك، فإنّها لا تتنكّر للخصائص الأنثوية وتبقى محافظة على جمال جسدها حتّى وإن بدت في هيئة الرجال واختارت نمط حياة أكثر

ملاءمة لاحتياجاتها، لكنّ الجماعة تصرّ على تجريدها من أنوثتها فتنعتها بالتذكّر معلنة بذلك عن نبذها لكلّ امرأة تتصرّف مثل الرجال. فالقوّة والشجاعة والجلد وغيرها من الصفات تبدو فضائل إن صدرت عن الرجال وتتحوّل إلى عيوب إن اقترنت بالنسوان. فللرجال القتل وللنساء جرّ الذيول .

أمّا عن سبب التذكّر، فإنّه يعود حسب ابن سينا إلى طريقة جريان منيّ الرجل عند الجماع فـ «إن جرى من يساره إلى يمينها كان أنثى مذكّرة».(168) ويكمن السبب الاجتماعي لهذه الظاهرة، في توق المرأة إلى التحرّر من الضغوط المسلطة عليها، والتي تحول دون تمتعها بالحياة على قدر تمتّع الرجال بها، في مجتمع ارتأى الفصل بين الجنسين وحال دون تحقيق المرأة ما تصبو إليه من أحلام وآمال. فكان تقليد الذكور في تصرفاتهم وحركاتهم ولباسهم وأقوالهم، بمثابة حيلة من الحيل التي تلجأ إليها المرأة للعبور (passing) إلى دور أفضل وحياة أسعد، حتّى وإن كان ذلك لفترة محدودة زمنيّا.

غير أنّ تحدي النظام الاجتماعي مرفوض. فكيف يمكن لكائن ضعيف أن يستقل بذاته وأن يطمح في الاستمتاع بمنافع جعلتها الجماعة حكرا على الرجال؟ إنّ الجماعة لا ترى في الاحتجاج على الوضع الاجتماعي المجحف، إلاّ علامة على العهر والمجون والتذكّر ذاك أنّه لا معنى لخروج المرأة عن وضعها «الطبيعي» والاجتماعي سوى التمرّد على الأنوثة تلك التي يجب أن تظلّ متعارضة مع الذكورة. وفق هذا الطرح يكون الترجّل تهمة توجّه إلى كلّ من فارقت وضعها لتطمح في الارتقاء إلى منزلة أفضل. ولا تهمة أشدّ تأثيرا في نفس المرأة من التشكيك في أنوثتها!

ولئن كان الترجّل بالنسبة إلى بعضهنّ اختيارا بهدف البحث عن نصيب من التحرّر قبل الدخول في مؤسسة الزواج والتكيّف مع المعايير والنظام الاجتماعي، فإنّ من النساء فئة لم تكن أنوثتهنّ كاملة، فقد برزت عليهنّ علامات الذكورة نحو اللحية أو الصوت الجهوري. وهذه العلامات متى اكتشفت أوقعت صاحبتها في الحرج وأثّرت في نسيج العلاقات الاجتماعية التي تربطها بغيرها ممّا يدفعها إلى اتخاذ سلوك التجنّب خوفا من مواجهة نظرات

الاستغراب. وبطبيعة الحال ليس بمقدور المرأة مواجهة حالات السخرية والنبذ فيكون تقنّعها في هيئة الرجل وقيامها بأدوار تنسب إليه حلاّ اضطراريا حتّى تتخفّى عن عيون الفضوليين بعد أن أضحى مظهرها علما على الغرابة والقبح. فلِمَ ذلك؟

ليس كلّ ما في الجسد الأنثوي مطلوبا، بل إنّ بعضه مضاد ومناف للأنوثة مثل العقل واللسان[169] وطول القامة، والعضلية الجسدية الرامزة إلى القوّة، والشعر الكثيف. فهذه علامات ذكورية متى ظهرت على الأنثى تعيّن إزالتها في ظلّ ثقافة تسعى جاهدة إلى تعميق الاختلاف. ويمكن القول إنّ حرص الجماعة على صناعة جسم المرأة معناه أنّ الأنوثة تتشكّل اجتماعيا وثقافيا، كما أنّ الجسد لا يتأنث لمجرد كونه جسد امرأة. والثقافة نفسها تؤكد أنّ النساء لسن كلّهنّ إناثا، كما أنّهنّ لسن دائما في حالة الأنوثة الكاملة. فقد تطرأ عليهنّ حالات مثل السقم والحزن والعوز وغيرها، تجعلهن غير مكترثات بالتصنّع والصباحة. وهكذا يجري إخضاع الجسد باستمرار لشروط الثقافة، تلك التي تفرّق بين أفعال الجسد المذكّر وأفعال الجسد المؤنث، فتمنح الأوّل صفات عملية ووظيفية في كلّ أفعاله وحركاته وتخصّص له معجما دلاليا وذهنيا إيجابيا يؤكد ذلك، بينما يتمّ إقصاء السمات غير المرغوب فيها عن المؤنث والتأكيد على الصفات المضادة للذكورة واعتبارها في مرتبة أقلّ من مرتبة الصفات الذكورية.

لا عجب حينئذ إن اعتبر التذكير عيبا في المرأة مادامت الجماعة تريد أن تقرأ في جسدها المنتقى والمصفّى من العوالق والشوائب كلّ علامات الأنوثة. وكلّما تجلّت ملامح التذكير بادية للعيان كان الاستهجان أشدّ، كأن تنبت للمرأة لحية فهو أمر مريب ينفّر الرجال لأنّ اللحية من الرموز الذكورية التي يتباهى بها الرجال. قال الجاحظ في هذا الصدد: «كان لابنة من بنات محمّد بن راشد الخناق لحية وافرة، وأنّها دخلت مع نساء متنقّبات إلى بعض الأعراس لترى العرس وجلوة العروس، ففطنت لها امرأة، فصاحت رجل والله، وأحال الخدم والنساء عليها بالضرب، فلم تكن لها حيلة إلاّ الكشف عن فرجها».[170] إذ لا

علامة أفصح من العضو التناسلي فهو البيّنة على انتماء المرء إلى هوية جنسية محدّدة.

ومن الغرائب التي سجّلها البكري أثناء رحلته وجود «امرأة لها لحية كاملة سابغة كلحى الرجال، وكانت تتصرّف في الأسفار وسائر ما يتصرّف فيه الناس حتّى أمر قاضي الناحية نسوة من القوابل بالنظر إليها، فأحجمن عن ذلك لما عاينّه من منظرها فأكرههن على ذلك فإذا بها امرأة، فأمر القاضي بحلق لحيتها وأن تتزيى بزيّ النساء ولا تسافر إلاّ مع ذي محرم».[171] وهكذا نرى أنّ المرأة التي تبرز علامات تذكّرها قبيحة في نظر الجماعة رجالا ونساء لأنّ كثافة الشعر لديها واحتفاظها به بالرغم من وجود أدوية مزيلة للشعر، يجعلها أشبه بالرجال، كما أنّ تصرّف المرأة بحرّية وإقدامها على ممارسة أدوار رجالية يستفزّ المجتمع فيبادر بإعادتها إلى منزلتها لتضع ملبس النساء ولتتصرّف بمقتضاه، إذ لا مجال لتقبّل حالات الخرق.

وإن كنّا اقتصرنا على مثال المرأة الشعرانية التي تظهر على وجهها علامات ذكورية فهذا لا يعني غياب علامات أخرى نحو استهجان أن يكون للمرأة صوت شديد أو رفيع أو غليظ أو أن يكون طول قامتها قد زاد على الحدّ المعروف لأنّ ما يلائمها هو الخفض لا الرفع والرقّة لا الشدّة. وما من شكّ في أنّ موقف المجتمع من ظهور هذه العلامات الذكورية على جسد المرأة لا يكاد يختلف عن موقفه من الدميمة وصاحبة العاهة وغيرها من الفئات التي لم تكن عاكسة للأنموذج الأنثوي المرغوب فيه.

نستنتج أنّ للتذكّر دوافع عديدة، منها ما له صلة بعوامل فيزيولوجية، نحو اضطراب الهرومونات وعدم التوازن بين نسبة الأندروجين (Androgenes) ونسبة الإستروجين (Estrogenes)[172]، التي تؤدي إلى تغلّب الخصائص الذكورية على الخصائص الأنثوية، ومنها ما هو مرتبط بالظروف الاجتماعية كشدّة الحجاب أو النبذ، أو اليتم أو العوز التي تدفع الفتاة أو الأرملة إلى تبني القيم الذكورية والاضطلاع بالدور الذكوري واقتحام الفضاء الرجالي من أجل سدّ الرمق. ومن أسباب التذكّر أيضا الاضطرابات النفسية التي تجعل المرأة تتماهى مع شخصية

الأب أو ممثّل السلطة في العشيرة، وهي اضطرابات تعود إلى مرحلة الطفولة المبكّرة وتكشف النقاب عن خلل في التنشئة الاجتماعية وتوتر في نمط علاقة البنت بأهلها. وإن كنّا لا نملك شواهد تدعم ما نذهب إليه، فإنّنا نرجّح أنّ تفضيل المجتمع البنين على البنات قد يدفع بعضهنّ إلى إخفاء جنس المولودة وتربيتها تربية الذكور، خصوصا إذا كانت الأمّ مئناثا وفي حاجة إلى سند.

إنّ ما يسترعي الانتباه في الروايات التي وصلتنا هو عدم اكتراث أصحابها بالنظر في الأسباب التي دفعت المرأة إلى التذكّر. فقد جاء الإخبار عن هذه الحالات متنزّلا في إطار سرد الحكايات الغريبة. ولم ينشغل الفقهاء هم أيضا بالنظر في العوامل التي جعلت المرأة تفضّل حياة الرجال على حياة النساء، ولم يخطر ببالهم أنّ وضع المرأة الدونيّ قد يتسبّب في ظهور هذه الفئات، بل كان حرصهم على بقاء كلّ فرد في مكانه هو الأهمّ. ولذلك تعالت أصواتهم داعية إلى نبذ فئة المذكّرات وإقصائها عن الحياة الاجتماعية حتّى لا يستفحل الداء حجّتهم في ذلك حديث الرسول الذي نهى فيه «أن تلج المرأة المذكّرة من النساء على امرأة تؤمن باللّه واليوم الآخر، ونهى أن تلبس لباس الرجال أو تتشبّه أو تتكّلم بكلامهم، ونهى الرجل عن مثل ذلك».[173] ونذهب إلى أنّ تشنيع العلماء على هذه الفئة سببه رفضهم أن تتنكّر المرأة لطبعها وأن تغادر وضعها «الطبيعي» الذي فرضه اللّه عليها لتزاحم الرجل في الانتفاع بشرف الذكورة ورموزها.

ليس ترجّل المرأة، في نظر الجماعة، إلاّ انحرافا عن مسار الأنوثة وقصورا عن تسخير الجسد للتعبير عن تجلياتها. فالمذكّرة تتخّذ الأقنعة ملغية بذلك وظيفة أساسية للّباس، وهي التمييز بين الجنسين والدلالة على الخضوع للنظام، وهو أمر يثبت أنّ الملبس علامة على النظام الجندري، كما أنّه منتج له. وفضلا عن ذلك تقوّض المذكّرة نموذجا ترسّخ في المتخيّل بخصوص الأنوثة مفاده أنّ المرأة كائن لطيف، رقيق المشاعر، ضعيف البنية، هشّ. فالمرأة حسب ابن منظور «ألين من الرجل، وسمّيت أنثى للينها».[174] هذا هو الجسد الأنثوي المعترف به، والذي ضبطت صفاته اجتماعيا وثقافيا وتكفّل

الرجال بتعداد خصاله وعيوبه، من خلال مؤلفاتهم العديدة. وكلّما تشبّثت المرأة بهذه الخصائص الأنثوية حفظ النظام وثبتت الأدوار والمنازل.

غير أنّ المترجّلة تفاجىء الجماعة ببنية جسدية مختلفة وبشخصية غير مألوفة. فالظروف الاجتماعية أو النفسية، قد تدفع البنت إلى تعوُّد شظف العيش ومواجهة الشدائد فتسدّ النقص الذي رسّخته التنشئة الاجتماعية فيها، وتكتسب بفضل ذلك خصائص جديدة وطبعا مختلفا، وتتبنّى قيما من المتعارف عليه أنّها ذكورية، بل إنّها تنجح، في حالات كثيرة في الاندماج في عالم الرجال. وينجم عن هذا النمط من العيش تغيير نظرة المرأة إلى جسدها وإلى ذاتها وإلى الحياة فتتحوّل مشاعر الخجل لديها إلى إحساس بالزهو. فيصبح التذكّر قادحا على التفكير في إمكانية تغيير «الطبيعة» وتغيير النظرة إلى المرأة. فليست الأنوثة معطى جاهزا بل هي بناء اجتماعيّ يمكن إعادة تشكيله من جديد كلّما استدعت الظروف ذلك.

ويشقّ على المجتمع الرجولي تقبّل هذه التغيرات التي تعبث بجوهر منظومة التنشئة الاجتماعية وتهدم نظام العلاقات التبادلية وتهدّد القوامة بالزوال، إذ كيف يتسنّى للرجل تبرير هيمنته على المرأة وتمتعه بمنزلة تفوق منزلتها إن أضحت تماثله في الصفات وتشاكله في الفضائل؟ إنّ جسد المرأة يجب أن يبقى على حاله مشيرا إلى اختلافه عن الجسد الذكوري، مبرهنا على خضوعه للرجل وحاجته الدائمة إلى من يحميه، وبذلك يستحق الرجل منزلته المتميّزة وتستحقّ المرأة المكانة الثانوية في ظلّ التراتبية التي تحكم النظام الاجتماعي.

ولمّا كان الاحتراز من المهالك واجبا فقد وقف المجتمع بالمرصاد أمام كلّ محاولات خرق النظام. فحكم عليها بالنبذ والإقصاء ولم يفوّت فرصة لإشعار المرأة بدونيتها فما هي إلاّ صورة مشوّهة للذكورة. فإذا فارقت المرأة خدرها وصارت نشيطة سريعة خفيفة في حركتها تركب الفرس وتعدو في الفيافي، فإنّ ذلك وصف مذموم في المرأة وتعاب به.(175) ومتى واجهت الشدائد لا يقال لها شجاعة بل يصح القول: «رجل شجاع ولا توصف به المرأة»(176)، لأنّ الأنوثة لا يمكن أن تعرّف إلاّ من خلال النقص، ومتى سدّت

المرأة هذا النقص كانت عاقبتها التهميش.[177] وهكذا نتنبه إلى انحياز اللغة وسعيها إلى إقامة الفصل بين الجنسين خدمة للنظام الجندري.

وسواء كان ترجّل المرأة اختياريا أو اضطراريا، فإنّ المرأة في كلتا الحالتين لا تستطيع مواجهة المجتمع إلاّ من خلال التخفّي وراء هيئة ذكورية لأنّها لا تستطيع العيش إلاّ في إطار التنكّر. فما إن يكتشف أمرها حتّى تجبر على التزيي بزي النسوان والالتزام بالأحكام الخاصّة بهنّ. ونرجّح أنّ خطورة فئة المذكرات تكمن في زعزعتها لنظام الهوية الجنسية ولبناء الأدوار. وما تفشي مثل هذه الحالات إلاّ علامة على اضطراب جندري (Gender trouble) وتصدّع في التصوّر المثالي للأنوثة.[178] فإذا نظرنا في أحلام المذكّرة وطموحاتها، تبيّن لنا أنّها لا تحلم بالزواج أو بالأطفال ولا بغيرها من الأحلام التي تكفّلت التربية بتجذيرها في نفوس الفتيات، بل إنّها ترنو إلى التحرر وإثبات الذات عبر القيام بأدوار مختلفة، ومعنى ذلك أنّها ترفض طريقة بناء الأنوثة. وبطبيعة الحال لا يتقبّل المجتمع خروجها عن النظام فيتهمها بأنّها امرأة رافضة للأنوثة وللواجبات المفروضة على جنس النساء وأهمّها الإنجاب ومن ثمّة فإنّها لا يمكن أن تكون الزوجة المطلوبة، إذ لا تتوافر لديها الصفات المحمودة التي ترشّحها للدخول في مؤسسة النكاح. ولذلك شاع التحذير من الزواج بالمذكّرة «قال بعضهم: إيّاكم وكلّ ذكرة مذكّرة شوهاء فوهاء... إن أقبلت أعصفت وإن أدبرت أغبرت».[179] كما ثبت في الأذهان أنّ المذكّرة «لا تنجب».[180] ومن الروايات التي ذكرها الجاحظ، في هذا السياق: «قال عثمان بن الحكم: كان عندنا في الحيّ فتى ولدته امرأة مذكّرة، لرجل مؤنّث: فما رأيت ولا سمعت بخلق رديّ من أخلاق البغال، إلاّ وقد رأيته فيه».[181]

ينمّ مقت المجتمع للمذكّرة عن إدانته لكلّ أنثى رافضة لدورها الأصلي، مضربة عن خدمة الأمّة والدين، كما أنّه يعبّر عن خوف من تمرّد النسوان على وضع اجتماعي مفروض عليهنّ ورفضهنّ لقيمة أساسية ينبني عليها المجتمع هي الطاعة. ولذلك تُذمّ المترجّلة لأنّها ارتقت إلى سلّم نوعي وتطلّعت إلى مصاف قيمة ليست لها وفرّطت في معظم الخصائص الأنثوية. فلا عجب أن تبقى

متأرجحة بين الأنوثة والذكورة لا مكان لها في عالم الرجال ولا حتّى في عالم النساء. وبالفعل تصوّر النصوص مدى خشية النساء من المذكّرات لأنّهنّ يمثّلن «الغريب». وما إطلاق نعوت من قبيل المذكّرة أو المسترجلة إلاّ حجّة على إقصاء هذه النماذج خوفا من عدوى قد تتسرّب إلى الأخريات.

والواقع أن نموذج المترجّلة يرتد إلى المخنّث ليحيلا معا على «اللبس الجنسي»، بل على اضطراب عميق في النظام الجندري، في مجتمع حاول جاهدا أن يقيم نظامه على الفصل بين الرجال والنساء، وإقامة الحدود الصارمة بين الذكورة والأنوثة. وبالرغم من هذه الصرامة، نجح بعضهم في إيجاد المنفذ فاتخذ من هيئة الجنس الآخر وسيلة للتحرر من الضغوط النفسية التي يلاقيها، وملاذا من قهر اجتماعيّ.[182]

ويمكن أن يكون مردّ مقاومة مؤسسة الضبط لظاهرة تشبُّه المرأة بالرجل ما ترسّخ في المتخيّل من آراء بخصوص خطورة المرأة ممّا يجعل صنيعها هذا بمثابة مكيدة أنثوية شيطانية[183]، ولا معنى له سوى محاولة التحرر والانفلات من عين الرقيب لتحقيق مآربها والاختلاط بالرجال فتحل بذلك الفوضى واللعنة. وهكذا يفهم من كلّ رفض أو احتجاج على تنظيم الجماعة لطريقة ظهور الجسد على أنّه تمرّد على السلطة وإسقاط للأوامر والنواهي وتحرّر من القيم، بل هو خطر يهدّد منظومة التكليف ذاتها.

تكشف هذه التجارب، على قلّتها، النقاب عن تفاعل المرء مع النظام الاجتماعي ومدى تقبّله للمعايير والقوانين الضابطة لمظهره وسلوكه ونمط عيشه. ونظراً إلى صرامة هذا النظام، فإنّه لم يكن بمقدور المرأة التعبير المباشر عن رفضها لهذه القيود الاجتماعية وللدور الخاصّ بها وكان عليها اتخاذ الوسائط. وما القناع في هذه الحالة، سوى وسيلة تسمح لها بالتحرر وتحميها من بطش الآخرين بها. ولعلّ السؤال المطروح، في هذا الصدد، هل كان موقف المجتمع من الدميمة المترجّلة، ومن العجوز المترجّلة هو نفس الموقف من الجميلة الشابّة؟ سؤال لا نملك له جوابا لغياب الشواهد ونرجّح أنّ السكوت هو في حدّ ذاته علامة على تهميش من كانت أنوثتها غير منسجمة مع رغبات القوم لأنّ

الاستنكار متعلّق بالشواب من النساء اللواتي لا يصنّ جمالهنّ بالكنّ في البيوت ويعمدن إلى الخروج في ملابس الرجال ويقبلن على ممارسة الأنشطة التي تهدّد صباحتهنّ بالزوال وتشوّه أنوثتهن.

ونذهب في تأويلنا لظاهرة تذكّر النساء إلى أنّها علامة دالة على صرامة البنية الاجتماعية التراتبية. فما استعمال المرأة لملبس الرجل، إلاّ إقرار بهيمنة الذكورة على الأنوثة، بيد أنّ تعمّد المذكّرة إحداث البلبلة في صفوف الناس بالظهور مرّة في هيئة الذكور وأخرى في هيئة الإناث لا معنى له في اعتقادنا إلاّ تعتعة النظام التراتبي في حدّ ذاته.

وإذا كانت ظاهرة الترجّل، في الغالب لصيقة بالعامّة، فإنّ الغلامية ولدت في رحم قصور الخاصّة. فكيف بدا تأثيرها في نظام الاختلاف بين الجنسين؟

3 ـ الغلامية

يثبت وجود الغلاميات أنّ التشبّه بالرجال لا يكون دائما استجابة لرغبة ذاتية، إذ يمكن أن يكون تنفيذا لإرادة أصحاب السلطة والسيادة. وبالفعل يرجع المؤرخون سبب ظهور فئة الغلاميات، إلى حرص زبيدة (ت216هـ) زوجة الخليفة الرشيد العباسي على علاج ابنها الأمين من شغفه بالمردان والخصيان ولذلك أُجبرت عددا من الجواري على تعميم رؤوسهنّ ولبس الأقبية والمناطق وتقليد الغلمان في الحركات والإشارات وغيرها ممّا جعل الأمين يعزف عن الولع بالخصيان ويقبل على الغلاميات.

ونظراً إلى ولع الخلفاء بالغلاميات، صارت صناعة الجواري تراعي طلبات الأسياد. فقام النخاسون بتدريب فئة من الجواري حتّى يحكمن محاكاة الغلمان وبلغ الأمر ببعضهنّ إلى الانقطاع عن التجمّل وتسمّين بأسماء الذكور من قبيل جعفر وقاسم وغيره.[184] ونجم عن ذلك خضوع المقاييس الجمالية الخاصّة بالمرأة إلى تغيرات هدفها تماهي الجارية مع الغلام، كما تبدّلت معايير الجمال الذكوري، إذ مال عدد من الخلفاء إلى الغلام الوافر الأرداف أو مرتجها حتّى كثر تغني الشعراء به.[185]

ويذكر أنّ ظاهرة الغلاميات شاعت في بغداد وفي الشام ثمّ سرعان ما انتقلت إلى الأندلس. وكان المأمون من أشدّ المغرمين بهنّ. «قال عيسى بن أبان: كنت عند المأمون فاستأذنته في الخروج إلى البصرة...وأقبل غلام لا نبات بوجهه مغلف بالغالية فسلّم فقال: مرحبا فأجلسه على فخذه اليمنى. وأقبل آخر فأقعده على فخذه اليسرى. فجعلت أنظر إليهما وإلى حسنهما...فقال: يا عيسى إنّهما جاريتان أشتهيهما في زيّ الغلمان».[186] كذا شاءت رغبة الأسياد أن يتمّ تشكيل نموذج جديد وطريف يجمع بين خصائص الأنثى وخصائص المراهق أو الشاطر، قادر على الترويح عنهم وتحريك غلمتهم بعد أن ملّوا العبّ من نفس الملّذات. فكان على الجارية أن تذعن لشهوة السيّد فتعيش في صورة الغلام ملبسا ومشية وأقوالا وفعالا. وما همّ إن أدّى ذلك إلى حالة من المزاوجة الجنسية أو النفسية.

وأفضى نجاح الجواري في التشبّه بالغلمان إلى حالة من «التشويش الجنسي» فعسر التمييز بينهنّ وبين الغلمان وصار الندماء يتوهّمون الغلامية المطمومة غلاما. وانعكس هذا الأمر على الشعر حتّى صعب على النقاد الجزم هل هو غزل بالمذكّر أم بالمؤنث؟

وصف أبو نواس المرأة المتشبّهة بالغلام في زيّه وهيئته بقوله: (الوافر)

مُذكّرةٌ مُؤنّثةٌ مَهاةٌ إذاَ بَرزَتْ تُشَبِّهُها غُلامَا[187]

واختلفت اللبسة التي اتخذتها الغلامية لتقليد الرجال باختلاف الأزمنة وعادات القوم. ولم يكن تشبّهها بهم مقتصرا على بعض العلامات، إذ يروى أنّ الغلامية، كانت شديدة الإقبال على كلّ ما يربطها بعالم الذكور متحاشية ما يذكّرها بعالم النساء. فكانت عاطلة لا تتمسّك إلاّ بالمناطق لتبتعد عن النساء ولتقترب أكثر من الرجال، كما أنّها كانت شديدة الإعجاب بالشطّار[188] فقلدتهم في قصّ الشعر لأنّ الفتيان كانوا يرسلون الذوائب. وعمدت أغلبهنّ إلى اطراح التاج واستبداله بالقلنسوة والعمامة.

وقد فتن أبو نواس بغلامية فأنشد: (الطويل)

تُشارِكُ في الصُنْعِ النِساءَ وسلّمَتْ   لَهُنّ ضُروبَ الحَلْيِ غيرَ المَناطِقِ
ومَطْمُومَةٍ لم تتّصِلْ بذُؤابَةٍ   ولَمْ تَعْتَقِدْ بالتاجِ فَوقَ المَفارِقِ[189]

ورغبة في بلوغ الغاية في التشبّه بالرجال عمدت الغلاميات إلى خط الشوارب بالمسك أو بالغالية. قال أبو نواس: (مجزوء الكامل)

صُوِّرَ إليكَ مُؤَنّثاتُ الدلِّ في زيِّ الذُكورْ
أرهَفنَ إزهافَ الأعِنّةِ والحَمائِلِ و السُيورْ
أصْداغُهنّ مُعقربَاتٌ والشوَارِبُ مِن عَبيرْ[190]

ولئن اشتركت الغلامية مع الغلام في طمّ الشعر، فإنّ التمييز بين الجنسين تجلّى من خلال زينة الغلامية، إذ يبدو أنّ أغلبهن لم يستطعن التخلص من التصنّع رغم حرصهنّ الشديد على محاكاة الرجال، فنمّصن الحاجبين وصبغن الشفاه بالحمرة واستعملن ضروبا من الزينة. وتقلّدت الغلامية السيف واحتذت النعل ولم يفتها محاكاة الرجل في حركاته فقطّبت الجبين وأرخت الكمّ بدلا من إمساكه، وهو من خصائص الفتيان والشطّار مشرقا ومغربا. ثمّ إنّها أعرضت عن الضرب بالدفّ واستبدلت به الضرب بالطنبور لأنّه من الآلات التي يستعملها المغنّون لا القينات.

يقول أبو نواس في ذلك: (الوافر)

فمَا بَرِحَت تَصرّف فِيهِ حَتى   حَكتهِ في الفِعالِ وفِي الكَلام
وراحَتْ تَستَطيلُ على الجَوارِي   بفَضلٍ فِي الشَطارَة والغَرام
تعَافُ الدُفَّ تَكريهَا وفتكَا   وتلْعَبُ للمُجانَة بالحَمام[191]

ولم يقتصر التشبّه بالرجال على الهيئة، إذ شاركت الغلامية الرجال لهوهم وألعابهم. فأجادت لعب النرد والشطرنج والصولجان والمراهنة على المناطحة بالكباش والمناقرة بالديوك وغيرها من الألعاب التي اختصّ بها الرجال.

ويعزى الفضل في التعريف بالغلاميات إلى أبي نواس فهو من أكثر

الشعراء اهتماما بهذه الفئة، إلاّ أنّه اكتفى بوصف هيآتهنّ ولم يتعرّض إلى أسباب إقبالهنّ على تقليد الرجال إلاّ نادرا. وبقطع النظر عن مصداقية هذا الشعر، فإنّه يعدّ وثيقة تاريخية مدتنا بمعلومات حول ظاهرة تحوّل الجارية إلى غلامية. بيد أنّ هذا الشعر الذي قيل في الغلامية اقتصر على وصف جانب واحد، وهو الهيئة التي تميّزت بها الغلامية ومن ثمّة عدمنا مادة تصف شكل التهذيب الذي كانت تتلقاه الغلامية وطبيعة مشاعرها، وهي تعيش هذه التحولات، التي نرجّح أنّها كانت تتحمّلها دون أن يكون لها رأي فيما يلحق جسدها ومظهرها من تغيرات.

أفضى ولع الخاصّة بالبحث عن كلّ طريف وجديد في عالم اللذّة إلى تغيير الهويّة الجنسية لبعض الفئات وفي النظرة إلى الجنسانية وإلى الحياة والكون. فإذا نظرنا إلى قصّ الشعر مثلا، أدركنا أنّ الخصائص الأنثوية والمعايير الجمالية قد لحقها تغيير مما يثبت أنّها غير ثابتة، إنّما هي إنتاج اجتماعي وثقافي خاضع للذوق ولروح العصر ولتطور الثقافة نفسها. والجدير بالذكر أنّ من الخلفاء من حاول التأثير في الحرائر حتّى يقتدين بالغلمان في طمّ الشعر وفي الملبوس. ولئن استسلمت بعضهنّ لرغبات الأزواج خوفا من الهجر، فإنّ أخريات قاومن نزوات الرجال متمسكات بالخصائص الأنثوية. قال الجاحظ: «ووصفت للمتوكّل ريطة بنت العبّاس بن عليّ فطلبها فحملت إليه فتزوجها، ثمّ سألها أن تطمّ شعرها وتتشبّه بالمماليك فأبت عليه. فأعلمها إن لم تفعل فارقها، فاختارت الفرقة» [192].

وكان من الطبيعي أن يتصدّى المنافحون عن الدين وحارسو الحدود الجندرية بين عالم الرجال وعالم النساء لهذه «المناكر» التي رأوا أنّها تعصف بأصل الخلقة وتتحدى الإرادة الإلهية. وما رفضهم لمثل هذه التغيرات إلاّ إجراء دفاعيّ لصون خصائص الذكورة حتّى تكون في حوزة الرجال فقط. فهم أصحاب السلطة وأصحاب الامتيازات. غير أنّ من الرجال فئة آثرت التفريط في هذه المكتسبات مفضّلة التشبه بالنساء، مثبتة بذلك أنّ الأنوثة قادرة على استهواء الرجال فإذا بهم يشدّون الرحال إلى عالم النسوان.

4 ـ المخنّث

من المعروف أنّ عملية التدوين شابها كثير من التضخيم والتصرّف والتحريف. فبالتمحيص فيما كتب حول فضائل الصحابة ندرك مدى سعي المؤرخين وكتّاب السير إلى «أسطرة» هؤلاء من خلال تأكيدهم على اتصاف جميعهم بصفات بطولية. فعليّ بن أبي طالب على سبيل المثال ما صارع أحدا قط إلاّ صرعه.[193] وهذا التثمين لشخصية البطل ولقيمة القوّة نجده في ثقافات أخرى نحو الثقافة اليونانية والثقافة الرومانية وغيرها، وهو الذي يفسّر سبب تشدّد مجتمع صدر الإسلام، ومن بعده مؤسسة الفقه، مع كلّ من فارق هذا الأنموذج وتشبث بنموذج مغاير لما آمنوا به، أو نحا منحى الترفه واللين والكسل والتخاذل، مثل المخنّث الذي اعتبر فعله كبيرة، فلم يكن في نظر الجماعة عدلا لأنّه مال إلى تقليد النساء في حركاتهنّ وأصواتهنّ وكلامهنّ وعدل عن خصائص الذكورة ليتبنّى خصائص الأنوثة. يقول ابن منظور معرّفا التخنّث: «وأصل الاختناث: التكسّر والتثني، ومنه سمّيت المرأة خنثى تقول: إنّها لينة تتثنّى. . . وتخنّث الرجل وغيره سقط من الضعف. . . والخنث المسترخي المتثني».[194] و«يقال للرجل أنثت تأنيثا أي لنت له ولم تتشدّد. . . والأنيث من الرجال: المخنّث شبّه بالمرأة».[195] فيكون التخنّث بهذا المعنى علامة على ضعف الرجل، والضعف شين لا يليق بالفحول.

بيد أنّ الثقافة العالمة ـ على حدّ علمنا ـ لم تفرد كتبا خاصة للمخنّثين تعالج فيها دوافع التخنّث ومشاعر هؤلاء. غاية ما يعثر عليه الباحث إشارات نزرة في كتب التاريخ وبعض الروايات المبثوثة في كتب الأدب والمتنزّلة في إطار المجون والخلاعة والإمتاع والمؤانسة، وهو أمر يجعل المخنّث منضويا في فئة المهمّشين الذين لم يكتب تاريخهم بعد. ولذا فإنّه لا يسعنا إلاّ الاعتماد على هذه الأخبار التي فيها نصيب من الصدق ونصيب من الخيال.

تشير المصادر إلى أنّ الرسول قَبل تردّد المخنّثين على بيته واختلاطهم بنسائه، وكان ذلك قبل نزول الأمر بحجابهنّ ممّا يبرهن على أنّ العرب حدّدوا الوضع الاجتماعي للمخنّث وضبطوا علاقته بالآخرين. ويبدو أنّ ظاهرة التخنّث

انتشرت في الأوساط التي عرفت بحبّها للترف، وخصوصا في مكّة والمدينة. فاشتهر مخنّثو العقيق، وهو منتزه أهل المدينة حتى ضرب المثل برقّتهم ونعومتهم. واعتبر الخنث لدى المدنيين من قبيل الظرف فاستملحوه.[196] وقد كان تخنّث هذه الفئة من الرجال و«تأنيثهم لينا في القول، وخضابا في الأيدي والأرجل، كخضاب النساء ولعبا كلعبهن».[197]

ولاقت هذه الظاهرة استحسانا لدى الخاصّة فشجّعوها في مرحلة من الترفّه والعبّ من ملذات الدنيا والبحث عن أشكال جديدة للاستمتاع، فعجّت قصور الخلفاء والوزراء بالغلمان المتخذين للمتعة الذين كانوا يتزينون بزينة النساء ويظهرون التخنّث. وكثرت أخبار المخنّثين بعد أن نالوا الحظوة في قصور الخلفاء العباسيين فصاروا عنصرا من العناصر الضرورية التي يقوم عليها المجلس. ولم يكن هؤلاء يخجلون من إظهار تخنّثهم إذ انتشروا في طرقات بغداد وقرطبة وغيرها من المدن يتماجنون مع المشاة ويعرضون أنفسهم على اللوطيين.

وميّز العلماء بين صنفين من المخنّثين: أوّلُهما من تكون فيه طباع التأنيث بالخلقة ويكون عنّينا فيكون تخنّثه فطريّا أو اضطراريا بعد أن نبذه مجتمع الرجال لأنّه خذلهم فقصر عن تجسيد الفحولة. أمّا ثانيهما فهو من يتعمّد الانتقال من طبع الرجال إلى طبع النساء ويتشبّه بهنّ فيقوم بهلب لحيته، وهي رمز ذكوري، ويعمد إلى تخضيب يديه والتعطر بطيب النساء واستعمال الأصباغ لتزيين شفاهه ويتثنى في مشيته «وذلك في الغلام عيب، لأنّه ينسب إلى التخنيث والتأنيث»[198] إلى غير ذلك من التصرفات التي يستدعي بها الرجال.

قال الشاعر واصفا سلوك هذه الفئة: (الكامل)

تَحلّوا بآدابِ النِسَاء وصَفّفُوا شُعُورَهُم واسْتَسْمَنُوا وتَخدَّرُوا[199]

ويصف لنا الأصفهاني أحد المخنّثين بقوله: «أتي به كأنّه امرأة في ثياب مصبّغة مصقولة وهو ممتشط مختضب».[200]

وبناء على هذا التفريق حدّدت المنظومة الفقهية علاقة المخنّث بغيره

وخصوصا بمجتمع النساء وضبطت موقعه في التراتبية الهرمية، كما أنّها أوضحت الحكم في هذه الظاهرة. فالذي يكون «في أعضائه لين وفي لسانه تكسّر بأصل الخلقة ولا يشتهي النساء ولا يكون مخنثا في الرديء من الأفعال فقد رخص بعض مشايخنا في ترك مثله مع النساء».[201] وربّما يكون تسامح المجتمع مع هذه الفئة من باب الشفقة على من بخلت عليه الطبيعة فحرمته حقّ الاستمتاع بالنساء، كما يمكن أن نفسّر سبب السماح للمخنّث بالاختلاط بالنسوة بأنّه شكل من أشكال لفظ هذا الفرد الذي لم تتوافر فيه خصائص الذكورة الخالصة وما ضمّه إلى مجتمع النساء إلاّ إقرار بأنّه أقرب إليهنّ. ولذلك لم ير الفقهاء مانعا في مخالطته للنساء ومجالسته ومؤاكلته لهنّ ما دام «وغدا دنيا يؤمن منه التلذّذ بالنساء».[202] أمّا المخنّث الذي يحاكي النساء ويبغي أن يفعل به ما يصنع بهنّ، فقد منع من الدخول على النسوان. ومرتكز هذا الموقف تصرّف الرسول مع مخنّث، إذ أنّه أخرجه من بيته ونفاه بعيدا عن المدينة بعد أن علم أنّه من أولي الإربة.[203] وجليّ أنّ معيار التفريق بين الصنفين من المخنّثين هو الجنسانية.

توسّع ابن تيمية في بيان موقفه من المخنّثين. قال: «إنّ المخنّث فيه إفساد للرجال والنساء لأنّه إذا تشبّه بالنساء فقد تعاشره النساء ويتعلّمن منه، وهو رجل فيفسدهن ولأنّ الرجال إذا مالوا إليه، فقد يعرضون عن النساء ولأنّ المرأة إذا رأت الرجل يتخنّث، فقد تترجّل هي وتتشبّه بالرجل فتعاشر الصنفين، وقد تختار هي مجامعة النساء كما يختار هو مجامعة الرجال. وأمّا إفساده الرجال فهو أن يمكّنهم من الفعل به كما يفعل بالنساء بمشاهدته ومباشرته وعشقه».[204] وهذا يعني أنّ المخنّث يبثّ الفوضى في النظام الجندري ويهدّد استمراره.

حاول الأطباء البحث عن أسباب الظاهرة فعكف ابن سينا على شرح علّة التخنّث والاسترجال متأثرا في ذلك بما توصّل إليه الأطباء اليونانيون من آراء فأرجع الظاهرتين إلى جريان المنيّ في الجماع. ف«إن جرى من يساره إلى يمينها كان أنثى مذكّرة، ومن يمينه إلى يسارها كان ذكرا مخنّثا».[205] في حين رأى ابن ربّن الطبري أنّ الأهوية تؤثر في الأبدان فتجعل المرء يكتسب خصائص

وطباعا معيّنة. فالترك، من منظوره، غلب عليهم الهواء البارد وعجزت الحرارة عن نشف رطوباتهم، فكثرت أشحامهم ولانت أبدانهم «وتشبّهوا بالنساء في كثير من أخلاقهم».[206]

ونقل التيفاشي آراء الفلاسفة في علّة التخنيث فذكر أنّ الأمر مرتبط باضطراب مزاج الأنثيين في سن الطفولة فإن لحقت الآفة «النفس الحيوانية فقط، كان مخنّثا، ليّنا، مؤنّثا، يؤثر ما تؤثره النساء، وكانت صورته صورة الرجال وعقله وتدبيره سالم. وإن كانت الآفة من الأنثيين قد لحقت في مشاركتها النفس الناطقة فقط، كان أغنّ، مفكّكا، رخيم الدلّ، قليل التصوّن، مؤثرا في أفعاله طلب القبيح... فمزاج المخنّث بالجملة خارج عن مزاج الرجال في معناهم، داخل في مزاج النساء».[207] وفي مقابل هذه الآراء ظهرت محاولات لتفسير التخنّث بربطه بعالم الخرافات المروية عن الجنّ من ذلك حديث أورده الطرطوشي في كتاب «تحريم الفواحش» على لسان ابن عباس جاء فيه: «المخنّثون أولاد الجنّ. قيل لابن عبّاس: كيف ذلك؟ قال: إنّ اللّه ورسوله نهيا أن يأتي الرجل امرأته وهي حائض، فإذا أتاها سبقه إليها الشيطان، فحملت، فجاءت بالمخنّث».[208] وهو رأي معبّر عن الخوف الذي ينتاب الرجل من الطمث. أمّا ابن بابويه (ت 381هـ) فقد أرجع ولادة المخنّث إلى شهوة الرجل أثناء الوطء. قال: «لا تجامع امرأتك بشهوة امرأة غيرك، فإنّي أخشى إن قضى بينكما ولد أن يكون مخنّثا أو مؤنّثا».[209]

مثّل تشبّه الرجل بالمرأة حالة خلقية متعلّقة بأسباب تعود إلى تركيبة الجنين وإلى شكل التدبير الذي خضع له إلى جانب عوامل نفسية اجتماعية أخرى نحو تماهي الطفل مع شخصية أمّه عندما يكون الأب ضعيف الشخصية أو عندما تطول غيبته. ويكفي أن نطّلع على ما حوته كتب الفقه وكتب الفتاوى والنوازل من قضايا عديدة تخصّ المفقودين لنتبيّن استشراء ظاهرة غياب الرجال. وفي مثل هذه الحالات يفتقر الولد إلى وجود شخص يمثّل الأنموذج الذكوري الذي يمكن محاكاته في أقواله وأفعاله وهيئته فيرتد الولد إلى أمّه لتتحوّل إلى مرجع يقلّدها في كلّ ما يصدر عنها. فيكون التخنّث، في مثل هذه الحالات حجّة على

أنّ مرحلة بتر الولد عن مجتمع النساء لم تتحقّق لعجزه عن الانفصال عن والدته. كما أن الأمّ تتسبّب في تأنيث الولد وذلك عندما يعزّ عليها الاعتراف بأنّه مستقل عنها فتغمره بعطفها وحنانها وتمعن في العناية به وتبقيه في حضنها حتّى يعتاد عطرها وصوتها وطريقة كلامها فيصبح أسيرها.(210)

لم يكن التخنّث دالا على حالة نفسية مرضية بقدر ما كان مرتبطا بالظروف الاجتماعية التي تدفع بعضهم إلى التحرر من الحصار المفروض عليهم بحكم انتمائهم إلى عالم الذكور، كما يمكن أن يتسبّب الفقر والحاجة في ظهور التخنّث الذي لا يعدو أن يكون في مثل هذه الحالة، خضوعا لأحكام سوق المتعة وحيلة من الحيل التي يلجأ إليها الرجل حين تضيق أمامه سبل الارتزاق. وقد عبّر التيفاشي عن ذلك حين تحدّث عن منزلة المخنّث لدى الخاصّة، إذ كان له عند النساء «حظّ ومقدار وعند الملوك والقوّاد والوزراء والعمّال لأنّ الدهر لا يرفع إلاّ من كان كذلك».(211)

تعدّدت مواهب المخنّثين فكانوا يتقنون الغناء ويتميزون بقدرتهم العجيبة على الإضحاك وغير ذلك من ضروب اللهو والمجون، كما عرف عن بعضهم الجمع بين الرجال والنساء. ولهذه الأسباب وغيرها تشدّد الفقهاء مع هذه الفئة التي تخنّثت عن إرادة واحتجوا بعدة أحاديث.(212) وعاضد بعض الساسة الفقهاء فأمروا بنفي المخنّثين أو سجنهم أو حتّى قتلهم.(213) ففي سنة 321 هـ «أمر القاهر بتحريم القيان والخمر، وقبض على المغنين، ونفى المخنّثين».(214) وحدث ذلك في فترات تاريخية اتسمت بمحاربة الفساد و«تطهير» المجتمع من العناصر الملوّثة التي تهدّد سلامته، في حين تمّ التغاضي عنهم في فترات أخرى، ممّا يؤكّد أنّ موقف المجتمع من هذه الفئات لم يكن ثابتا على مرّ العصور ذلك أنّ السياق السياسي والاجتماعي والثقافي هو الذي يحدّد منزلة المخنّث ودوره الجندريّ ويضبط شكل التعامل معه.

واللافت في كتب الأدب، وهي التي تعرّضت أكثر من غيرها إلى المخنّثين نحو الجاحظ في «الرسائل» والراغب الأصفهاني في «محاضرات الأدباء» والأصفهاني في «الأغاني» أنّ تعريف الرجل يتمّ بالتأكيد على الصفة،

وكأنّ المرء الذي اختار التفريط في عدد من الصفات الذكورية لم يعد أهلا لأن يعرّف بذكر اسمه كاملا وكنيته. فصار التخنّث هويته التي تحدّد طبيعة العلاقة بينه وبين الآخرين، والتي تصل في حالات عديدة إلى حد التسامح معه، حتى وإن جاوز المعايير الاجتماعية والقيم الدينية والأخلاقية. غير أنّ المخنّث يبقى في منزلة لا تضاهي منزلة الرجل الكامل الرجولة فـ«طويس» (92هـ) الذي اعترف القوم بفضائله وأحبّوا مجالسته «ما وضعه شيء إلاّ خنثه».(215) وهكذا لم يكن بمقدور المجتمع أن يكلّف المخنّث بالاضطلاع بأدوار ووظائف هامّة مثل الولاية والرئاسة والتعليم وغيرها لأنّه يفتقر إلى الوجاهة بمعانيها المختلفة حتّى شاع القول إنّ إمامة المخنّث أعجوبة من العجائب السبع.(216)

لمّا كان الغناء «من عمل النساء»، فقد عدّ غناء الرجل مقدّمة تشبّهه بالنساء حتّى إنّ الرجال الذين احترفوا الغناء بالحجاز اتهموا بالتخنّث. وكان الناس كثيرا ما «يسمّون الرجال المغنين مخانيث»(217) ويعرّفونهم من خلال آلاتهم التي اتخذّت شعارا دالاّ عليهم مثل المزامير والأوتار وطبل الكوبة والطنبور والدفّ. جاء في «الأغاني»: «أولّ من غنّى بالعربي بالمدينة طويس، وهو أوّل من ألقى الخنث بها...وكان لا يضرب بالعود، وإنّما كان ينقر بالدفّ»(218) كما أنّه كان ملازما لعزة الميلاء المغنيّة. وذكر ابن تغري بردي أنّ البغداديين كانوا يعبّرون عن فرحهم بإحضار «المخانيث بالطبول والزمور» وأشار في مواضع أخرى من مؤلفه إلى حضور المخنّثين في الاحتفالات صحبة القينات و«البغايا».(219)

واستنكر ابن الحاج بدوره تصرفات المغنين من أصحاب الطرق، وخصوصا الشبّان منهم الذين اعتبرهم «أعظم فتنة وبلية ولا سيما إذا انضاف إليه أن يكون المغنّي شابّا حسن الصورة والصوت، ويسلك مسلك المغنيات في تكسيرهم وسوء تقلباتهم في تلك الحركات المذمومة مع ما هو عليه من الزينة بلباس الحرير والرفيع من غيره، وبعضهم يبالغ في أسباب الفتنة فيتقلّد بالعنبر بين ثيابه لتشمّ رائحته منه ويجعل على رأسه فوطة من حرير لها حواش عريضة ملونة يصففها على جبهته».(220)

أمّا سبب الربط بين الغناء والنساء فإنّه يكمن في صلته بالفتنة وبالجنسانية. وهو أمر نجد له مثيلا في ثقافات أخرى نحو الثقافة الهندية التي حثّت المرأة على تعلّم الغناء والموسيقى والرقص إلى غير ذلك من الفنون التي تشكّل جوهر «الكماسوترا». ومنعت الثقافة الرومانية المسرحيات الغنائية بدعوى أنّها تعلّم الرجال التخنّث.

يعدّ الغناء من الملذات السمعية، إذ أنّ الصوت محرّك للحواس باعث على الانتشاء. وقد انتبه الغزالي إلى ذلك فحرّم غناء المرأة في مجالس الذكر خوفا من الفتنة.[221] واعتبر أغلب الفقهاء الغناء مسقطا للمروءة لأنّه ينقص الحياء ويزيد في الشهوة ويفعل بالمرء ما يفعله به السكر فينقله إلى طبع لا يلائمه، فيشقّ الجيب ويبكي ويرقص ولا يتمالك نفسه، والحال أنّ الرجل مجبر على المحافظة على رصانته في كافة الحالات لأنّ ضبط النفس خاصيّة ذكورية في مقابل انفعال المرأة وانسياقها وراء العواطف والرغبات. وساد الاعتقاد أنّ المرأة الشغوفة بالغناء كثيرة الشبق.[222] ولهذا السبب دعا العلماء إلى تجنيب النساء السماع لأنّه يحل محلّ النظر والاجتماع ويعتبر حافزا على الزنا. فكلّما تغنّى الرجل، اشتاقت له المرأة.[223]

والواقع أنّ الذين وقفوا من الغناء موقفا سلبيا كانوا على بيّنة من أمره لكونه يلهي صاحبه عن الاهتمام بالتكسّب والعبادة. وهم حين اعتبروا صوت المرأة عورة إنّما تلمّسوا فيه إغراء وأدركوا فاعليته السحرية. فالالتذاذ بالصوت كثيرا ما يؤدي إلى الانتشاء. وعديدة هي النصوص التي تصف النفوذ الاجتماعي الذي كان للقينات، وخصوصاً في العصر العباسي بفضل إحكامهن الغناء وتمتعهن بأصوات حسنة قادرة على تفجير القوى المكبوتة في النفوس.

ولم تختلف نظرة العلماء إلى الرقص عن نظرتهم إلى الغناء. فقد استنكر ابن الحاج رقص الرجال في الأعياد والأعراس، وخصوصا في حلقات الطرق الصوفية ورأى أنّه غير لائق بالرجل، كما أنّه استغرب كيف يرقص الشيخ ويصفّق تصفيق النسوان.[224]

ولمّا كانت هذه الفنون وثيقة الصلة بالجنسانية وبالإغراء وبالتعبيريّة الجسديّة وبالعواطف، فقد عملت الجماعة على الحيلولة دون انشغال الرجل بها واعتبرته دخيلا عليها، إذ لا يمكن للفحل ملتفّ اللحية وكث العارضين أن يتمايل ويمارس الغنج، ومتّى تجاسر على فعل ذلك كان مخنّثا. وهكذا تمّ ربط الرجل الكامل بالعلوم الشريفة نحو الفقه والحديث والتفسير في مقابل خصّ المرأة بالمهارات اليدوية والمواهب الفنية كالرقص والغناء وغيرها.

وتبرهن مثل هذه المحاولات على مدى تدخل الجماعة في تنظيم مجالات الحياة كافة وعملها على تقنينها فيتمّ تصنيف الفنون والمهن والأدوات والفضاءات والأدوار والطموحات وحتّى العواطف حسب الانتماء الجنسي. ويقع فرز ما هو خاص بالرجال وما هو خاصّ بالنساء. وليس بإمكان الفرد أن يمارس فرديته وأن يتجرّأ على فرض اختياره وإلاّ كانت عاقبته الاتهام بالتذكّر أو التخنّث، بل بالفساد «فالمخنّث كالبغي»[225].

تفصح ظاهرة التشبّه عن رغبة فئة من الناس في التحرّر من الضغوط التي تمارس عليهم في حياتهم اليومية وفي تجاوز التنميطات الاجتماعية التي تحاصرهم وتجعلهم أسيري الجنس والسنّ والطبقة وغيرها من الخانات. فمنذ الطفولة يتعلّم الصبي السلوك الخاصّ بالرجال والهيئة التي تتلاءم مع شرف منزلتهم ويعوّد على مراقبة كلّ ما يصدر عنه من أفعال وأقوال. لكنّ المخنّث تمرّد على هذا الحصر والتقييد والمراقبة وانقاد وراء رغباته حتّى استفزّ مؤسسة الضبط التي رأت في سلوكه خروجا عن مجرى العادة ومفارقة للسنة والسجية وتجوّزا على الخلق الرباني وتغييرا له.[226] ولذلك نبّه أكثر من فقيه إلى النتائج الناجمة عن التساهل في الاقتراب من عالم النساء والتخلّق بأخلاقهنّ، فلكلّ جنس خصائص وأشياء لا يمكن أن يشاركه فيها الجنس الآخر من ذلك الآلات التي يلعب بها النساء في الأعراس، كالدفّ والكبر التي اعتبرت «خاصّة بهنّ»[227].

ونرجّح أنّ اهتمام الجماعة بتصنيف الآلات بجعل بعضها خاصّا بالرجال وبعضها الآخر خاصّا بالنساء يوحي بالدلالة الجنسية المتخفية وراءها. فالدفّ

والطبل والطنبور آلات دائرية وكذلك فتحة الفرج خلاف الضرب بالقضيب أو الناي والمزمار الذي اختص به الرجال في الغالب، لأنّه رمز قضيبي، ممّا يجعل الدائري خاصية أنثوية والمنتصب والطويل خاصية ذكورية. ولا يمكن الإغضاء عن صلة تقسيم الآلات بتوزيع الأنشطة بين الجنسين. فالدفّ والغربال وغيره من الأدوات والأواني الدائرية الشكل يكثر عادة، استعمال المرأة لها في مقابل استعمال الرجل العود والناي والمزمار والسيف والرمح والعصا وغيرها من الآلات.

إنّ حرص الجماعة على ترتيب الأدوات والآلات إلى آلات خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء وتنبيهها الفرد إلى ما ينبغي تجنّبه منها لخطرها على هويته الجنسية، يقيم الدليل على أنّ علاقتنا بالأشياء ليست اعتباطية ولا عفوية، بل إنّها خاضعة لمحددات الثقافة، كما أنّها ذات وشائج بالنظام الجندري الذي يشمل كلّ ما يحيط بالفرد من علامات ورموز. فثمة أشياء خاصّة بالذكورة يعوّد الصبيّ على استعمالها، منذ الطفولة حتّى يألفها ويعقد معها صلة حميمة ولا يعقل أن تكون في حوزة المرأة لأنّ كلّ احتكاك برموز الذكورة يفتح المجال أمام عدوى التشبّه. بيد أنّ المخنّث يرفض التعامل مع عالم النساء بحذر لأنّ له نظرة مغايرة إلى الحياة. فهو لا يكره الأنوثة ولا يخشاها، كما أنّه يقيم علاقة مختلفة بالأشياء التي تنسب ملكيتها إلى النساء فيستعملها بتلقائية لا تتوافر عند غيره ممن عاشوا أسيري النظام وخاضعين لسلطة الرقيب.

وإذا بحثنا عن أسباب استهجان المتشبّهين بالنسوان، تبيّن لنا أنّها تكمن في علاقة التخنّث بحقل الجنسانية وفي مجاهرة المخنّثين بعشقهم لزينة النساء وإقبالهم عليها دون خجل حتّى اشتهروا بذلك. فقيل: «التزيّن والتصنّع في الزيّ من شأن الإناث والمتأنثين والفحول لا يتزيّنون»[(228)].

وبدا للجماعة أنّه لا غاية للمخنّثين من وراء التشبّه سوى استدراج الرجال. فهم لا يتوانون عن إظهار الغنج والدلال وممارسة الإغراء. وقد قدّم ابن عرضون موقفه من سلوك المخنّثين في مجتمعه فقال: «قال جدنا سيدي أبو القاسم بن خجو رضي اللّه عنه في شرحه الأرجوزة المحتوية على مسائل ابن

جماعة: من البدع المحرمة تزين الرجال بزينة النساء والتزيي بزيهنّ كصبغهم الحنّاء في أيديهم وأرجلهم وصبغهم أظفار أصابعهم وكجعلهم الأخراص من الذهب والفضة في آذانهم وكجعلهم الأصورة (سوار) في أيدي العروس (العريس) منهم وكاكتحالهم للزينة من غير ضرورة، وكما يذكر من الفجور والقبح والفسق المبين من تزيين الرجال بأنواع زينة النساء استعدادا للّواط في الأمصار ومحلات الموحّدين. . . وقال سيدنا وبركتنا سيدي عمر بن عبد الوهاب الحسني رحمه اللّه بعد كلام له في هذا المعنى: وكذلك من أكبر البدع المحرمة اجتماع النساء على صبغ الحناء في أيدي العروس حتّى يلوثن يديه بأيديهنّ. . . ولا يجوز أن يصبغ الحناء في يديه ولو لنفسه بنفسه إذ هي من زينة النساء».[229]

وبغضّ النظر عن الخلفيات الأيديولوجية الكامنة وراء هذا الخبر، فإنّ الثابت تشدّد عدد من الفقهاء إزاء هذه الظاهرة حرصا منهم على اتصاف كلّ إنسان بصفات مميزة تؤدي إلى إبراز مظاهر الاختلاف بين الجنسين وإلى صون منزلته داخل البناء الاجتماعي. فمشاغل الرجال يجب أن تكون مختلفة بالضرورة عن مشاغل النسوان. ولمّا كانت مشاغل الفحول أسمى فقد منعوا من التفرّغ للزينة والاحتفاء بأجسادهم.

ويتراءى لنا أنّ تشدّد المجتمع مع المخنّثين راجع إلى خشيته من اضطراب نظام العلامات وحلول اللبس بعد أن انعدم التطابق بين الشكل الخارجيّ والداخليّ، وبين الصورة والجنس حتّى صعب التفريق بين الرجال والنساء، واستعصت المحافظة على الأحكام الخاصّة بكلّ جنس، وتثبيت أدوارهم[230]، ومعنى ذلك أنّ هذه الشارات هي التي تحفظ توازن المجتمع وبناءه وإذا تفشى التشبه بين الجنسين اختلّ النظام.

وتعدّ المشابهة في اللباس فاتحة سلسلة من المشابهات الأخرى في الأخلاق والسلوك والأعمال والأقوال. فـ«الرجل المتشبّه بالنساء يكتسب من أخلاقهنّ حسب تشبهه، حتّى يفضي الأمر به إلى التخنّث المحض والتمكين من نفسه كأنّه امرأة».[231] وهنا مكمن الخطر: أن يضطلع الرجل في الجماع بدور

يفترض أنّه دور المرأة لأنّها هي التي يجب أن تفترش. وقد تفطّن الوزّان إلى هذه المسألة حين وصف جماعة «الهيوى» التي عاينها في فاس. فقال: «هم رجال يرتدون ثياب النساء ويتحلّون بحليّهن. ويحلقون لحاهم ويقلّدون النساء حتّى في طريقة كلامهنّ. وماذا عساي أقول في أسلوب كلامهم؟ إنّهم يتغنّجون أيضا. ولكلّ واحد من هؤلاء الأنذال صاحب يتسراه ويعاشره كما تعاشر المرأة زوجها»(232).

ويمكن القول إنّ البعد الجنسي للظاهرة، شكّل السبب الرئيسي لرفضها. فالتخنّث يفضي في كثير من الحالات إلى انقلاب الأدوار في فعل الوقاع فإذا بالرجل يتحوّل إلى موطوء يستفرش للاستمتاع به والحال أنّ «الذكر ليس بمحل لوطء...لأنّ المرأة محلّ للوطء»(233) وهو أمر يؤدي إلى تغيّر في نمط العلاقات الاجتماعية وفي منظومة التكليف. وبطبيعة الحال ما كان بإمكان المجتمع الذكوري أن يرتضي لأبنائه أن يلحقوا به هذا العار والشنار، خصوصا إذا مكن المخنّث المرأة من أن تستمتع به فيتحوّل الناكح إلى منكوح وتنقلب الأدوار وتتصدّع الهرمية التراتبية. وقد أورد الجاحظ، في هذا السياق خبرا مفاده أنّ امرأة، نكحت مخنّثا بواسطة الكيرنج، وحين سئلت عن ذلك قالت: «ما في الدنيا أظلم من الرجال أنتم تنيكوننا الدهر كلّه فلمّا نكناكم مرّة واحدة قتلتمونا»(234).

مرّ بنا كيف عملت التنشئة الاجتماعية على صنع الفرد حتى يتماهى مع الأنموذج الخاصّ به فارضة عليه إظهار الخصائص الذكورية والتنكر لكلّ السمات الأنثوية فيه حتّى لا يعيّر ويتّهم بالتخنّث. غير أنّ فئة من الرجال آثرت التشبّه بالنساء وتجرّأت على إبراز ذلك على الركح الاجتماعي ما أثار سخط الفقهاء. ولم يكن همّ هؤلاء معرفة الأسباب المؤدية إلى تغلّب الميول الأنثوية على الميول الذكورية، نحو تماهي الصبي بالأمّ أو غياب الأب إلى غير ذلك من الأسباب، بل استغربوا كيف يمكن للقويّ أن يرغب في أن يكون محلّ الضعيف؟ وكيف يمكن للكامل أن يقتدي بالناقص؟ وكيف يطمع الشريف في نيل صفات الوضيع؟

وحاول العلماء التصدّي لهذه الظاهرة حتّى إنّ بعضهم أفرد بابا لإيضاح حكم التشبّه أو التخنّث متوخّين أسلوب الترهيب والتوعّد لردع كلّ من سوّلت له نفسه خلخلة المعايير وزعزعة النظام. فكما رأينا، يبنى نظام الهوية الجنسية، منذ تخلّق الجنين في بطن أمّه، وهو عمل ينبغي أن يؤتي أكله في مرحلة التكليف حتّى ينهض كلّ فرد بالواجبات التي يفرضها عليه «الشرع» بحكم انتمائه إلى الرجال أو النساء. فهناك هيئات وأفعال وأقوال خاصّة بالنساء كالتحية دون المصافحة، وكالتجاذب بالشعور، والتلاطم بالأيدي، واللطم على الخدود والصدور، وغيرها من الحركات والأفعال التي لا يليق بالرجل القيام بها لعلوّ رتبته وكماله. فضحكة الرجل ينبغي أن تعبّر عن مكانته وفحولته ومتى كانت ضحكته ليّنة، عُلم أنّه بدأ في طريقه نحو التأنّث. فليس لضحك النساء سوى معنى واحد وهو الإغراء ولا يليق بالرجل أن يتغنّج، ومن ثمة حذّر أغلبهم الرجل من طول صحبة النساء للعواقب الوخيمة الناجمة عن ذلك حتّى شاع القول: «لا يستشار كثير القعود مع النساء».

ونذهب إلى أنّ استهجان ظهور الرجل في هيئة المرأة دليل على تحقير المجتمع الذكوري للصفات الأنثوية. فالتأنيث عيب وعاهة تلحق الرجل ولذلك يهجو الرجل غريمه فينعته بصفات سلبية، وهي ذات الصفات الخاصّة بالمرأة التي تعدّ في درجة أقلّ من الرجل في سلّم ترتيب الفضائل.

ولئن كره أغلب الفقهاء صنيع المخنّثين، فإنّ المتشدّدين ذهبوا إلى أنّ فعل التشبّه محرّم معتمدين في ذلك على سلطة الأحاديث لتبرير مواقف الإقصاء والنبذ من ذلك الحديث الذي رواه ابن عبّاس قال: «لعن رسول اللّه ﷺ المؤنثين من الرجال، والمذكّرات من النساء». وحديث «لعن اللّه المخنّثين من الرجال، والمترجلات من النساء». ورواية جاء فيها قال النبيّ ﷺ في المترجلات «أخرجوهنّ من بيوتكم» وعن أبي هريرة، قال رسول اللّه ﷺ «لعن المرأة تتشبّه بالرجال، والرجل يتشبّه بالنساء». وعن ابن عباس «أنّ النبي ﷺ لعن المتشبّهين من الرجال بالنساء. ولعن المتشبّهات من النساء بالرجال»[235].

و«أخرج أبو داود من حديث أبي هريرة قال: أتى رسول اللّه ﷺ بمخنّث قد

خضّب يديه ورجليه بالحنّاء فقال رسول اللّه ﷺ: ما بال هذا؟ فقالوا: يتشبّه بالنساء. فأمر به فنفي إلى النقيع. قيل: يا رسول اللّه ألا تقتله قال: إنّي نهيت أن أقتل المصلين. وروى البيهقي أنّ أبا بكر أخرج مخنّثا وأخرج عمر واحدا». [236] وذكر أيضا أنّ عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان ما كانا يسمحان للمخنّث بدخول المدينة إلاّ يوم الجمعة. [237]

ومال الفقهاء إلى اعتبار التخنيث من العيوب التي يردّ بسببها العبد. فالرجل الذي فيه لين عادة ما يحبّ أن يعمل به ما يعمل بالنساء وهذا أمر يخالف الشرع والطبيعة إذ لا يراد الذكر للفراش ولا يشترى للاستمتاع به على عكس الأمة، ولهذا السبب تنقص قيمته في البيع. والواقع أنّ استهجان المخنّثين والخصيان والغلمان وغيرهم من الذين فارقوا أنموذج الذكورة بشكل أو بآخر قد جاوز الفقهاء إلى الشعراء الذين هجوهم.

ونظراً إلى استفحال الظاهرة أوكل الفقهاء إلى المحتسب مهمة التضييق على المخنّثين علّهم يتوبون. جاء في كتاب «التيسير»: «ويمنع المخنّث أن يشتهر بلسان النساء، أو بصفاتهن، ويؤدبه أشد تأديب» [238] لاشتهاره بتصرفات تنسب إلى النساء وإصراره على ارتداء ملابسهن، «ويشتد على المخنّثين ألاّ يربّوا الأصداغ وأن لا يحضروا الولائم والمآتم». [239] ويطلب من المحتسب أيضا «تعزير المخنّثين والمردان المشهورين بالفساد مع الرجال ونفيهم، ويمنع المحتسب الخنثى من حلق لحيته أو نتفها، ودخوله على النسوان». [240] وعلى المحتسب أيضا أن يأمر الحلاق أو المزين بأن «لا يحلق عذار أمرد ولا لحية مخنّث» [241] حتّى لا يعينه على بلوغ مرامه.

توضّح هذه الشواهد أنّ المرء ليس حرّا في التعامل مع جسده كما يحلو له، ولا يمكنه مفارقة الجماعة، فما إن يحدث ذلك حتّى تتربّص به يد الرقيب لتنزل به أشدّ العقوبات، ولعلّ أهمّها الموت الرمزيّ لأنّه ثبت في الأذهان أنّ المخنّث شائن لمن عرفه فخطر العدوى و«التلوّث الأنثوي» (La pollution féminine) قد يتسرّب إلى كلّ من رام الاحتكاك به.

ويعود انشغال العلماء بظاهرة التخنيث ـ في نظرنا ـ إلى استفحالها قياسا بظاهرة استرجال النساء، فالبنيّة تلازم أمّها فتحاكيها ولا تشعر عادة برغبة في التماهي مع شخصية الأب نظراً إلى طبيعة العلاقة التي تجمعها به وإلى غيابه عن البيت قياسا بالأمّ. وبالإضافة إلى ذلك، يصعب على المرأة أن تتجاسر على إعلان رفضها للقيود المضروبة عليها واتخاذ سلوك يتماثل مع سلوك الرجال للتربية القهريّة التي تتلقاها من جهة، ولشدة الرقابة الممارسة عليها، من جهة ثانية.

والظاهر أنّ حملة الأئمة على المجاهرين بالتشبّه بالنساء راجعة إلى أنّ سلوكهم طعن المجتمع الذكوري في العمق لأنّه تشبّه مرذول يقوّض التصوّر الشائع لما ينبغي أن يكون عليه الرجل من اعتزاز بانتمائه إلى الفحول. فلا يعقل أن يغادر، عن إرادة، مجتمع السيادة والقوامة والدرجة الرفيعة ليصبح في رحاب مجتمع النساء. فلا غرابة حينئذ أن تعتبر المنظومة الفقهية المخنّث، مجسّدا للوهن والضعف في مجتمع منح الذكر امتيازات كبرى. ولعلّها حين تأمر بنبذه أو الحذر من صحبته، إنّما تعلن بذلك عن نعيها الفحولة في زمن صار فيه الرجال يفرّطون في خصائص الذكورة ويتنكّرون للأصول، فلم يرتقوا في نظرها إلى منزلة الذكورة الخالصة.

كان خطاب الفقهاء بمثابة رثاء للرجولة وتفجّع لغياب أهمّ صفات الذكورة في شخص المخنّث. وهو موقف مفهوم في ظلّ مجتمع بقي مشدودا إلى عصر الفتوّة وعصر الدعوة أو إلى ما هو تمثّل لما كانت عليه حياة الأجيال الأولى من ميل إلى البساطة وولع بالمحاربة والغزو. فكان الفتى هو الأنموذج الذي تفتخر به العشيرة وكانت الوحدة والانسجام من أهم الأهداف التي ترنو الأمّة إلى تحقيقها. ولذلك عدّ المخنّث خارجا عن طبيعة تكوينه «نجسا» أو «ملوّثا»[242] للنظام لأنه يتبع مسالك خارجة على النظم المألوفة، ولا يقبع في الموضع المحدّد له داخل التراتبية الاجتماعية، وإنّما يحبّذ تجاوز الحدود والتنقّل من خانة إلى أخرى. وكما هو معلوم لا تتقبلّ بنية الوعي هذا الخرق سواء كان واقعيا أو رمزيا لأنّه ينذر بخطر داهم.

ولعلّ تعمّد المخنّث المجاهرة بتمرّده على النظام وعرض جسده بطريقة تقطع مع المألوف وتتنافى مع المتوّقع من الرجل، هو الذي جعل الفقهاء يتشدّدون معه. فالمخنّثون لم يكتفوا بمحاكاة النساء في أقوالهنّ أو أفعالهنّ أو زينتهنّ، بل تجرّأوا على إعلان رفضهم الالتزام بالخصائص الذكورية فمثّلوا بذلك خطرا على الأجيال اللاحقة. وبالفعل يخبرنا الجاحظ أنه كلّما نجح المخنّث في اكتساب الصفات الأنثوية انتابه الفرح والارتياح. قال مخنّثان بعد أن تمّ خصاؤهما: «الآن صرنا نساء بالحق» ويعلّق الجاحظ على ذلك بقوله: «كأنّ الأمر لو كان إليهما، لاختارا أن يكونا امرأتين. قال: وذكر أنّهما خرجا بالخصلتين من الخصاء والتخنيث، من فتور الكلام، ولين المفاصل والعظام: ومن التفكك والتثني، إلى مقدار لم يروا أحدا بلغه لا من مخنّثات النساء، ولا من مؤنثي الرجال».[243] وإن وثقنا بهذه الرواية فإنّ الثقافة نجحت في تشكيل شخصية جديدة فحوّلت الرجل المتخنّث إلى أنثى من نوع خاصّ: أنثى بقضيب أو امرأة «فالوسية» (Phallic-Woman).

يعشق المخنّث المرأة حتى النخاع فيفنى فيها ويتماهى معها قلبا وقالبا ويضرب بامتيازات الفحولة عرض الحائط ويتخلّى عن دوره وخصائصه الذكورية. فقد كان دلاّل المخنّث «لا يصبر في مجلس حتى ينقضي فينصرف عنه استثقالا لمحادثة الرجال ومحبة في محادثة النساء».[244] ويرغب المخنّث في البقاء في حضانة مجتمع النسوان لأنّه مفتون بعالم الأنوثة. فدلاّل المخنّث كان «مبتلى بالنساء والكون معهن...وكان مشغوفا بمخالطة النساء».[245]

يقود الفضول أو الرغبة أو العشق أو الخوف المخنّث إلى العود إلى مجتمع ألفه فلم يرتض بغيره بديلا، مسترجعا بذلك حلم الطفولة: حلم البدايات حين كان صبيا محبوبا يغدو ويمرح في ذيل النسوان ولا يفارق أفخاذهن. وربّما يكون ولع المخنّث بالملابس النسائية معبّرا عن حنينه إلى قرب الأجساد وتوقه إلى ملامسة جسد الأمّ، فتصبح الملابس بديلا عن حضورها باعتبار أنّ «الثياب تعادل الجلد».[246]

ليس التخنّث سوى حجّة على فشل التنشئة الاجتماعية في جعل الولد

يتماهى مع شخصية الأب ويكتسب الخصائص الذكورية التامة، إذ ظلّ المخنّث عاجزا عن وأد نداء الأنوثة بأعماقه، غير قادر على تقبّل المعايير والخضوع للمواضعات الاجتماعية. ومعنى ذلك أنّ المجتمع الذكوري قد عجز عن الاستحواذ على الصبي وانتزاعه من عالم النساء.[247]

وبالإضافة إلى ما سبق يعتبر التخنّث وسيلة لكسر الحواجز الصارمة بين الجنسين في مجتمع قدّس الحجب بدلالاته المتعددة. فعن طريق إظهار التماهي مع المرأة أو ادعاء الضعف والعنّة، يتمّ التسلل إلى عالم النساء والانتقال من هذا المجتمع إلى مجتمع الرجال بيسر. فبالنسبة إلى الرجال لا يشكّل المخنّث بالفطرة مصدر خوف والأمر بالمثل بالنسبة إلى النساء إذ إنّهنّ لا يتحرجن من كشف شعورهنّ أمامه وإظهار زينتهنّ والبوح له بأسرارهنّ لأنّه، في نظرهنّ ليس رجلا. وهكذا نرى أنّ المجتمع قد فتح منافذ للاختلاط بين النساء، وبين من تقلّص لديهم حجم الذكورة، فكانوا في نظره في أسفل سلّم الرجولة.

ولعلّه من الطريف أن نشير إلى أنّ فئة من المخنّثين قد استغلت هذه الرخصة لصالحها. فعبثت بالمسافات بين الجنسين ونهضت بوظيفة الجمع بينهما. فدلآل المخنّث كان شغوفا بوصف النساء للرجال لكثرة معرفته بمميزاتهنّ الجسدية وكثيرا ما كان يزوّج الرجل بالمرأة التي توافقه.[248] وانفلت بعض المخنّثين من عين الرقيب ليستمتع بمؤانسة النسوان والترويح عنهنّ بالكلام الفاحش. ذكر الأصفهاني في هذا السياق أنّ نساء قريش كان يدخل عليهن المخنّثون بالمدينة «ويفسدونهن».[249] وتحدّث أحد المخنّثين عن مغامرته فقال: «كان معشر النسوان يلعبن معي ويتمسخرن عليّ ويضحكن من كلامي ويتبرجن بحديثي وأشبع فيهنّ بوسا وتعنيقا وعضّا ومصّا، وربّما أنكح منهنّ».[250] والواقع أنّ الفساد يجاوز الجماع ليحيل على تعرية واقع ما آل إليه أمر الفحول فلم يعد الضعف سمة أنثوية بل تحوّل النقص والوهن إلى صفات مشتركة. أفلا يكون هذا الأمر مدعاة لسخرية النساء من الرجال وتفطّنهن إلى أنّ هيمنة الرجال وسلطتهم ليست وليدة الفطرة والطبيعة؟

للتخنّث خاصية اختلاطية مشوّهة يضيع فيها مبدآ الذكورة والأنوثة.

فالمخنّث رجل لامتلاكه القضيب وهو امرأة من جهة الهيئة، أي الظاهر. وحالة التزاوج الجنسي هذه مرفوضة لأنّها عامل اضطراب وفوضى اجتماعية ورمزية. فالمخنّث ينتهك النظام الجندري القائم ويهدم رموز السلطة الثابتة، مقيما الحجة على أنّ الذكورة بناء اجتماعي وثقافي وليست معطى جاهزا ونظاما مغلقا ونهائيا. ولا يخفى أنّ الجماعة حين تُدين المخنّث، إنّما تسعى إلى حماية نفسها ممن ينفلت من دائرة التصنيف ولا يستقر على حال فلا يعرف له قرار.

يلتقي المخنّث مع المترجّلة في احتلال موقع وسط، فهما بين الذكورة والأنوثة وكلّ منهما يطمح إلى التحرر من وطأة الضغوط الاجتماعية والنفسية المسلطة عليه. وبطبيعة الحال يعدّ ما هو «بين بين»، في نظر الجماعة خرقا للطبيعة وانحرافا وشذوذا، بل هو الظلمة والغموض في ظلّ نظام ثنوي قائم على الأزواج المتضادة. ويثبت وجود المخنّث والمذكّرة أنّه ليس كلّ من امتلك القضيب هو رجل، وليست كلّ من امتلكت الفرج هي امرأة لأنّ الذكورة تكتسب غلابا من خلال التهذيب والتدبير، وهي درجات وكذا الأمر بالنسبة إلى الأنوثة.

لئن كان المخنّث منشطرا بين ميول أنثوية وأخرى ذكورية متنقّلا بين مجتمع الرجال ومجتمع النساء، غير راغب في الفصل، فإنّ اللوطيّ مال إلى المثيل مخلخلا بذلك النظام الذي انبنى عليه الاختلاف بين الجنسين. ففيمَ يتجلّى ذلك؟

5 ـ اللوطي

يبدو أنّ حبّ المثيل كان ظاهرة معروفة في منطقة الشرق الأدنى القديم ولكنّه لم يكن مقننا.[251] وتكشف النصوص أنّ التعلّق بالغلمان لم يكن معيبا سيما في أوساط الخاصّة. وقد كان فريق من الناس يتباهون بممارساتهم الجنسية المثلية ما دام الرجل هو المستمتع بالصبيان أو المردان أو الغلمان أو الخصيان. ولم يكن القوم يتحرّجون من شراء الرقيق المعدّ للمتعة وتهاديهم وإغداق الأموال في سبيلهم. فالسيّد حرّ في ملكه يفعل به ما يشاء.

ولم يتوان الشعراء في ثقافات عديدة نحو اليونانية والفارسية وغيرها عن نظم القصائد في التغنّي بالمعشوق والتغزّل به والتصريح بمكابدة الآلام من أجل التقرّب منه. ولم يختلف حال المجتمع العربي الإسلامي عن سائر هذه المجتمعات. والحكايات المروية حول حبّ الأحداث في أوساط الخاصّة والعامة على حدّ سواء معروفة.[252] ويبدو أنّ الظاهرة شاعت حتى في صفوف الفقهاء والقضاة وفي أوساط المتزمتين أنفسهم كفقهاء المالكية وقضاتهم دون حرج، بل إنّ عاشق الغلام المتعفّف عدّ شهيد الهوى.[253] غير أنّ الثقافة العالمة لم تتطرّق إلى تأثير الجنسية المثلية في الصبيان الذين كانوا في أوج مرحلة التهذيب، أي اكتساب الخصائص الذكورية. أفلا يكون نكاح الصبيان عاملا من العوامل المؤدية إلى تخنّث هؤلاء أو تحوُّلهم إلى لوطيين عندما يبلغون مبلغ الرجال؟

ونذهب إلى أنّ ذيوع مثل هذه الممارسات أفضى إلى خلخلة النظام الاجتماعي، وخصوصا مضمون التنشئة الاجتماعية. فقد تسبّبت هذه الممارسات التي تشبه طقوس «المسارة» (Rites d' initiation) في تغيير نظرة الفتى إلى المرأة، فإذا به لا يطمئن إلاّ إلى المثيل ويهاب الارتباط بغيره، خصوصا إذا علمنا التمثلات الاجتماعية التي يغرسها الكهول في أذهان المترهقين الذين لا يثقون إلاّ في حكمة الرجال. وهكذا يتسبب مجتمع الفصل والحجب في نشأة مثل هذه الظواهر التي تفضح ما يجري داخل مجتمع الرجال من ممارسات كما أنه يُبين عن الهرمية التي تحكم مجتمعهم.

يفصح الولع بالغلمان عن تغيرات كثيرة طرأت على بنية المجتمع، وخصوصا في العصور العباسية، إذ أنّ الغلام كان بديلا عن المرأة في المخدع، ومنافسا لها على الركح الاجتماعي فظهرت عليه صفات أنثوية اشترط الكهول توافرها فيه مثل طول الشعر وصباحة الوجه وغيرها. وقد وجد بعضهم في القرآن[254] معينا ينهل منه لتصوّر شكل الغلام الذي يستمتع به والذي يقترب من نموذج سيستمتع به الأبرار في جنّة الخلد.

ويتبدّى من خلال الشروط التي ضبطها القدامى للغلام المتخذ للمتعة،

مدى تأثير الروافد اليونانية والرومانية والفارسية في الثقافة العربية الإسلامية. فالمرء لا ينكح أيّ رجل لكن ثمّة معايير يجب أن تراعى لعلّ أهمّها صغر السنّ والوسامة. جاء في «النصيحة» في هذا الصدد: «كلّ عبد تشتريه من أجل الخلوة والمعاشرة يجب أن يكون معتدلا في الطول والقصر وفي السمن والنحافة والبياض والحمرة والغلظة والرقة وجعودة الشعر واسترساله...دقيق الخصر ومدوّر الذقن وأحمر الشفة وأبيض الأسنان».[255] ووصف الغلام المرغوب فيه بغنج الحركات وخنّث الأعطاف فهو«بابلي الطرف يمشي بخصر دقيق وردف ثقيل ووجه مشرق وشفتاه مرجان أو عقيق وثغره كالدر وصدغه كالنون وكأنّ عنقه إبريق فضة له ردف كأنّه عجنة من لباب السميذ قد خمصت في دهن الفالوذج سهل الإتيان ويكون اسمه فاتنا أو رائعا أو بديعا أو نسيما أو وصيفا أو ريحانا».[256] وبديهي أن يفضي تشبّه الغلمان بالنساء إلى توتّر العلاقة بين الطرفين واحتداد المنافسة بينهما كلّ ذلك من أجل نيل الحظوة عند الأسياد.

تسبّب الفصل بين الجنسين في ظهور مثل هذه الممارسات التي تمّ احتواؤها لأنّها لا تعبّر عن بحث عن تنويع مصادر اللذّة فحسب كما هي الحال بالنسبة إلى الخاصّة، بل تسدّ حاجة في الأوساط التي عرفت بؤسا اجتماعيا واقتصاديا وجنسيا واضحا. ومعنى ذلك أنّ الإنسان لا يولد لوطيّا بل يتعلّم كيف يكون لوطيا. وما قبول المجتمع، في الغالب، لهذه الأصناف الجندرية إلاّ حجّة على الحراك الاجتماعي وعلى الفجوات التي تفتحها الجماعة لبعض الفئات التي تعوزها الفحولة حتّى تضطلع بالدور الثانوي فتنوب عن المرأة عندما تقتضي الظروف ذلك. ولعلّ ما يبرّر الجنسية المثلية وجود هذه الفئات المستضعفة: الصبيان والغلمان والأحداث، التي لم تتخلّص بعد من الخصائص الأنثوية نحو نعومة الجلد ورقّة الطبع والانقيادية، فيتمّ استغلال هؤلاء وتحويلهم إلى أداة استمتاع. ويبقى الغلام في نظر ناكحه وعاء مثله مثل المرأة لا ينتظر منه سوى التسليم والتمكين ولا يتوقّع منه أن يشعر هو الآخر باللّذة. فلا غرو أن يدعو بعضهم إلى الاستمتاع بالأمرد والصبي والخصي والمرأة والحيوان شرط أن يكون هو الفاعل لا المفعول به.[257]

أمّا عن أسباب المثلية الجنسية، فقد أرجعها بعضهم إلى الطبع في حين اعتبر بعضهم الآخر أنّ سببها تفحّل في الشهوة أو تمكّن الشيطان من المرء، أو الأبنة التي تجعل صاحبها مجبرا على تسليم نفسه ليفعل به[(258)] في حين أن آخرين تأثروا بفلاسفة اليونان فرأوا أنّ الرجولة العالية تدفع بعضهم إلى مصادقة أندادهم وأشباههم. وأرجع إخوان الصفا سبب الميل إلى المثيل إلى صلة المرء بالكواكب. فالرغبة في النكاح «تختلف حسب اختلاف المواليد، وما في الطباع من محبّة الجواري الحسان، وقوم يحبون المتوسط من ذلك ودونه، وقوم يغلب عليهم محبّة الغلمان والأحداث، وضروب من هذا الفنّ توجبها لهم مواليدهم وما يتولاهم من الكواكب في أوقات مساقط نطفهم، وأوقات مواليدهم». [(259)] ويبدو أنّ نظرية أفلاطون القائلة بأنّ سبب الميل إلى المثيل هو الحنين إلى الأصل بعد حدوث انشطار الكائن «الأندروجيني» لم يكن لها تأثير في تعليل القدامى للّواط.

اختلفت مواقف الفقهاء، وخصوصا في القرن الرابع، من اللواط بالغلمان اختلافا بيّنا. فرأى بعضهم أنّ عقوبة اللواط هي نفس عقوبة الزنا، في حين ذهب المتشدّدون إلى ضرورة قتل اللوطي وفرّق آخرون بين اللواط بالمملوك وبغيره، ومال آخرون إلى عقوبة التعزير. [(260)] وعلى الرغم من هذه الاختلافات في تحديد عقوبة الجنسية المثلية، فإنّ الفقهاء أبدوا المخاوف نفسها تجاه الظاهرة، فعمدوا إلى التحذير من خطر اللواط على المجتمع معتمدين في ذلك على قصّة لوط في القرآن، كما أنّهم ارتكزوا على سياسة الخلفاء مع من مارسوا هذه العادة لتبرير ضرورة «تطهير» المجتمع منهم. روي في هذا الصدد أنّ خالدَ بن الوليد (ت21هـ) «وجد في بعض ضواحي العرب رجلا ينكح كما تنكح المرأة فكتب إلى أبي بكر»[(261)] فأمر بتحريقه عملا بمشورة عليّ بن أبي طالب. وهو حكم نجد له مثيلا في اليهودية. جاء في سفر اللاويين «وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة فقد فعلا كلاهما رجسا إنّهما يقتلان (20/1)».

يحيلنا التدبّر في ظاهرة الجنسية المثلية إلى نظرة الرجل إلى ذاته ونظرته إلى المرأة، كما أنّه يوضّح أنّ الموقف من اللوطيّ يختلف باختلاف الدور الذي

يقوم به الرجل هل هو الفاعل أم المفعول به؟ وهو أمر يخضع في العادة لعامل السنّ والمنزلة الاجتماعية والكفاءة الجنسية. فالمُضرب عن جماع النسوان يميّز في الذكورة عنصرا ساميا ولا يحبّ السكن إلاّ إلى المثيل لأنّه يرى أنّ الذكر قادر على تحقيق ما تعجز المرأة عن فعله، وعلى توفير المتعة والأمان. قيل لأحدهم: «لِمَ قدّمت الغلام على الجارية؟ فقال: لأنّه في الطريق رفيق وفي الإخوان نديم، وفي الخلوة أهل».[262]

والواقع أنّ هذه الآراء عرفت في المجتمع اليوناني وكان أفلاطون خير ممثّل لها عندما أكّد على مركزية الجسد الذكوري المتميّز بصفات خلقية وخِلقية أصلية مدافعا بذلك عن استعلاء الرجل، ومعبّرا في الآن نفسه عن تبخيس للجسد الأنثويّ ذي الجمال المصطنع، والذي تطرأ عليه تغيّرات فيزيولوجية شتّى تحول دون الاستمتاع به على الدوام نحو الطمث والحمل والولادة. قال ابن حزم، في هذا الصدد: «إنّ حسن الرجال أصدق صدقا وأثبت أصلا وأعتق جودة».[263] وفسّر ابن قيم الجوزية علّة كلف الرجال بالمردان بقوله: «وقد آل الأمر بكثير من هؤلاء إلى ترجيح وطء المردان على نكاح النسوان. وقالوا: هو أسلم من الحبل والولادة ومؤنة النكاح والشكوى إلى القاضي وفرض النفقة والحبس على الحقوق.[264] فلِم يتجشّم الرجل هذه المصاعب والحال أنّ الغلام «لا يحيض ولا يبيض،»[265] ويمكن أن «يصلح للضدين، يفعل ويفعل به».[266]

قال أبو نواس: (الوافر)

أتجعلُ مَن يَحيضُ بكلّ شَهر ويَنبحُ جَروه فِي كُلّ عَام

كمَن ألقاهُ في سِرّ وجَهر وأطمَعُ مِنه في رَدّ السَلام؟

أكلّمه بِما أهوى صَريحًا بلاَ خَوفِ المُؤذّن والإمَام[267]

أفضى ظهور اللوطيين إلى تغيُّر في نسيج انتظام العلاقات بين الرجال والنساء. فإذا كان «العشق الصحيح» كما يقول الجاحظ قائما على المشاكلة «أعني مشاكلة الطبيعة، أي حبّ الرجال النساء وحبّ النساء الرجال»[268]، فإنّ

من الرجال من رأوا حبّ المرأة خطيرا مخلخلا لموازين القوى بين الجنسين، سيما وأنّ المرأة في المتخيّل الجمعي قرينة الشرّ وحليفة الشيطان، ولذلك تلمّسوا في جسد المثيل البديل الأكثر جاذبية واستعاضوا عن عشق النسوان بالولع بالغلمان، معرضين عن التواصل معهنّ حفظا لسلامتهم. وشاع لدى بعضهم أنّ جماع النساء «يأخذ من القوة أكثر مما يأخذ جماع الصبيان لأنّ الفرج يجذب من القوّة والماء أكثر ممّا يجذب المحلّ الآخر بحكم الطبيعة».[269] ومن ثمّة اعتبر نكاح الغلمان خير ضمان للتوازن النفسي وأفضل وسيلة للمحافظة على استقلال الرجل حتّى لا يُسلّم عنانه للنساء فيتحوّل إلى عبد بأيديهنّ وكأنّ عشق الغلمان في هذه الحالة كيد رجولّي للحطّ من هيمنتهنّ.

ولابدّ من الانتباه إلى عامل آخر من العوامل المؤدية إلى الجنسية المثلية ويتمثّل في ما ينجم عن الفصل المبكّر بين الذكور والإناث من نتائج نفسية على مستوى بناء شخصية الفرد. فحالة الخوف التي يشعر بها الفتى تجاه النساء، تجعله لا يستأنس إلاّ لمن هو مثله ممّا يخلق نوعا من التآزر الذكوري فيكون الكهل الحصن الحصين الذي يحمي المترهّق من كيد النسوان وبذلك تتسبّب نوعيّة التربية التي يتلقاها الصبي في تشكيل هويته الجنسية ودفعه إلى المثلية.

ينظّم المجتمع ممارسة الجنسانية ويضبط أشكال النكاح المقبولة فيمنح الرجل حرية اختيار الشريك: زوجة أو سرية، وغائية العلاقة التي تربطه به، ويتحوّل سلوكه إلى نموذج معياري يقتدى به. وترسم الجنسانية الحدود بين الجنسين، فيكلّف الرجل بمباضعة المرأة وفق ما نصّ عليه الشرع وحكمت به الأخلاق والعادات حتى يحققا العمار. بيد أنّ اللوطي ينأى عن الخضوع للجنسانية المهيمنة ولا يعترف بضرورة ممارسة الجماع مع الأنثى فيفصل بذلك الجنسانية عن الإنجاب ويتخلى عن دوره الإنتاجي في مؤسسة الزواج معرضا عن الحرث ومهدرا البذر. وما من شكّ أنّ في تفضيل الدُبر على القُبل إقصاء للجماعي ونزوعا نحو الفردية، كما أنّ في إصرار اللوطي على أنّ الاستمتاع لا يتحقق إلاّ مع الذكر إعلانا عن الاستغناء عن وجود النساء وتحقيقا للاكتفاء الجنسي.

ولمّا كانت الجنسانية المهيمنة قائمة على ممارسة السلطة، فإنّ اعتلاء الرجل المرأة هو إخضاع لها لتذعن لنفوذه وتستسلم لسلطانه. فالوطء يحيلنا على الدوس، والركوب يذكّرنا بالفرس، إلى غير ذلك من الصور والاستعارات التي يزخر بها الشعر العربي، والتي تتباهى بفروسية متميزة تبرهن على أنّ النكاح يساهم بمقدار كبير في تشييد سلطة الرجل وتعزيزها عبر امتلاك المرأة. ولا ضير في ذلك مادامت المرأة انقيادية بالفطرة!

وبدلا من التسلّط على النساء، يقوم اللوطي بالتسلّط على المثيل فيتخذه موضوع متعته ويعتليه ويزحزحه عن منزلته الأصلية ليلحقه بالأنثى[270] وبذلك يطعن اللوطي الأيديولوجية الجنسانية في العمق ويهدّد بنية العلاقات التبادلية، ففي عزوفه عن ممارسة الهيمنة على الجسد الأنثوي وفي تسلّطه على المثيل إهانة لقانون الطبيعة[271] باعتبار أنّه يستعمل قضيبه في مكان مخالف. وما كان الذكر ليمتهن فيفترَش!

استهجن الفقهاء اللواط لأنّه وطء في محلّ لا تشتهيه الطباع فاللّه ركّبها وفطرها على النفرة من مواضع الدنس والإقبال على البضع المؤدي إلى التناسل ومن ثمّة اعتبر اللوطي قذرا لأنّه يبحث عن شهوته ويعرض عن القيام بدوره الطبيعي: الولوج ليتحوّل إلى فرج يُشتهى.

ونلتمس هذه الرمزية المتخفيّة وراء هذه الممارسات في النتائج الناجمة عن اغتصاب الرجل الرجل. فهو حين يمارس عليه عنفا يصادر منه ذكورته ويهين شرفه وينتقم منه بتحويله إلى أنثى. فلا عجب أن يعيّر الموطوء بأنّه صار مجهّزا بفرج يُفعل به. وفي هذا السياق نُزلت قصائد أبي نواس[272] التي اعتبرت مشرّعة لمثل هذه الممارسات العدوانية مع غير المسلمين بدعوى القيام بفرض «الجهاد».

ويتراءى لنا أنّ استنكار مؤسسة الفقه افتراش الذكور، حتّى وإن كانوا صبيانا له وشائج بثنائية الكشف والستر. فإذا كان ما يلائم الذكر هو حالة الكشف والعلوّ: أن يكون هو من فوق والمرأة من تحت، فإنّ اتخاذ الغلام مفرشا يجعله في الأسفل، أي يحجبه، وهو وضع لا يليق بالذكر، مهما كانت

سنّه أو منزلته الاجتماعية، ويقلب الفطرة والطبيعة التي ركّبها اللّه في الذكور.

ثمّ إنّ المجتمع يعتبر عاشق المثيل مزعجا ويعدّ تصرفاته شنيعة لأنّه يخلع عذاره ويبوح بمعاناته وينقاد وراء النفس الأمارة فيصير دنيوي الطبع لا يقمع شهوته. وهذا السلوك يُبين عن ضعفه، والضعف والانكسار من سمات النساء.

أمّا موقف المجتمع من اللوطي الذي يمكّن من نفسه، فقد كان أشدّ استهجانا من اللوطي الفاعل، خصوصا إذا كان كبير السنّ، وذلك راجع إلى كونه يتصرّف تصرفات النساء فيشوّه الذكورة في مجتمع ثمّن القوّة وغرس في أبنائه حبّ الفروسية وأهميّة التفحّل وهيأهم للنهوض بأدوار جسام كالغزو والجهاد، كما أنّه خصّهم بمنزلة متميّزة. فإذا باللوطي مشغول بنتف مقدمات الشعر من لحيته وعذاره والتنوّر وإذا مشى اختال ونظر في أعطافه، وتهتّك استدراجا للرجال، ومعنى ذلك أنّه رجل لا تتوفّر لديه خصائص الذكورة بالقدر الكافي ولا يمكن للأمّة أن تعتمد عليه وأن تفتخر به.

ثمّ إنّ اللوطيّ فرج خلفي، أي رجل مؤنث و«عقيم» لأنّه عاجز عن ممارسة دوره الطبيعي والاجتماعي. فبدل أن ينهض بوظيفته من أجل تأسيس أسرة، يكتفي بالبحث عن اللذّة الذاتية. وهو حين يعرض عن القيام بدوره الجندري، يهدّد مصالح المجتمع ويقضي على مؤسسة الزواج والمصالح المرتبطة بها، مثل الانخراط في علاقات المصاهرة وتحصين النساء والمكاثرة بالعيال وخصوصا «قيام الرجال على النساء».(273) ومعنى ذلك أنّ اللوطي يهدّد مفهوم القوامة بالزوال فكيف تتحقّق القوامة مع من عزف عن النسوان؟ وانطلاقا من ذلك فإنّ اللوطي يمثّل خطرا على النظام التراتبي لأنّه يضحي بهيبته وشرف منزلته في سبيل قضاء الوطر فيعبث بالحدود فينكح الأسود والأبيض، والصغير والكبير، والجميل والقبيح، والشريف والوضيع. «قيل لرجل: تنبطح مع شرفك ولا تأنف؟ فقال: ذوقوا ثمّ لوموا».(274)

ينقطع اللوطي عن المرغوب فيه اجتماعيا ليتماهى مع الأنثى فيكون بديلا عنها فيتخذ دورها ويسلّم جسده ودبره كما تسلّم المرأة قُبلها أو دُبرها وكأنّه

بذلك يعبّر عن حلم قابع في لاوعيه: أن يلتذّ وهو في «وضع استقبال» فيطلق العنان لخياله متصوّرا نفسه امرأة تستعد للنهوض بوظيفة الإنجاب[275] تلك الوظيفة التي حرم منها جنس الرجال. فتكون الجنسانية وفق هذا الطرح مجالا لتجسيد الأحلام والطموحات التي يصبو إلى تحقيقها كلّ جنس بعيدا عن الآخر. فلا غرو إذن أن تقبل فئة من النساء على السحاق الذي يعدّ بدوره عاملا من عوامل اضطراب النظام الجنسي.

6 ـ المساحقة

تختلف نظرة المجتمع إلى جنسانية الرجل عن نظرته إلى جنسانية المرأة. وقد عكست النصوص هذا التمييز حين توسّعت في الإخبار عن اللوطيين، فتلك مهارات ذكورية تومىء إلى تفجّر طاقة شهوية تفنّد ما استقر في الأذهان من أنّ غلمة المرأة تفوق شهوة الرجل. ولعلّ الثقافة العالمة، بهذا التهميش، تقوم بعملية حجب كلّ ما له علاقة بحياة المرأة الجنسية، والحجب كما رأينا يتلاءم مع الأنثى. وهو أمر يبيّن الصلة المتينة بين الذَكَرِ والذِكْرِ. فما دوّن له، في الغالب علاقة بالذَكَر، أي بالرجل لا بالمرأة.

وبالرغم من تهميش العلماء السحاق، فإنّ الدلائل تثبت أنّ العادة قد عرفت في المدينة[276] وفي بغداد وفي الأندلس وفي غيرها من الأمصار واستشرت، بالخصوص في قصور الخلفاء بين النساء، سواء كنّ من الجواري أو الحرائر. وفي مقابل ذلك، ندر وجود السحاق في البادية.[277] ومازالت الممارسة حاضرة في الواقع المعيش، حتّى وإن حاولت الذاكرة الجماعية تجاهلها[278] أو التقليل من شأنها. وربّما يعود السبب في ذلك إلى أنّ السحاق مخيف فهو يتحدّى الفحولة في العمق ويستفزّ السلطة الاجتماعية ويتحدّى نظمها ومؤسساتها.

ولا غرابة أن يهمل الفقهاء النظر في هذه الممارسة وأن لا يفردوا لها مبحثا خاصّا لبيان الأحكام الخاصة بالسحاق، غاية ما يعثر عليه الباحث بعض الإشارات التي لا تتعدّى التنديد بالظاهرة والتحذير من خطر العدوى والدعوة إلى ضرورة إحكام السيطرة على النساء وقصرهنّ في البيوت ومنعهنّ من دخول

مواضع الشبهة نحو الحمّامات. فقد أقرّ التلمساني والونشريسي وغيرهما بـ«مفسدة» تفشت في العصر وجعلت منع النساء من دخول الحمّام أكيدا وهي «تحرّك شهوة التفاعل الذي يختار بعضهنّ لذته عن مباضعة الرجل».(279)

وهكذا تمارس الثقافة الوأد بتقنينها للمجالات المعرفية. فالسحاق من المواضيع التي لا ينبغي الخوض فيها حتّى على مستوى التخيّل لأنّ ما يمكن تصوّره نكاح الرجل للمرأة أو نكاح اللوطيين أمّا أن يتحوّل الجسد الأنثوي إلى موطن لذّة المرأة نفسها فذاك أمر لا يسوّغه مسوّغ. فهذا ابن قيّم الجوزية يعدنا بتقديم «الجواب الشافي»(280) فإذا به حين يتطرّق إلى السحاق سرعان ما يطلق العنان لنفسه ليتحدث عن حكم تلوّط الرجل مع مملوكه الذي سبق أن خاض فيه في مواضع أخرى من كتابه. ولكن أهو الاستطراد أم الحرج الذي يصيب الفقيه أم هو الإقصاء المتعمّد؟

حاول الأطباء تفسير علّة السحاق فاعتبر بعضهم أنّ أصل «الداء» خلقة في النساء في حين رأى فريقا آخر أنّ السبب راجع إلى تأذي المرأة من ذكر الرجل أو كراهتها له. ورأى آخرون أنّ «السحق يتولّد من تغذّي المرضعة الكرفس والجرجير والحندقوق، فإنّها إذا أكثرت منه وأرضعت صار عادية ذلك إلى شفري المولودة. فتتولّد هناك الحكّة».(281)

وانتبه التيفاشي إلى العوامل الاجتماعية المتخفية وراء هذه الممارسة، فذكر أنّ السحاق عادة تتمكنّ ببعض الجواري منذ الصغر «حتّى يبلغن عليه، فيبقين يشتهينه».(282) ولكنّه لم يكلّف نفسه عناء البحث في الأسباب الخفية التي تدفع الجواري مثلا إلى السحاق مثل قرب الفراش، ونعني بذلك جمع آلاف الجواري في قصور الخلفاء وهجرهنّ شهورا طوالا، فيكون السحاق في مثل هذه الحالة سدّا لحاجات جنسية ضاغطة في مجتمع جعل الخليفة يعدد الحرائر ويتسرّى بعدد لا يحصى من الجواري. وكثيرة هي النصوص التي تشير إلى شكوى النساء قلّة الإتيان وعيشهنّ على الهامش. وبذلك كان السحاق في كثير من الحالات، شاهدا على البؤس الجنسي.

وأرجع الجاحظ علّة السحاق إلى جهل عدد من الرجال مواطن اللذة لدى

المرأة، الأمر الذي يدفعها إلى البحث عن البديل، والبديل هنا هو المرأة التي تعرف أسرار الجسد الأنثوي. قال الجاحظ: «ومن أكثر ما يدعو النساء إلى السحق إذا ألصقن موضع مَحزّ الختان وجدن هناك لذّة عجيبة، وكلّما كان ذلك منها أوفر كان السحق ألذّ، قال: ولذلك صار حذّاق الرجال يضعون أطراف الكمر، ويعتمدون بها على محزّ الختان، لأنّ هناك مجتمع الشهوة».(283)

ونرجّح أنّ مفهوم السحق اختلف من عصر إلى آخر ومن وسط إلى آخر. فإذ اهتممنا بالمساحقات اللواتي عشن في قصور المماليك، تبيّن لنا أنّ سلوكهنّ تماثل مع سلوك الرجال. فقد وصفن بأنّهنّ كنّ فارسات يتقنّ مختلف أنواع الرياضة ويمارسن عددا من الألعاب، كما أنّهنّ عرفن بكثرة مجونهنّ.(284) ومن ثمّة كان سلوكهنّ سلوك المترجلات ولعلّ السحاق، في مثل هذه الحالة، علامة على تماهي المرأة مع شخصية الرجل للانفلات من الضغوط النفسية والاجتماعية ولذلك فإنة اقترن بالتذكّر.

لئن كانت المباضعة بين الرجل والمرأة قائمة، في الغالب على العنف، فإنّ المساحقة ترسي نظام جنسانية أنثويّة مغايرا. فالعلاقات التبادلية التي تجمع المساحقة ببنات جنسها مختلفة عن المألوف ومعبّرة عن رغبة في البحث عن الأليف المُشاكِل وعن حرص على التآزر بين بنات حوّاء. ولعلّها لم تكن تخلو من العواطف والمشاعر التي تخفّف من وطأة ما كانت تعانيه بعضهنّ من ظلم. وقد استنكر الوزّان عند الحديث عن العرّافات بفاس تجاهرهنّ بالعشق. قال: «فإذا كانت امرأة جميلة من بين اللواتي أتين لاستشارتهنّ عشقنها كما يعشق شاب فتاة وطلبن منها قبلات غرامية».(285) وما من شكّ في أنّ الظلم الذي عاشته الحرّة والقهر الذي شعرت به الجارية قد خلق لحمة بينهما فتلمست كلّ منهما في السحاق المتنفّس فإذا بالمساحقة تعطف على معشوقتها وتوفّر لها الحبّ والحنان. ولم يكن المجتمع ليتقبّل تحدّي المساحقات لسلطة الذكور لأنّ هذا الحبّ يخدش كبرياءه ويمثّل تطاولا على سلطته. فلا غرابة أن يعمد الخليفة موسى الهادي إلى قتل جاريتين بلغه أنّهما تحابتا واجتمعتا على «الفاحشة» ثمّ يعود إلى الشرب والاستمتاع مع الندماء.(286)

ولا غرو أن يعمد الشعراء إلى الردّ على المساحقات. قال أحدهم: (الطويل)

ألاَ يَا ذوات السُحق في الغربِ والشَرقِ أفِقْن فإنّ النيكَ أحلى من السحْقِ[287]

تجاهل أغلب العلماء أمر المساحقات، قد يكون ذلك عن قصد أو عن غير قصد، ويرجع السبب ـ في نظرنا ـ إلى كونهم لم يعتبروا السحاق استيلاء على خصائص الذكورة ما دام تدالك النسوان غير مكلّل بالولوج، وهو رمز السلطة، كما أنّ لا صلة للسحاق بقيمة النسب. فهو من منظور العلماء، شبيه بالاستمناء، خصوصا وأنّ المرأة تستمر في الاضطلاع بدور الإنجاب وتذعن لأوامر الزوج في الفراش. ولكن حين تعزف المساحقة عن الاقتران بالرجال وتتعمّد النهوض بدور مخالف لوضعها «الطبيعي» فإنّ الموقف يختلف. فإذا بالفقهاء يصرّحون بمقتهم لهذه الفئة من النساء ويحذّرون من عواقب الاختلاط بهنّ باعتبار أنّ «المساحقة زانية».[288]

وتكمن خطورة المساحقة في رأينا، في خلخلتها لنمط علاقات التبادل وزعزعتها لبناء الجنسانية المهيمنة. فبدل أن تكون المرأة مفعولا بها «تحت» الرجل تتحوّل إلى فاعلة، بل إنّها تحتلّ موضعه متشبّهة به لا في الهيئة أو الأقوال، بل أيضا في الجنسانية متقمّصة دوره في الجماع وملغية بذلك حضوره، ومعنى ذلك أنّ العاشقة تنكشف وتعبّر عن رغباتها وهو أمر لا يتماشى مع مبدأ الحجب والستر الذي تتأسّس عليه الأنوثة. وهي حين تقدم على ذلك تدّعي أنّها تشبع حاجتها ولكنها، في الواقع تتعمّد قلب التصوّر الذكوري للجنسانية لتثبت أنّ الرغبة الجنسية الأنثوية شبيهة بالرغبة الذكورية وأنّ في وسع المرأة أن تحصل على اللذّة مع المثيل.

ولم يكن المجتمع الذكوري ليقبل بمثل هذه التحولات في نظامه وبناه الذهنية ولذلك تعدّد احتماء الفقهاء بالأحاديث التي تصوّر مخاوفهم. «عن أبي هريرة رضي اللّه عنه قال: قال: رسول اللّه: «ثلاثة لا يقبل اللّه شهادة ألاّ إله إلاّ اللّه: الراكب والمركوب، والراكبة والمركوبة، والإمام الجائر».[289] ويصبح

السحاق شارة دالة على قرب الساعة مادامت المرأة تزيح الرجل عن موضعه ودوره «الطبيعي» لتكتفي بالمرأة.

جاء في «ألف ليلة وليلة» وصف لما تشعر به مساحقة: «كانت تحبّ السحاق وإن تأخّر عنها تكون في انمحاق وكلّ جارية أعجبتها تعلّمها الحكمة وتسحق عليها الزعفران فيغشى عليها من فرط اللذّة مدّة من الزمان».[290] وعلى الرغم من بوح المساحقة بما تشعر به من متعة وسعادة، فإنّها تبقى، في نظر الجماعة كائنا ناقصا راغبا في امتلاك آلة الفحول، يحاكي الرجال وليس له قضيب. وأنّى للمرأة أن تحسّ بالمتعة! استحالة أن يحدث ذلك بعيدا عن الرجل لأنّها تابعة له شاءت أو أبت.[291]

يتضّح إذن أنّ السحاق تحريف لوظيفة الجسد وللهدف المنشود من ورائه. فالمساحقة تجنح إلى إرضاء شهوتها متوهّمة أنّها ذكر فتوقف بذلك دورة الحياة وتهدّد الجنس البشري بالانقراض.

أنشدت إحداهنّ: (الطويل)

وكَم قَد سَحقنا أختَ تِسعينَ حِجة ... أسرّ وأخفى من دُخول الفَياشِل

ومن حَبَل يُرضِي العَدوَّ ظهورُه ... وأعَظم مِن هذا مَلام العَواذِل[292]

ونستشف من وراء السحاق رغبة في التسلّط وتثويرا لجوهر الجنسانية الأنثوية التي لم تعد مقترنة بالقيام بوظيفة الإنجاب فحسب، بل أضحت مرتبطة باللذّة.[293] ولذلك لجأت المساحقات إلى استعمال الأدوية التي تحبّب إليهنّ السحق[294] لتقوية الباه تماما كما يفعل الرجال. وأعلنت أغلبهنّ عن مقتهنّ للأدوار النسائية وللأعباء الملقاة على كاهل الأنثى وما يترتّب عليها من نتائج سلبية على الجسد والنفس.

قالت إحداهنّ: (الطويل)

أمَّا تعلَمِي أنّا أمّنا بسُحقنا ... صُراخكُم فِي لَيلَةِ الوَضعِ بالحَمْلِ

فما تَهتِك الأسرار منّا قوابل ... يرينَ مَصونا لَيس كَشفه بالسَهلِ

ولا نَحنُ مِثل الشاةِ نُرضع أعْنُقاً ولامَسنا بؤسٌ بتَربِية الطفلِ
إذا ساحقت أختٌ لأختٍ فقد غنت بلذّتِها عن كُلفةِ الزَوجِ والبَعلِ
ونحنُ سَعيداتٌ خُلقْن لنعمَة وأنتنّ شَقيّاتٌ خُلقتّنَ للذُلِّ[295]

تفضي ممارسة السحاق إلى انقلاب في الأدوار، فالمساحقة تتشبه بالرجال في الجماع.[296] وإن كُلّف الرجل بالإنفاق على المرأة، فإنّ الظريفات المعروفات بالسحق كنّ لا «يتعاشقن كما يتعاشق الرجال، بل أشدّ. وتنفق إحداهنّ على الأخرى كما ينفق الرجل على عشيقته، بل أكثر أضعافا مضاعفة».[297] ومعنى ذلك أنّه في وسع الحرّة الغنيّة أن تمتلك الجواري وأن تتخذ إحداهنّ خليلة شأنها في ذلك شأن الرجال وبإمكانها أن تستقلّ بحياتها وأن يكون لها نشاط جنسي خاصّ. وهو أمر يحدث انقلابا في منازل كلّ من الرجال والنساء وفي منظومة أحكام المعاملات. جاء في «الخطط» أنّ جارية مغربية عرضت للبيع في مصر فحضرت «امرأة شابّة على حمار لتقلّب الصبية فساومته (البائع) فيها وابتاعتها منه بستمائة دينار. فإذا هي ابنة الأخشيد محمّد بن طغج وقد بلغها خبر هذه الصبية فلمّا رأتها شغفتها حبّا فاشترتها لتستمتع بها. فعاد الوكيل إلى المغرب وحدّث المعزّ بذلك...فقال: ...إنّ القوم قد بلغ بهم الترف إلى أن صارت امرأة من بنات الملوك فيهم تخرج بنفسها وتشتري جارية لتستمتع بها، وما هذا إلاّ من ضعف نفوس رجالهم وذهاب غيرتهم فانهضوا لمسيرنا إليهم».[298] ولئن ظهر التوظيف الأيديولوجي جليا في مثل هذا الخبر، فإنّنا نفترض أنّ من النساء من كانت تشتري الجارية بهدف الاستمتاع.

وإن سلّمنا بما جاء من أخبار بخصوص المساحقات، فإنّ المسألة تعدّت مجرّد رفض الجنسانية «الطبيعية» بين الذكر والأنثى لترتبط «بفلسفة» حياة كاملة وبنمط عيش مخالف للمألوف. فالمساحقات أرسين عالما خاصّا بهنّ. فمن «عادتهنّ أن لا يتناولن ما فيه مشابهة من هزّ الرجال، فلا يأكلن القثاء والجزر والباذنجان لأجل ذنبه، ولا الفالوذج لأنّه يتخذ للوالدات منهنّ، ولا يشربن في

الكأس لطوله، ولا يشربن من القناني لعنقها، ولا من الأباريق، ولا يتناولن المراوح لذنبها، ولا يقعدن في مجلس فيه ناي ولا طنبور لعنقه، ولا يأكلن العصب ولا المبعر المحشي، والكبار منهنّ لا يصلين لأجل الركوع، ولا يتخذن الديوك ولا الحمام لفساده ولا يكتحلن لدخول الميل»[299].

إنّ ما يسترعي الانتباه في هذا الخبر، شدّة انتباه المساحقة إلى الرموز المتخفية وراء الأشياء المحيطة بها وإلى البعد الجنساني المهيمن عليها، كما أنّنا نلاحظ مدى تحكّم المساحقة في حركاتها وإشاراتها ممّا يدلّ على شدّة انضباطها وكرهها لكلّ ما يذكّرها بعالم الرجال والقضيب في مقابل عشقها لعالم الأنوثة الخالصة، ولذلك عرف عن المساحقات استعمالهنّ العطور بكثرة خارجة على الحدّ وولعهنّ بالنظافة ولعا زاد على المألوف واهتمام بكلّ مظاهر الجمال في الملبس والأثاث والمأكل وغيره. وهذه المبالغة في استعمال العطور مخبرة عن التحوّل الطارئ على عادات النساء إذ تمّ تجاوز الأوامر والنواهي ليصبح العطر وسيلة من وسائل استدراج المعشوقة وتحريك شهوتها: إنّه استعراض لكلّ مقومات الفتنة من ثوب إغوائي ونظافة وعطر. غير أنّ هذه الاحتفالية لا تخصّ الرجل لأنّها موجّهة إلى المثيل وبذلك تضع المرأة جسدها على المأدبة ليستهلك أنثويا.

أمّا إعراض المساحقة عن استعمال الميل، فإنّنا نرجّح أنّه ينمّ عن رفض لمعايشة الوطء والاستسلام للفضاء الرمزي الذي يتولّد عن حركة الميل صوب المكحلة ثمّ باتجاه العين. أفلا يكون رفض الميل رفضا لعنف يوجهه القضيب: رمز السلطة الذكورية باتجاه الفرج وهو عنف يصيب حاسة الإبصار، فإذا بالمرأة لا ترى العالم إلاّ من خلال الرجل؟

تبدو المساحقة امرأة متمرّدة على النظام الرمزي مزعزعة للتصوّرات الخاصّة بالذكورة والأنوثة راغبة في قطع صلتها بالرجل. أمّا سلوكها، فإنّه مضاد للتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد، والتي تجعله مذعنا لسلطة المجتمع متقبّلا للقيم السائدة في عصره. فالصبيّ يدرك، منذ الطفولة اختلاف موقع كلّ من الرجل والمرأة وينتبه إلى أنّ جسد المرأة فضاء لممارسة الفحولة الذكورية

خلاف الجسد الذكوري الذي كان الفاعل على الدوام. بيد أنّ المساحقة تعصف بالبنيان الذي شيّده التهذيب والتدبير لتركّز مفهوما مغايرا للأنوثة متنكّرة بذلك لما تلقته من نصائح وأوامر وقيم. ولعلّها بذلك تعبّر عن حلم دفين يتمثّل في جزيرة نسائية تحقق فيها ذاتها بعيدا عن مراقبة الرجل ووصايته وتشرّع لعالم مختلف يعاد فيه الاعتبار إلى الكيان الأنثوي المهدور.

وبالإضافة إلى ذلك، يخلخل نموذج المساحقة التمثلات الخاصّة بالمرأة ويحدث اضطرابا في ما ترسّخ في المتخيّل بشأن مفهوم الأنوثة، ذلك أنّه لم يعد بالإمكان تصوّر المرأة على أنّها انقيادية وخاضعة للأيديولوجية الذكورية، كما أنّه لا مجال للقول: إنّ المرأة لا همّ لها سوى البحث عن إشباع غلمتها ممّا يبرّر قَصرها في البيت. فمن النساء من أظهرت بالبيّنة أنّه لا رغبة لها في الرجال وأنّ رؤيتهم لا تحرّك شهوتها، إنّما يكفيها حبّ المشاكِلة لها في الطباع والخلق والخُلق.

وهكذا يفصح الميل إلى المثيل عن توتّر في علاقة الفرد بالجماعة وفي علاقة الجنسين بعضهما ببعض. فثمّة مشاعر كره أو حذر أو غيرة سائدة بين الجنسين في مجتمع تأسّس على التمييز بين الرجال والنساء، الأحرار والعبيد، الخاصة والعامة، الأغنياء والفقراء، الأسوياء والشواذ.

يعبّر الميل إلى المثيل عن موقف من النظام الجندري، فهو يقوّض تركيبة الجنسانية التي تقوم في جوهرها على علاقة بين جسدين مختلفين جنسيا، كما أنّه يهدم ما انبنت عليه من آراء خاصّة بالذكورة تعلي من شأن القضيب. فالمساحقة تلغي أهمية الأير والتباهي بقيمته تماما كما يفعل اللوطي حين يحوّل رحله من القبل إلى الدبر فيلغي أهمية الفرج والولع به. وحين تتحوّل المساحقة من امرأة ذات جسد مستمتع به ووعاء للإنتاج إلى امرأة باحثة عن إشباع شهوتها بعيدا عن قيم الجماعة ومؤسساتها، فإنّها تثبت أنّها شخص مستعص على التأطير رافض للنظام الاجتماعي. وهي بذلك لا تختلف عن اللوطي الذي يحوّل الأير من آلة حرث وعنصر إنتاج تناسلي مكلّف بتكثير عدد الأمة إلى أداة متعة لا تتحقق إلاّ مع المثيل. وهذا يدلّ على أنّنا إزاء فهم مغاير للنظام ولقانون

«الطبيعة» ولانتظام الكون. فثمّة نماذج يمكن أن تكون داخل النسق وأخرى لا يمكن أن تكون إلاّ خارجه ولذلك فإنّها تهمّش.

تقيم هذه الأصناف الجندرية (Gender categories): المخنّث والغلامية والمذكّرة والمساحقة واللوطي، الدليل على نجاح فئات في التحرر من هيمنة سلطة الضبط والتنميط لتتجاسر على العبث بالنظام الاجتماعي وبالهوية الجنسية. فكما لا يخفى تسيطر الجماعة على مشاعر الفرد وتوجهها بدقّة باتجاه الآخر وتراقب الميول وتهذّبها أخلاقيا واجتماعيا ودينيا، كما أنّها تنظّم ممارسة الجنسانية وتوزعها بتفاوت كبير بين الرجال والنساء وتحوّلها إلى نماذج معيارية، ويفضي ذلك إلى شدّة إحساس الأفراد بالضغوط ووقوعهم في الأسر. فلا غرابة أن يشبّ بعضهم عن الطوق نحو المخنّث والغلامية والمذكّرة ليعبّروا عن رغبتهم في كسر الحدود بين الذكورة والأنوثة وليتحرروا من الوصاية المضروبة عليهم.

أمّا المولع بالتشبّه، فإنّه لا يقيم لنظام الاختلاف الجنسي وزنا ولا يقرّ بضرورة التفريق بينهما ولا بأهميّة إقامة الحدود الجندرية. وهو يرفض البقاء رهين سجن الذكورة الخالصة أو الأنوثة الخالصة ويعجبه التعامل مع الجماعة من خلال لعبة الإيهام والإلغاز وينتابه إحساس بالتفوّق عندما لا يتفطّن الآخرون إلى هويته الجنسية. وفي مثل هذه الحالات التي يسيطر عليها الغموض يعسر الإمساك بالعلامات لمطاطية الحدود بين الجنسين، فتهوي بذلك كلّ الجدران العازلة بينهما. ولذلك تكون الرغبة في التشبّه، في حالات كثيرة معبّرة عن حاجة نفسية إلى تجاوز المعايير وبحث عن «توافق المتناقضات» ورغبة في خرق الحدود الجندرية التي ما برح الوسط العائلي والمحيط الاجتماعي والثقافي يثبّتها.

ويمكن أن يعبّر التشبّه عن رفض صاحبه حسم أمر انتمائه الجنسي حتّى بعد أن بلغ مرحلة التكليف، فإذا به يعيش حالة ازدواجية نفسية: ينوس بين الذكورة والأنوثة دون أن يشعر بالتضاد بينهما ويصرّ على الانتفاع بامتيازات كلّ منهما وكأنّه بذلك يدعو إلى استبدال نظام الاختلاف بين الجنسين وهيمنة

الذكورة على الأنوثة بنظام جندري مغاير تقترب فيه المسافة بين الذكر والأنثى وتقتصر فيه الفوارق على بعض المظاهر ممّا يفضي إلى تغيير مبدأ التراتبية الهرمية وتحقيق المساواة.

ويزحزح التشبّه مفهوم الذكورة ومفهوم الأنوثة ويفضي إلى التزاوج الجنسي مقدّما بذلك الدليل على أنّ كلّ فرد يحمل في جوهره خصائص أنثوية وأخرى ذكورية ممّا يجعل نظام التنشئة الاجتماعية القائم على تخليص البالغ من شوائب الجنس الآخر يتهاوى.

ولا يكاد يختلف أمر الميّالين إلى المثيل عن غيرهم. فهم ينفلتون من قبضة الجماعة ومن سلطتها القهرية ليصدعوا بحبهم للمثيل، فذاك هو أرقى حبّ في نظرهم. ولئن كانت الرغبة في التحرّر من هيمنة الجماعة والعمل على إثبات الفردانية من أبرز نقاط الائتلاف بين اللوطيين والمساحقات وغيرهم من النماذج، فإنّ ما يفصل بين الفئتين هو أنّ اللوطيّ ليس شخصا متردّدا بين الذكورة والأنوثة ولا رافضا لذكورته أو راغبا في التماهي مع الجنس الآخر، إنّما هو مفتون بالذكور. ولكنّنا نرى أنّ انتقاءه لشريحة عمرية محدّدة: الأحداث والمردان والغلمان يبرهن على أنّه كلف بذكورة مختلفة ومتعلّق بجسد لم يتخلّص من شوائب الأنوثة ولم تظهر عليه أمارات التفحّل، أي بجسد له صلة وثيقة بالأنوثة، إن لم نقل إنّه متأنّث.

وليس في وسعنا أن نشير إلى ما يشدّ المساحقة إلى بنات جنسها هل هو الجمال أو الانتماء الطبقي أو تجارب الحياة المشتركة أو المشاعر المضطربة؟ فالنصوص التي تطرّقت إلى المساحقات لم تشر ـ على حدّ علمنا ـ إلى الصفات التي يشترط توافرها في المعشوقة ممّا يجعلنا غير قادرين على الإجابة عن سؤال هامّ هل إنّ ما يشدّ المرأة إلى المرأة عشق الأنوثة الكاملة والخالصة أم الاشتراك في ذات الهموم ومكابدة نفس الآلام؟

استنكر المجتمع هذه المحاولات الفردية ناعتا إيّاها بالنقصان: نقصان الذكورة في الرجل المتشبّه بالمرأة أو اللوطي المفعول به، ونقصان الأنوثة في

المرأة المتشبّهة بالرجال. ويعود سبب التحامل ـ في نظرنا ـ إلى ما تلوّح به هذه الفئات من انقلابات في البنية الاجتماعية. فالمتشبّه أو المخنّث أو الغلامية أو المسترجلة كلّ منهم يقيم الدليل على رفض للحدود بين الرجال والنساء، ويعلن عن فردانية صارخة استطاع من خلالها أن يلبي فضوله وأن يحقق رغبته في التمتع بخصائص مشتركة. ثمّ إنّ هذه النماذج تدعو إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقات الاجتماعية، كما أنّها تستفزّ الجماعة فتفنّد تمثلاتها حول كلّ جنس، وتكذّب ادعاءاتها المزعومة بشأن الجنسانية المنمّطة. ولعلّ الجمع بين خصائص الذكورة وخصائص الأنوثة يشي بفكرة المساواة ومن ثمّة اعتبرت الرغبة في التماهي مع الجنس الآخر علامة على وجود إرهاصات التمرّد لدى الفرد وتوقه للخروج من وضع الانقياد إلى الأوامر إلى وضع يختار فيه بمنتهى الحرية مظهره وسلوكه وصنيعه.

تشير هذه الأصناف الجندرية إلى ردود فعل مختلفة تجاه النظام الاجتماعي الذي أفرزها. فهي بشكل أو بآخر صنيعة اجتماعية دالة على علاقة الفرد بالنظام، وعلى علاقته التبادلية، كما أنّها توضّح مدى تدخّل الثقافة في أنشطة الفرد كافة، ولا سيما الجنسانية منها.

أمّا تصدّي مؤسسة الضبط لهذه الأصناف، فإنّه يبرهن على اتصافها بصفة القهر. فهي تتمسّك بجنسانية قائمة على تصوّر أحادي ولا تقرّ بنظام جنسيّ ثنويّ، كما أنّها لا تقرّ بالمزاوجة الجنسية وتصرّ على تجاهل وجود نماذج متعددة. ثمّ إنّها حين تطالب الفرد بأن يكون حاملا لخصائص جنسية خالصة، إنّما تتعمّد الفصل بين الرجال والنساء وتثبيت الفوارق بينهما. فأن تكون رجلا معناه أن تتحلّى بكامل الخصائص الذكورية الخالصة، وأن تكون امرأة معناه أن تحمل الصفات الأنثوية الخالصة.

لئن تطرقنا، وإن باقتضاب، إلى ما طرحه وجود هذه الفئات من قضايا تتعلّق بالاختلاف بين الجنسين وبالأدوار التي يفترض أن يكلّف بها الفرد، في هذه المرحلة من حياته، فإنّه لا يمكن بأيّ حال التغاضي عن فئة أخرى ساهمت بدورها في خلخلة البناء الجندري، ونعني بذلك الخصيان.

7 ـ الخصيّ

يندرج اهتمامنا بالخصيّ في إطار بحثنا عن النماذج التي تعايشت في صلب المجتمع العربي الإسلامي وأثّرت في ظاهرة الاختلاف بين الجنسين وفي بناء الذكورة والأنوثة ولذلك، فإنّنا تركنا جانبا صنفا من الخصيان، وهم الذين كانوا يقدمون على خصاء أنفسهم في سبيل خدمة الآلهة في المعابد[300] نظرا إلى عدم حضورهم في المجتمع العربي الإسلامي واكتفينا بتوجيه عنايتنا إلى صنف آخر من الخصيان، وهم الذين مورس عليهم الخصاء قسرا لحاجة شعوب كثيرة نحو الفرس والروم إلى من يخدم مصالح الخاصة. ومن ثمّة خضعت هذه الفئة لممارسة أو صناعة تبيّن مدى تدخلّ الثقافة في تشكيل مفهوم الذكورة وما نجم عن فرض التمييز بين الجنسين والفصل بينهما من نتائج اتصلت ببنية النظام الثنويّ في حدّ ذاته.

أدّى تأثّر الخلفاء العباسيين بمؤسسة الحريم الفارسية النشأة إلى إغداق الأموال في سبيل شراء الخصيان لتكليفهم بحراسة النساء، وهو الدور الجندريّ الذي ارتبط بهم حتّى عرفوا بإتقانهم له. وقد حظي بعضهم بنصيب من الرعاية بعد أن تم العدول بهم عن وظيفة حراسة مؤسسة الحريم ليتحوّلوا إلى أداة لهو ومتعة.[301] كما تمتّع عدد منهم بنفوذ بعد أن نجحوا في الاستيلاء على السلطة السياسية أو الاجتماعية أو الرمزية. ولم يقتصر دور الخصيان على الحراسة والإشراف على بعض المؤسسات، بل شاع عمل عدد منهم في خدمة بيوت العامة وامتهن بعضهم الآخر حرفا عديدة نحو الحجامة والبناء ورعاية الإبل وغيرها.

وقد أفاض الجاحظ في تعريف الخصيّ قال: «الخصيّ رحمك اللّه في الجملة ممثّل به، ليس برجل ولا امرأة، وأخلاقه مقسّمة بين أخلاق النساء وأخلاق الصبيان...الخصيّ سريع التبدّل والتنقّل...وقال بعض العلماء: إنّ الخصيّ إذا قطع ذلك العضو منه قويت شهوته...وكثرت دمعته...ويصير كالبغل الذي ليس هو حمارا ولا فرسا، لأنّه ليس برجل ولا امرأة. فهو مذبذب لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء...ويعرض للخصيّ سرعة الدمعة والغضب، وذلك من

أخلاق النساء والصبيان...ثمّ الخصيّ مع الرجال امرأة، ومع النساء رجل».[302]

وارتبط الخصيّ في متخيّل الجماعة بالغريب والعجيب. واعتبر مخالفا للطبيعة ومنافرا لها، كما أنّه بدا متخلقا بأخلاق النسوان والصبيان. فهو سريع الغضب والرضا وسريع الانفعال وكثير العبث. ونتيجة لذلك قوبل الخصيان بكثير من السخرية حتّى إنّ العوام كانوا لا يفوّتون فرصة للاستهزاء بهم وكان القصّاص وأصحاب النوادر ينسجون حولهم الحكايات ويقلدون أصواتهم وحركاتهم.

ويرجع سبب استهجان الخصيّ إلى التغيرات التي تلحقه، خصوصا إذا تم خصاؤه قبل البلوغ، وهي المرحلة التي يفترض أن تظهر فيها العلامات التي تخوّل للمرء أن يضطلع بالأدوار وأن يستحقّ المنزلة الاجتماعية المخصصة له. لكنّ المجتمع لم يهتمّ بالعنف الذي تسلطه الثقافة على الفرد حتّى تقضي على خصائصه الأصلية، بل كان انشغاله بأوجه استغلال هذا الصنف الجندري الخاصّ.

يتعرّض الخصي إلى تغيرات منها تبدّل صوته ليصبح أقرب إلى صوت النساء والصوت الشديد، كما هو معلوم من رموز السلطة الذكورية، ومنها اتصاف جسمه بالرطوبة والبرد[303] وهي من الخصائص الأنثوية، ومنها أيضا أنّه لا تنبت له لحية والحال أنّ الشعر من أهمّ الخصائص الذكورية. وهكذا تبدو الصفات الأنثوية، في نظر الجماعة سلبية ومتى اتصف بها الرجل تدنّت منزلته ليصبح في عداد المهمّشين. ويدعم ما ذهبنا إليه أنّ الخصاء يعتبر من أهمّ وسائل الانتقام من الرجال، إذ يتمّ امتهان الرجل الكامل بسلبه آلته، وهي رمز فحولته الجنسية فيتحوّل بذلك إلى امرئ شبيه بالنساء يبكي على حاله لأنّه أصبح «مثل المرأة».[304] وفق هذا الطرح تكون الأنوثة شتيمة ولعنة. والواقع أنّ هذه الآراء ليست خاصّة بالثقافة العربية الإسلامية فقد شاعت في ثقافات أخرى نحو الثقافة الرومانية والثقافة الفارسية وغيرها وربّما يكون تعامل المسلمين مع الخصيان وشكل التدبير الذي خصّوهم به وليد تأثّر بالروم البيزنطيين.[305]

وتبدو الصلة متينة بين النساء والخصيان، خصوصا أولئك الذين تمّ جلبهم صغارا لينضمّوا إلى مؤسسة الحريم فيكون تهذيبهم على أيدي النساء وبذلك يتطبعون بأخلاقهنّ حتّى تبدو على بعضهم صفات تحببهم إلى الرجال فيتخذونهم للمتعة.[306] وهنا يقع الربط مرّة أخرى بين الافتقار إلى الفحولة وممارسة اللواط. أمّا سبب ربط الخصيّ بالصبيّ، فإنّه يرجع إلى أنّ كلاّ منهما عاجز عن الإنجاب. وإن كان العائق بالنسبة إلى الصبيّ ظرفياً يزول ببلوغه، فإنّ قدر الخصيّ أن يكون، في الغالب عقيما.

يومىء وجود الخصي إلى بنية المجتمع ونمط العلاقات السائدة فيه. فقد اقتضى حجب نساء الخاصّة والشكّ فيهنّ إيجاد جهاز مكلّف بمراقبتهنّ حتّى لا ينفلتن من هيمنة السلطة الذكورية. ولمّا كان على المراقب أن يخرق الحدود المرسومة بين العالمين عالم الرجال وعالم النساء فقد أخضعته الثقافة، رغما عنه لعملية بتر فأُعيد تشكيل جسده من جديد وتمّت جَندرته ثقافيا ليكون كما أراد مالكوه أن يكون. فهو بذلك صنيعة اجتماعية ثقافية تلبّي حاجة المجتمع إلى حماية مصالحه: الحفاظ على منع الاختلاط بين الجنسين وإحكام السيطرة على المرأة. وبالرغم من تعرُّض الخصي إلى تغيرات فيزيولوجية عديدة تقرّبه من الإناث، فإنّه لا يلتحق بهنّ، بل يبقى في حظيرة الذكورة، ولكنّها ذكورة من نوع خاصّ تجعله في أسفل سلّم من درجات الذكورة، إن لم نقل «في منزلة بين المنزلتين» حجّتنا على ذلك أنّ الخصيّ يضطلع، في الغالب، بدور جندري لا يقوم به لا الرجال ولا النساء، كما أنّ طبعهم وهيئتهم ونمط حياتهم يجعلهم مختلفين عن الجنسين معا بشكل من الأشكال.

ولمّا كان الخصيّ مفتقرا إلى الفحولة وإلى الخصائص الذكورية التامّة فقد اعتبر في منزلة دونية، بل هو أقرب إلى الأنثى فلم ير بعضهم حرجا في دخوله على النساء دون استئذان. جاء في هذا السياق أنّ ملكا دخل «على أهله ومعه خصي فاستترت منه، فقال لها: تستترين منه وإنّما هو بمنزلة المرأة! فقالت: ألموضع المثلة به يحلّ له ما حرّم اللّه عليه».[307] وفي مقابل ذلك، رأى بعضهم ضرورة منع الخصي من دخول البيوت «لأنّهم بين النساء رجال، وبين

الرجال نساء».[308] إلاّ أنّ الخصيان مع فقدانهم الخصائص الذكورية الخالصة لم يتهموا بالتخنّث. فهم «مع خروجهم من شطر طبائع الرجال إلى طبائع النساء لا يعرض لهم التخنيث».[309] وهو أمر مرتبط، كما رأينا بالسنّ التي وقع فيها الخصاء وبشكل التهذيب الذي تلقّاه الخصيّ.

قال الشاعر: (من الخفيف)

ونِساءٌ لِمُطمئنٍ مقيمِ ... ورجالٌ إن كانتِ الأسفارُ[310]

ولمّا كان الخصيّ كبش فداء اجتماعي وصنيعة صاغها مجتمع الخاصة خدمة لمصالحه فقد أحاطته الجماعة بعناية فائقة تنم عن خوف من لحظة الانتقام. وحامت حول جنسانية الخصيّ الشكوك. فاعتبره بعضهم عنينا ولذلك ائتمنه على الحريم في حين أنّ آخرين رفعوه إلى درجة الآلهة فنسبوا له قوّة جنسية خارقة للعادة.[311] وأدّى ذلك إلى تضارب الروايات بشأن قدرته الجنسية بعد أن عمد بعضهم إلى اشتراط صفات أخرى في الخصيّ المكلّف بحراسة الحريم، كأن يكون أسود اللون وقبيح المنظر حتّى لا يقع المحظور. «وعلامة الغلام الذي يليق لخدمة الحريم أن يكون أسود البشرة وعابس الوجه وفظا غليظا ويابس الجسم وخفيف الشعر ورقيق الصوت ونحيل القدم وغليظ الشفة وأفطس الأنف وقصير الأصابع، منحني القامة ونحيل العنق».[312] وهكذا ثمّن المجتمع عجز الخصي الجنسي واعتبر دمامته خصلة.

وعلى الرغم من أنّ المجتمع الإسلامي قدّس وظيفة الإنجاب واعتبرها فعلا تعبديا، فإنه نظر إلى الخصيّ على أنّه آلة تخدم مصالحه فحرّم عليه التناسل، بل إنّه استغرب كيف يمكن أن يكون للخصيّ امرأة فتلك أعجوبة.[313] قال أحدهم في خصيّ أراد أن يتزوّج: (السريع)

قُل لنجحٍ أخطأتَ بابَ النَجاحِ ... إذا تعاطَيتَهُ بِلاَ مِفتاحِ

لَستَ بالسابِحِ المُجيدِ فَدَعْ عَنـ ... ـكَ رُكُبَ البِحارِ للسباحِ

....

إنّ مَنْ يعشَقُ النِساءَ بلاَ أيْرٍ كمثلِ الغازِي بغَيْرِ سلاح
لَنْ يكونَ الطِعانُ إلاّ برُمحٍ فَدعُوا الطَعنَ للطوالِ الرِماحِ[314]

لم يقبل المجتمع بدمج الخصيّ، بل أصرّ على وضعه في خانة خاصّة وألزمه في حالات بالظهور في هيئة تميّزه عن غيره وبذلك كان الخصيّ مصنّفا اجتماعيا وجنسيا لا من خلال الدور الذي اضطلع به أو المنزلة التي احتلّها فحسب، بل من خلال خصاه. وما إلحاح الجماعة على نعت الخصيّ بصفات سلبية إلاّ حجّة على لفظه خارج دائرة الذكورة الخالصة والكاملة. ونرجّح أنّ صعوبة الإقرار بأنّ الخصيّ رجل والنظر إليه على أنّه يحتلّ منزلة بين المنزلتين، يوحي بمدى ترسّخ نظام الثنوية الجنسية، كما أنّه يشير إلى قيمة التناسل في المجتمع البطريكي. فالذي يفتقر إلى آلة الحرث والعمار وليس له عقب، لا يمكن أن يكون داخل النسق بالإضافة إلى وجود عوامل أخرى تجعل منه شخصا ملفوظا من قبيل اللون والعرق والدين.

ونلمس من وراء استعلاء الفحول على الخصيان، اختلاف الذكوريات من جهة، وتوتّر العلاقات بين الرجال من جهة ثانية. فالفحل يحتقر الخصي والخصي يبغض الفحل ويحاول في كثير من الأوقات الانتقام منه.[315]

ويلتقي الخصيّ مع المخنّث والخنثى في جملة من المسائل، لعلّ أهمّها يسر الاختلاط بالنساء والإلمام بتفاصيل حياتهن اليومية والاطلاع على أسرارهنّ، فضلا عن إرباكهم للنظام الجندري. فهذه الفئات تبقى في نظر الجماعة في منزلة بين منزلتين، وهي فئات نجسة تلوّث طهر المجتمع المزعوم وتتعاقد مع الشيطان وهو العدو اللدود. فالشيطان «يتعلّق بإحليل الرجل متى جامع زوجته وهي حائض فتأتي بالمخنّثين».[316]

ولئن برهن وجود المخنّث على أنّ امتلاك آلة الرجال لا يعني بالضرورة امتلاك الذكورة، فإنّ الخصيّ أثبت بدوره أنّ تشويه القضيب أو حتّى جبّه لا يعني فقدان الذكورة. بيد أنّها تبقى ذكورة من نوع خاصّ.

والواقع أنّ نظرة الثقافة العربية الإسلامية في أطوارها التاريخية المختلفة

إلى الخصيّ وتعاملها معه، مختلفة عن موقف ثقافات أخرى، إذ أنّها ظلّت مرتبطة بالنظام الثنوي الذي أكّد عليه القرآن في أكثر من آية ولم تذهب إلى ما ذهبت إليه الثقافة الصينية أو الثقافة الإفريقية أو الثقافة الهندية حين عدّت الخصيّ خارج التصنيف الجنسي المعهود، فهو جندر ثالث (Third gender) أو جنس ثالث (Third sex)، وهو أمر يثبت أنّ بعض الثقافات لها قدرة على التصرّف في «الطبيعة» ولها أيضا استعداد على تفكيك نظام الثنوية الجنسية لتجعله ثلاثيا.

وإذا كان بعضهم يختار التشبّه بالجنس الآخر والتماهي معه عن إرادة، فإنّ الخصيّ يلتقي مع الخنثى في تحمّل تبعات فعل الثقافة أو الطبيعة في جسد لم يشأ أن يكون علما على الغرابة. فكيف تعامل المجتمع العربي الإسلامي مع الخنثى الذي كان قدره أن يحمل في تركيبته الخلقية عضوا جنسيا مؤنثا وآخر مذكّرا؟

8 ـ الخنثى

عرّف صاحب اللسان الخنثى بأنّه «الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى...والخنثى: الذي له ما للرجال وللنساء جميعا».[317] ورأى ابن سينا أنّ الخنثى «من لا عضو الرجال له، ولا عضو النساء، ومنهم من له كلاهما لكنّ أحدهما أخفى وأضعف وخفي والآخر بالخلاف ويبول من أحدهما دون الآخر. ومنهم من كلاهما فيه سواء».[318] وهو تعريف ينمّ عن الحيرة التي ألمّت بالعلماء عندما واجهوا الخنثى.

وعلى الرغم من لجوء الأطباء إلى المعالجة بالحديد فإنّهم ـ على حدّ علمنا ـ لم يدافعوا عن فكرة استئصال عضو من أجل تحديد الهوية الجنسية موكلين بذلك مهمّة الحسم في هذه المسألة إلى الفقهاء. وقد يكون السبب في ذلك الخشية من تغيير خلقة الإنسان الذي خلق عليها وتجذّر فكرة الإيمان بقبول المكتوب والمقدّر.

أمّا أصل هذه «العلّة القبيحة» فقد أرجعه الكركي إلى «مبدأ الخلقة»[319]

في حين اعتبر آخرون أنّ السبب مرتبط بخلل في التوازن بين المنيّين وعدم انسجام بين الحرارة والبرودة، وبين القوة والضعف. وهي آراء متأثرة بنظرية أبقراط التي تقول إنّه إذا لم يتغلّب منيّ أحد الزوجين على الآخر كان الخنثى.[320]

لم ير القدامى مبررا لتحديد جنس المولود الخنثى تاركين للقابلة ثمّ للأهل حريّة منحه هوية جنسية وتهذيبا يحميه من تهميش الآخرين له، وهو أمر يثبت أنّ الفرد لا يكتسب أهميّة إلاّ بعد البلوغ فهو بمثابة «المنقذ من الضلال»، إذ بواسطته يمكن التأكّد من العلامات الدالة على خصائص الذكورة نحو نبات اللحية وإمكان الوصول إلى النساء أو تلك الدالة على خصائص الأنوثة نحو النهود والفرج والحيض والحبل. وبناء على ذلك، اعتبر الاعتماد على علامات البلوغ وسيلة «صالحة للفصل بين الذكر والأنثى»[321] فإن تغلّبت خصائص جنس على الآخر نسب الخنثى إليه. وإلى جانب هذا المعيار ذهبت فئة من الفقهاء إلى القول بأنّ طبع الخنثى هو المحدّد فإن كان يميل في هيئته إلى جنس دون آخر ألحق به.

وتعتبر أقدم رواية بخصوص طريقة التحقّق من جنس الخنثى ـ على حدّ علمنا ـ ما أورده ابن هشام بخصوص عامر بن الظرب العدواني (جاهليّ). فقد جيء له بامرأة تحمل عضويين تناسليين وطلب منه تحديد جنسها. وتقول الرواية إنّ خصيلة، وبرواية أخرى سخيلة جارية عامر، هي التي أوعزت إليه أن يحكم من حيث يبول الخنثى، فإن كان يبول من مبال الذكور فهو ذكر، وإن كان يبول من مبال النساء فهو أنثى.[322] وعلى حكم الجارية القاضي بالنظر في الوظيفة الفيزيولوجية لتحديد الجنس اعتمد الفقهاء.

ويعدّ حكم الفقهاء القاضي بانتماء الخنثى إلى جنس محدّد حكما نهائيا غير قابل للطعن، حتى وإن ظهرت حجج جديدة تثبت عكسه ممّا يبرهن على مدى وعي الفقهاء بضرورة حسم المزاوجة الجنسية، في مرحلة التكليف لارتباط الأحكام بالجنس. وبالإضافة إلى ذلك، يوضّح حرص هؤلاء على الحسم في وضع الخنثى على صرامة المنظومة الفقهية في التعامل مع هذه

المسألة بهدف سدّ المنافذ أمام الحالات الخارجة عن دائرة الضبط والتقنين، والتي إن لم تقع السيطرة عليها أدّت إلى انتهاك النظام.

ولئن كان البلوغ محررا للخنثى من وضع اللبس، فإنّ بعض الأحداث لم تظهر عليهم العلامات الدالة على الذكورة أو الأنوثة، وهذه الحالة هي التي أطلق عليها الفقهاء اسم «الخنثى المشكل». وقد اعتبر وجوده حدثا عجيبا وقادحا لحكايات تنأى عن الواقع لترتبط بعالم الخيال ولتكشف عن البنى الذهنية المتحكّمة في الجماعة. فأشار بعضهم إلى قدرة الخنثى على الإحبال والحبل.[323] وتحدّث بعضهم الآخر عن غرابة شكله. قال ابن العربي (ت 543هـ)، في هذا الصدد: «كان يقرأ معنا برباط أبي سعيد...خنثى ليس له لحية وله ثديان وعنده جارية».[324] وذهب بعضهم إلى الإقرار: «إنّ الخنوثة أعجوبة خارقة للعادة، والدواعي متوافرة على إشاعة الخوارق والأعاجيب، ولذلك لا يوجد خنثى مشكل في بلد من البلدان إلاّ كان مشهورا عند الناس».[325]

ومن الروايات التي توضّح ما أثاره وجود الخنثى من مشاكل ما ورد في «الخطط»، ففي سنة 332هـ«حضر عند قاضي تنيس أبي محمّد بن عبد اللّه بن أبي الريس رجل وامرأة، فطلبت المرأة الرجل بفرض واجب عليه، فقال الرجل: تزوجت بها منذ خمسة أيّام، فوجدت لها ما للرجال وما للنساء. فبعث إليها القاضي امرأة لتشرف عليها، فأخبرت أنّ لها فوق القُبل ذكرا بخصيتين والفرج تحتها، والذكر أقلف، وأنّها رائعة الحسن، فطلّقها».[326] وذكر أيضا أنّ امرأة جاءت إلى القاضي شريح (ت72هـ) فقالت: «إنّ لي ما للرجال وما للنساء، قال شريح: فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام يقضي على المبال، فقالت: فإنّي أبول بهما جميعا ويسكنان معا، قال شريح: واللّه ما سمعت بأعجب من هذا، قالت: وأعجب من هذا، قال: وما هو؟ قالت: جامعني زوجي فولدت منه، وجامعت جاريتي فولدت مني، فضرب شريح إحدى يديه على الأخرى متعجبا، ثمّ جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين لقد ورد عليّ شيء ما سمعت بأعجب منه، ثمّ قصّ عليه قصّة المرأة فسألها أمير المؤمنين عليه السلام عن ذلك، فقالت: هو كذلك، فقال له عليّ عليه السلام:

لأنت أجرأ من راكب الأسد حيث تقدم عليها بهذه الحال، ثمّ قال: يا قنبر أدخلها بيتا مع امرأة فعدّ أضلاعها، فقال زوجها: يا أمير المؤمنين لا آمن عليها رجلا ولا أئتمن عليها امرأة فقال عليّ عليه السلام: عليّ بدينار الخصيّ وكان من صالحي أهل الكوفة وكان يثق به فقال له: يا دينار أدخلها بيتا وعرّها من ثيابها ومرها أن تشدّ مئزرا وعدّ أضلاعها، ففعل دينار ذلك وكان أضلاعها سبعة عشر، تسعة في اليمين وثمانية في اليسار، فألبسها عليّ عليه السلام ثياب الرجال والقلنسوة والنعلين وألقى عليه الرداء وألحقه بالرجال، فقال زوجها: يا أمير المؤمنين ابنة عمّي وقد ولدت منّي تلحقها بالرجال؟ فقال عليّ عليه السلام: إنّي حكمت عليها بحكم اللّه عزّ وجلّ إنّ اللّه تبارك وتعالى خلق حوّاء من ضلع آدم الأيسر الأقصى، وأضلاع الرجال تنقص وأضلاع النساء تمام»(327).

وبغضّ النظر عن صحة هذه الرواية وعن حجم المغالاة والتهويل والعناصر الميثية الثاوية فيها ومقاصدها الدينية أو السياسية أو الأخلاقية، فإنّ ما نستخلصه هو إصرار الجماعة على ربط الخنثى بعالم الغريب والعجيب وإقرارها بصعوبة تثبيته في غيريته، إذ يواجه المختلف بحرص شديد على إدماجه، ولو ظاهريا في مجموعة انتماء، وهو أمر يوميء إلى الخوف من المغاير لحظة اكتشافه والمباغتة التي تسيطر على شكل المعرفة به. وتبدو تجليات الأنوثة مقتصرة على وظيفة الإنجاب في حين أنّ الذكورة تظهر من خلال العلامات الرمزية القلنسوة والنعلين وفي حالة اللبس الجنسي يتمّ الاستنجاد بأسطورة آدم وحوّاء. باعتبار أنّها شرّعت الاختلاف بين الجنسين.

لا عجب حينئذ أن مثّل الخنثى معضلة في نظر الفقهاء وليس أدلّ على ذلك من قول الكاساني: « الخنثى من له آلة الرجال والنساء والشخص الواحد لا يكون ذكرا أو أنثى حقيقة فإمّا أن يكون ذكرا وإمّا أن يكون أنثى»(328). واعتبر بعضهم أنه لا يجوز للخنثى القول أنا ذكر أو أنثى لأنّه متهم. وقد يكون من المفيد التوقّف عند هذه الحيرة التي ألمت بالفقيه، وهو يحاول أن يجد للخنثى مكانا في نظام التراتبية الاجتماعية وأن يحدّد نمط العلاقات التبادلية التي تربطه بالآخرين.

اعتبر عدد من الفقهاء أنّه متى بال الخنثى من العضوين معا حكم عليه بالاعتماد على العضو الأوّل الذي خرج منه البول، في حين أن آخرين رأوا أنّه يتعيّن النظر في كميّة البول. وأثارت مسألة ختن الخنثى إشكالا باعتبار أنّه لا يحلّ لأحد النظر إلى عورته سواء كان رجلا أو امرأة ومن ثمة قاد الاحتياط والحذر الفقهاء إلى القول بشراء جارية تقوم بختن الخنثى لأنّه يباح لها النظر إلى فرج سيدها. وبيّن الونشريسي طريقة التأكّد من هوية الخنثى قال: «يغطي ذكره وينظر إلى فرجه النساء، ثمّ يغطي فرجه، وينظر إلى ذكره الرجال»[(329)].

اقتصرنا على عرض هذه العينات حتّى نبيّن المصاعب التي واجهها الفقهاء حين عالجوا قضية الخنثى المشكل فاختلفوا حول الحكم في صلاته وإمامته وإرثه وتغسيله وغير ذلك. واللافت أنّ الحديث عن الخنثى ورد بصيغة المذكّر وكأنّ المجتمع الذكوري لم يستطع أن يتغاضى عن أهمية وجود عضو الذكورة لدى الخنثى فنسبه إليه إلى أن يثبت العكس.

أجبر ظهور الخنثى قلّة من الفقهاء على التدبّر في أمره فأفردوا له بابا في مؤلفاتهم عرضوا فيه الأحكام المتعلّقة به، في حين أن آخرين عمدوا إلى التنبيه إلى اختلاف وضعه عن الرجل والمرأة وهذا أمر هامّ ـ في نظرنا ـ إذ إنّه لم يعد بإمكان المنظومة الفقهية الحديث عن الذكر والأنثى، بل صار الحديث عن الخنثى وعن العلاقات التبادلية معه أمرا متأكدا لدى فئة، حتّى وإن تعمّدت الأغلبية التعامي عن وجوده.

ولم يكن في وسع المنظومة الفقهية الإقرار بوجود جنس ثالث أو مراجعة نظام بناء الهوية الجنسية أو البحث عن تصنيف جديد للنظام الجنسي، غاية ما تمّ التوصّل إليه محاولة دمج الخنثى في خانة، حتّى وإن بدا ذلك عسيرا. ونذهب إلى أنّ غاية الفقيه لم تكن العمل على رفع اللبس عن الخنثى والتأكّد من جنسه، بل كان هدفه السعي إلى إدراجه في خانة لتنطبق عليه الأحكام، وهو تمش اجتماعي يهدف إلى منحه وضعا يستطيع من خلاله العبور إلى عالم المكتهلين المقنن. ويمكن أن نطلق على هذه العملية التي أنجزها الفقهاء عبارة الجندرة (Gendering). فالنظام الجندري يجاوز في واقع الأمر المعطيات

البيولوجية ليهتم بكيفية صناعة الذكر وصناعة الأنثى اجتماعيا وليميط اللثام عن تصوّر الجماعة للذكورة وللأنوثة. والجندرة ـ في نظرنا ـ مسلك توصّل إليه الفقيه لمواجهة الخنثى المشكل، هذا الشخص الذي يتعذّر تحديد جنسه بطريقة قطعية. وحتّى لا يبقى الخنثى غير قابل للتأطير ولا للضبط الاجتماعي تعيّن الحكم على الظاهر.

سعى الفقهاء إلى إيجاد بعض الحلول للخروج من مآزق واجهتهم فعملوا بمبدإ درء الحدود بالشبهات ولجأ بعضهم إلى الاعتماد على الحيل غير أنّهم لم يتفاعلوا مع قضية الخنثى المشكل بمرونة مثلما تعاملوا مع قضايا أخرى وأبوا إلاّ الحسم في وضعه. ونذهب إلى أنّ رفض المنظومة الفقهية الإقرار بازدواجية الخنثى وحرصها على إدماجه في مجموعة انتماء جنسية محدّدة لا يعدّ حجّة على رغبة في احتواء هذه الفئة، بل هو علم على صرامة النظام ورفضه للغيرية. وهو موقف يؤكّد استحالة الخروج عن نظام الهوية الجنسية القائم على الثنوية: ذكر وأنثى.

مثّل وجود الخنثى مصدر إزعاج بالنسبة إلى مجتمع حريص على تثبيت الفوارق بين الجنسين. فقد أصرّ العلماء على عدّ المخنّث في زمرة الرجال وأجبرته مؤسسة الحسبة على الامتثال للأنموذج وعملت سلطة الردع على إجبار المسترجلة على حمل العلامات الخاصّة بالنساء، وحسم الفقهاء أمر الخنثى. وتؤكّد هذه الإجراءات صفة الإكراه التي يتسم بها المجتمع، فهو لا يقرّ بإمكانية أن يختار الفرد جنسا مخالفا للجنس الذي خلق عليه، كما أنّه يرفض أن يتهاون الإنسان بالرموز والعلامات فيعبث بها. فلا هيئة إلاّ الهيئة التي تتماهى مع الجنس ولا مجال لبقاء المرء في منزلة بين المنزلتين: ذكر وأنثى، يَنكح ويُنكح.

ونذهب إلى أنّ الخنثى يثير إشكالية أعمق من مسألة حرية الإنسان في اختيار ما يراه مناسبا له. فقد يحلو لبعضهم أن يستحوذ على علامات الجنس الآخر وأن يحاكيه في مظهره وحركاته وأقواله وأفعاله ولكنّه يبقى، في نظر القوم، ذكرا أو أنثى لأنّه لن يستطيع، مهما بلغ الغاية في المحاكاة أن يتجرّد عن عضوه التناسلي، فهو الذي يذكّره باستمرار بهويته الجنسية. ثمّ إنّه يصعب

عليه البقاء في حالة مزدوجة. فاللغة العربية نفسها تعكس هذا الفصل بين الجنسين باعتبار أنّها لا تملك ضميرا محايدا. فكيف يتمّ التخاطب مع هذه النماذج وما يقال عند الحديث عن الخنثى: هو أم هي؟

إنّ التذبذب الجندري يشكّك في التراتبية الهرمية. فعلى سبيل المثال يؤدي وجود رجل واحد بين عدد من النساء إلى أن يصبح الحديث بصيغة جمع المذكر، ولكن ما العمل إزاء حضور الخنثى؟ وينبّه ابن الأنباري إلى أهمية التمييز بين المذكر والمؤنث قائلا: «اعلم أنّ من تمام معرفة النحو والإعراب معرفة المذكر والمؤنث: من ذكّر مؤنثا، أو أنّث مذكرا، كان العيب لازما له كلزومه من نصب مرفوعا، أو خفض منصوبا، أو نصب مخفوضا».[330] ومعنى ذلك أنّ الخلط بين المذكر والمؤنث من محرمات النظرية العربية النحوية التي يظهر أنّها انحازت للذكورة. ولا يمكن بحال الإغضاء عمّا يثيره وجود الخنثى من قضايا تتعلّق بنمط العلاقات الاجتماعية. فهل يمكن دمج الخنثى في عالم الرجال أم في عالم النساء؟ وهل يزوّج أم لا؟ ومع من يصلي؟ وكيف يورّث؟ ومن يتولّى تغسيله؟

ومهما يكن الأمر، فإننا يمكن أن نرى في وجود الخنثى ما يقيم الدليل على إمكانية العيش بهويتين جنسيتين نظراً إلى امتلاكه فرجين: جوازي عبوره إلى عالم الرجال وعالم النساء. والمتأمل في الأساطير القديمة التي تحدثت عن الخنثى كالأساطير الهندية[331] يتبيّن أنّها قد ألحت على تحرّر الخنثى وقدرته على الظهور كلّ مرّة في هيئة مختلفة، كما أنّها نوّهت بيسر انتقاله من الذكورة إلى الأنوثة لأنّها رأت في ذلك ما يعبّر عن توق الإنسان إلى التحرر من القيود المضروبة عليه والتحليق في جميع الفضاءات.

ولمّا كان المجتمع العربي الإسلامي كغيره من المجتمعات، حريصا على النظام وعلى رسم الحدود بين الجنسين بدقّة ومؤمن بمنع الاختلاط، فإنّه تصدّى لغيرية الخنثى فجعل من هذا المختلف مؤتلفا قسرا. وهو موقف مفهوم لأنّ الخنثى كائن يرمز إلى خرق قوانين الجماعة وانتهاك نظامها ويهدّد بهدم البنية الاجتماعية في العمق القائمة على الثنائيات المتقابلة والمتضادة، زد على

ذلكّ أنّ ازدواجية الخنثى تقوّض نمط العلاقة الاجتماعية في المجتمعات البطريكية المرتكز على هيمنة الرجل على المرأة وتفسح المجال لإمكانية وجود علاقة مبنية على التكامل بين الجنسين وتوحيد شملهما.

ويصعب على المجتمع ـ في نظرنا ـ تصوّر إمكانية أن يكون المرء حاملا لآلتين متضادتين ولخصائص الذكورة والأنوثة في الوقت نفسه لأنّه مجتمع أقام نظامه على استحالة الجمع بين الضدين فذلك أمر يؤدي إلى الفوضى، إذ كيف يمكن تدبير جسد المولود؟ وعلى أيّ أساس يتمّ تهذيبه؟ وكيف يمكن في مرحلة لاحقة إلزامه بأحكام التكليف؟

إنّ الاستفهام الأكبر الذي يطرحه وجود الخنثى: هل يمكن المحافظة على التقسيم الثنوي نفسه الذي يصرّ المجتمع على صونه: ذكورة وأنوثة، رجل وامرأة، حرّ وعبد، غني وفقير، خاصة وعامة، خير وشرّ، حلال وحرام، إلى غير ذلك من الأزواج المتضادة أم نحن إزاء تقسيم ثلاثي: ذكر وأنثى وخنثى؟ أم ذكر وأنثى وجنس ثالث؟ أم أنّ تعامل المجتمع مع الخنثى يفرض عليه القطع مع نظام التصنيف لأنّ الخنثى ينأى عن التنميط والتصنيف ويتعالى عن نظام تراتبي لأنّه كائن مستعص على التصنيف الجندريّ (Ungendred): فهو الغيرية عينها.[332]

شكّل وجود الخنثى معضلة على مستوى قراءة العلامات. فالمخنّث، كما رأينا، ينتمي إلى جنس الذكور على الرغم من أنّه يتعمّد الظهور في صورة امرأة، والمذكّرة امرأة لها فرج أنثوي ولكنّها تحبّ البروز في هيئة الرجال. وكلاهما يحلو له التلاعب بالعلامات المرئية. أمّا الخنثى، فإنّه لا يعتمد الأسلوب نفسه، فهو يتصرّف حسب التدبير الذي نشأ عليه والذي يلائم أهمّ الصفات البادية عليه لكنّ جسده يثير إشكالا خصوصا في حالة الكشف عنه ولذلك كانت نوازل النكاح فاضحة لهذه القضية.

ولمّا كانت حالات وجود الخنثى المشكل نادرة، فإنّها لم تدفع الفقهاء إلى التفكير في جنس ثالث، أو جندر ثالث ولم تكن هذه المسألة من المفكّر

فيه باعتبار أنّ النص القرآني يؤكد على وجود نموذجين: الذكر والأنثى واعتبر آدم وحواء أوّل زوجين. وكان الإقرار بوجود جنس ثالث، في نظر العلماء تعدّ على النص القرآني القائم على مبدأ الثنوية كما توضّحه آية ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات 51/ 49] وهكذا نرى أنّ التعامل مع هذه الفئة لم يفهم إلاّ في ظلّ الحرص على الدين وعلى رؤية إلى الإنسان وإلى الكون. ولهذه الأسباب لم تكن نظرية أفلاطون حول الأجناس الثلاثة التي عرضها في «المأدبة» ذات أهمّية فلم يتأثّر بها الفلاسفة ولا الفقهاء.[333]

حاولنا بيان كيفية تعامل المجتمع مع جسد المكلّف حتّى يكون حاملا للعلامات الدالة على هويته الجنسية، في مرحلة تمثّل أهمّ دورة في حياة الإنسان لأنّه يكون فيها ملزما بالاضطلاع بمختلف الأدوار ومحتلا لموقع في البناء الاجتماعي ومن ثمّة لا يسمح له في هذه المرحلة، بالعبث لأنّه مأمور بأن يسوس نفسه وأهله وعياله وأن يكون قدوة بالنسبة إليهم.

وعلاوة على تنظيم هيئة الفرد، عملت الجماعة على بناء الجنسانية على نحو أحادي. فضبطت ممارسة منسجمة مع الرؤية الدينية ومع نظام الكون ومتلائمة مع الحياة الاجتماعية ومتكيفة مع هرمية المواقع الاجتماعية، لكنّ الكبت يولّد الانفجار، إذ سرعان ما شهد نظام الجنسانية تحوّلا في معناه وتغييرا في الممارسات، ممّا أسهم في ظهور نماذج جديدة دلّت على انتقال النشاط الجنسي المنمّط إلى أنشطة متعددة وبرهنت على تحوّل النظام الثنوي من حالة الوضوح والاستقرار إلى حالة اللبس والاضطراب. ودخل المجتمع في طور جديد. وتمّ الانتقال من هيمنة الجماعة على الفرد وتدخّلها في أدق تفاصيل حياته الجنسانية إلى الإقرار بوجود فئات تتحدّى النظام وتفصح عن فردانيتها. ويمكن القول إنّ السلطة السياسية والاجتماعية هي التي تحدّد الأدوار الجندرية الخاصة بهذه الفئات، كما أنها تتولى ضبط مواقعها فتعترف بمن تراه معبّرا عن حاجاتها وتهمّش من تراه متعارضا مع مصالحها.

حرصنا على التطرق إلى النماذج الدالة على اختلاف معاني الذكورة وكذلك الأنوثة، كالمخنّث والخنثى والمذكّرة واللوطي والمساحقة، لأنّها فئات

تلقي مزيدا من الضوء على موضوعنا وكان اهتمامنا بها من أجل لفت النظر إلى دورها في إبراز الاختلاف بين الجنسين أو التقليل من شأنه. واتّضح لنا أنّنا إزاء نماذج تتعايش وتتنافس: مفاخرة بين الجواري والغلمان، وأخرى بين الفحول والخصيان، وأخرى بين الغلمان والغلاميات، وأخرى بين اللوطيين والفحول، وأخرى بين المساحقات والراغبات في الفحول من الرجال، والقائمة تطول، ما يبرهن على توتّر في نسيج العلاقات الاجتماعية.

ووسط هذا الكمّ من التحوّلات الطارئة على بنية المجتمع، حاولت مؤسسة الضبط الدفاع عن الثوابت والعمل على التنميط. فبالتمحيص في المآخذ التي جاءت في خطاب الفقهاء بشأن هذه النماذج نحو المخنّث والمذكّرة والمساحقة واللوطي، نتوقّف عند ما يمثّل جوهر الذكورة وجوهر الأنوثة، من منظور العلماء. وما من شكّ في أنّ الخطاب الصادر عن مؤسسة الضبط يساهم بمقدار كبير في بناء الهوية الجندرية التي يرنو كلّ مجتمع إلى تجذيرها في أفراده.

كانت فهوم القدماء للهوية الجنسية مرتكزة على الإيمان بأنّ الإرادة الالهية جعلت الرجل رجلا بصفات وفضائل والمرأة امرأة بخصائص: ذاك هو النظام. وأدّى ذلك إلى إرساء الحدود بين الذكورة والأنوثة. وما التخنّث أو التذكّر والخنوثة والخصاء واللواط والسحاق ونكاح الحيوان[334]، إلاّ فساد وتشويه ودنس يصيب البنية ويخلخل العلاقات الاجتماعية ويزحزح المفاهيم والتصورات ويقوّض البنى الذهنية والاجتماعية وغيرها.

ولم يتصوّر القدامى البتة تعدّدا على مستوى نظام الجنس. فالتعدّد معناه إقرار بشرعيّة وجود فئات خارجة عن النظام المألوف أو مجاوزة للتصنيفات المعهودة، وهو أمر يؤدي إلى تقويض النظام واختلال المنظومات والأنساق فتضيع نتيجة ذلك معالم الذكورة وتتغير ملامح الأنوثة وإذا ما حصل ذلك، استحال تحقيق الضبط وحلّت الفوضى. فلا أحكام ولا معايير ومن ثمة يتّضح لنا لِم حكم أغلبهم على هذه الفئات بالموت الفعلي أو الاجتماعي أو الرمزي. وقد عبّرت اللغة عن استنقاصها لهذه الفئات بإشاعة عبارات واجهتهم بها

كالأنذال والشذوذ الجنسي التي تستعمل إلى اليوم. فهي عناصر خارجة على النظام المقدّس تعطل غرض التعمير وتستهين بالحدود.

ويثبت رصدنا لهذه النماذج أنّ بناء الاختلاف الجنسي وتحديد الأدوار الجندرية وكذا انتظام الهوية الجنسية عمليات لم تنجز دفعة واحدة، بل خضعت لقانون التأثر والتأثير بعد أن تمّ تطعيم الثقافة العربية الإسلامية بروافد ثقافات أخرى. ومع بلوغ المجتمع العباسي مرحلة الترف وانغماس الخاصّة في البحث عن أشكال مختلفة من الاستمتاع كان على المنظومة الفقهية أن تتفاعل مع التطورات الطارئة على بنية المجتمع العربي وأن تتعرّض لقضايا أثارها وجود الخصيان والغلمان والمخنّثين والخنثى، وإن كان ذلك الاهتمام متفاوتا من مذهب إلى آخر، ومن فقيه إلى آخر ومن عصر إلى آخر ومن مصر إلى آخر. بيد أنّ هذا الاهتمام السطحي يقيم الدليل على أنّ وجود هذه الفئات لم يستطع أن يؤدي إلى الحسم الجذري والنهائي وقد يكون مردّ ذلك خوف الجماعة من مواجهة الغريب والمختلف والمغاير.

نخلص إلى القول إنّ هذه الفئات الخارجة عن التصنيف تستفز الجماعة فتطرح عليها قضايا جوهرية تتعلّق ببناها وبمؤسساتها وبرموزها. فهي تستهزىء بالمعايير ولا تبالي بالدين ولا بالحدود والأخلاق ومن ثمّة، فإنّها ترفض قانون الأب وصورته وسلطته. ثمّ إنّ تمرّدها على التصنيف البيولوجي أو الاجتماعي أو الثقافي الخانق لا معنى له سوى وجود فجوات ومنافذ يمكن التسلل عبرها، فهي مساحات جانبية تعيش على تخوم السلطة.

ويمكن أن نرى في وجود هذه الفئات تحديا للنظام وتجاوزا للتمثلات والمسلمات ولكلّ ما استقرّ في بنية المتخيّل في سبيل فرض نظام بديل قائم على التداخل بين الجنسين (gender-crossing) أو بالدعوة إلى الاعتراف بوجود جنس ثالث[335] خصوصا إذا تذكرنا أنّ الخروج عن النظام ليس متعلّقا بحالات فردية، بل هي مجموعات تحاول أن تجد لها مكانا في النظام الجندري في ظلّ مجتمع سمته القهر. وهي تروّج لعلاقات مختلفة بين الجنسين أو بين الأجناس مثبتة بذلك أنّ حدود المنظومة الجندرية ليست أزلية، بل هي مطاطية[336]

ومتغيرة. ولمّا كانت هذه الفئات ممثّلة للاستثناء فقد استبعدت من مجال المعرفة فلم يهتمّ بها العلماء عند تصوّرهم لبنية المجتمع المنشود ممّا يوضّح بنية الثقافة السائدة، فثمّة حظر مضروب على كلّ من يربك النظام وثمّة رفض لتعدّد الذكوريات والأنوثات.

مثّل الجسدُ موطن اهتمام لا على مستوى تنظيم صورة ظهوره على الركح الاجتماعي فحسب، بل تعدّى ذلك ليصبح موضوعا شغل الفقهاء، وهم يقنّنون طقوس العبادات فنظروا في أوضاعه المختلفة أثناء الصلاة والحجّ وغيرها من الطقوس ورصدوا كلّ ما يصيبه من تحولات في الحياة والممات، محاولين التأكيد على الاختلاف بين الجسد الذكوري والجسد الأنثويّ وموضّحين الفرق بين أحكام الرجال وأحكام النساء. وإن كان اللّه، كما يقول العلماء قد سوّى بين الرجل والمرأة في التكاليف سواء ما تعلّق بالعبادات البدنية والمالية كالوضوء والغسل والصلاة والصوم والزكاة والحجّ فهل حافظ الفقهاء على هذا المبدإ أم أنّهم حرصوا على إبراز التفاوت بين الجنسين عند تفصيلهم القول في كيفية ممارسة الطقوس فطمسوا مبدأ المساواة؟

الفصل الثالث

الطقوس الدينية
الصلاة نموذجا

ينتج كلّ مجتمع نظاما طقسيا خاصّا به يعكس مختلف بناه ويعبّر عن خصوصيته الثقافية وهويته المميّزة. ولئن أثّرت الطقوس في أنساق المجتمع وبناه المتعددة تأثيرا تتفاوت درجاته من جماعة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر، فإنّ المجتمع نزع بدوره إلى مراقبة الطقوس حتى يخضعها لمعاييره ولمنظومته القيمية وللدين.

ولا غرو أن تحتلّ الطقوس الدينية قيمة كبرى في حياة الأفراد والمجتمعات مادامت تعدّ من أهمّ العوامل التي تمنح الحياة توازنها. ويقوم السلوك الطقسي على حركات نمطية وعلامات ثابتة ذات رموز متعددة تساعدنا على اكتناه مختلف الوظائف التي تنهض بها الطقوس من ذلك: تخفيف التوترات النفسية وتيسير الدمج الاجتماعي وتحقيق اللحمة بين الأفراد وتشكيل الهوية بالإضافة إلى تجذير الدين وتحقيق ديمومته.

ويقف دارس النظام الطقسي على خصائص البناء الاجتماعي، سيما وأنّ هذه الممارسات الطقوسية من صلاة وصوم وحجّ، وغيرها لا تعكس ما يجري في الواقع المعيش فحسب، بل إنّها تساهم أيضا في إنتاج مختلف البنى المميزة للمجتمع.

ونظراً إلى أنّ المجال لا يتسع لمعالجة كلّ مظاهر الاختلاف بين الجنسين التي تنبني عليها الممارسة الطقسية وتكرّسها، فقد ارتأينا الاقتصار على النظر في عينة ممثلة، وهي طقس الصلاة لكونه من أهمّ الطقوس الدينية في الإسلام، إذ أنّه يحظى بمركزية في النظام الشعائري حتى إنّ تارك الصلاة استحقّ حسب عدد من الفقهاء أشدّ العقوبات، بل إنّ بعضهم عدّه مفارقا للإسلام.

لمّا كان الرجل راعيا في بيته ومسؤولا عن سياسة أهله، فقد أوكلت له مهمّة تعليمهم أحكام الوضوء والغسل وصحة الصلاة وفسادها وما يقضى منها في الحيض وما لا يقضى، كما أنّه كلّف بمراقبة الجميع: الزوجة والعيال والخدم حتّى لا يتساهلوا في أمور الدين. وقد عزّزت المنظومة الفقهية سلطة الرجل فأباحت له ضرب الولدان إن تقاعسوا عن أداء واجباتهم الدينية، كما أنّها أجازت له تأديب زوجته متى اعوجّت فتعمّدت ترك الصلاة تهاونا بها. واعتبر الطلاق، في مثل هذه الحالة مندوبا.

وتبدو المرأة، في عدد من النصوص أقلّ إقبالا على ممارسة الصلاة من الرجل. ويعود السبب في ذلك، حسب العلماء إلى جهلها بالدين أو اهتمامها بالأفق الدنيوي على حساب الأفق الأخروي. إلاّ أنّ علّة ترك الصلاة لا تتوقّف عند هذين العاملين، إذ ثمّة عقبات اجتماعية واقتصادية وضغوط نفسية مسلّطة على المرأة لا يمكن تجاهلها. فإذا نظرنا في أوّل شرط من شروط الصلاة، وهو طهارة الجسم، تبيّن لنا أنّه يصعب على الزوجة، في كثير من الحالات القيام به للحرج الذي تجده عند الخروج إلى المغسل، خصوصا إذا كانت تعيش مع الأحماء. فالتطهر من الجنابة أو من الحيض أمر مخجل لأنّه يتنافى مع مبدأ الستر، ومن ثمّة كان على المرأة أن تتقن إخفاء ما يطرأ عليها من حالات تحوّل جسدها من الطهر إلى النجاسة، وتمنعها من ممارسة الطقوس الدينية.

وتدرك المرأة، منذ البلوغ أنّ الحيض ليس حالة فيزيولوجية طبيعية فحسب، بل هو حدث باعث على الازدراء ويستوجب كتمه ولذا كان على الحائض أن لا تجاهر بتوقّفها عن الصلاة أو الصوم وأن لا تتكشّف. وينجم عن مثل هذه التصورات اعتبار الجماعة الجسد الأنثوي مصدر خجل وعائقا يمنع

المرأة من الانخراط في الممارسة الطقسية ويقصيها عن الجماعة بسبب النجاسة التي يحدثها الدم. وبذلك يتأكّد نقصان دينها ولا تتساوى منزلتها مع منزلة الرجل. وعلى النقيض من هذه المشاعر والعوائق لا يجد الرجل حرجا في الخروج إلى الحمّام. فالنظافة استعداد للعبادة وفعل إيمان والاغتسال من الجنابة دليل على الفحولة في مجتمع أولى الجماع أهمية كبرى وتباهى به.

وتكمن أسباب ترك المرأة الصلاة، في انعدام الماء أو صعوبة تسخينه أو عدم توافر موضع للغسل. وإذا علمنا أنّ الزوجة مطالبة بالاستجابة لرغبات عشيرها الجنسية متى شاء، فهي لا تكاد تطهر حتى تعود إلى الجنابة من جديد، أدركنا المشقّة التي تجدها في الاغتسال، خصوصا أيّام البرد، ممّا يجعلها لا تلتزم، في كثير من الحالات بالصلاة. وهذا يدلّ على أنّ طهارة المرأة، تختلف عن طهارة الرجل، كما أنّ نتائجها تؤثّر في طبيعة العلاقات بين الجنسين وفي تصوّر القوم لشكل قيام النساء بالعبادات.

وعلاوة على الطهر ضبط الفقهاء شرطا آخر للقيام بالصلاة تمثّل في ستر العورة. فقد أوجب هؤلاء على الحرّة تغطية أكثر بدنها معتبرين «أنّ الستر شرط لصحة صلاة المرأة وإلحاق الرجال بالنساء لا يصحّ ههنا لوجود الفارق، وهو ما في تكشّف المرأة من فتنة. وهذا معنى لا يوجد في عورة الرجل».(337) وبناء على ذلك قرّر أغلبهم أنّ صلاة المرأة بغير قناع فاسدة. وفرض بعضهم عليها لبس الدرع السابغ الذي يغيّب ظهور قدميها.(338) والواقع أنّ الحرص على ستر الجسد الأنثوي سيتجلى أيضا عند وضع قواعد طقس الحجّ، إذ كان إحرام المرأة عند الطواف في وجهها وحبّذ الأئمة «أن تسدل ثوبها على وجهها من فوق رأسها سدلا خفيفا تستتر به عن نظر الرجال إليها»(339) وهو أمر يفصح عن خوف الفقهاء الدائم من فتنة الجسد الأنثوي ولذلك ألزموا المؤمنة بكلّ هذه الأوامر والنواهي جاعلين تواصلها مع المقدّس متوقّفا على حجب جسدها.

ولم ير الفقهاء بأسا في لبس المرأة الحرير والذهب والزينة الظاهرة أثناء الصلاة، بل إنّ منهم من كره أن تصلي المرأة «وليس في عنقها قلادة».(340) وكانت غايتهم من وراء ذلك أن لا تتشبه المرأة بالرجل من جهة، والتيسير

عليها من جهة ثانية باعتبار أنّ المصلية قد تجد مشقّة في نزع حليها أكثر من مرّة في اليوم. غير أنّنا نذهب إلى أنّ التطرّق إلى الزينة له صلة بالواقع المعيش وكذلك بالتمثلات الاجتماعية والتصورات المسيطرة على ذهن الفقيه وعلى لاوعيه عند تقنينه الممارسة الطقسية. فإذا به لا يرى في المصلّية إلاّ أنثى بادية في أبهى الحلل لا يكاد الإغراء يفارقها.

ونظراً إلى أنّ المجتمع ميّز بين أفراده على أساس الانتماء الطبقي وألحّ على تباين المنازل بين الأحرار والعبيد، فقد جوّز بعض الفقهاء للأمة أن تصلي مكشوفة الرأس بغير قناع لأنّه ليس لرأسها حكم العورة. ويمكنها أيضا أن تصلي مكشوفة المعصم والساق خلاف الحرّة التي اعتبر جسدها عورة.[341] وتثبت هذه الآراء أنّ الجسد لا يخضع لمقتضيات العقيدة الدينية وحدها، بل هو وليد تشكيل اجتماعي وثقافي تتبوّأ فيه المصالح الاجتماعية الصدارة. فشروط الصلاة ذات وشائج بمنزلة المرأة الاجتماعية وبسنّها وبوضعها القانوني.

اكتفى العلماء بإلزام المصلّي بستر ما بين الركبة إلى تحت السرّة، واعتبرت صلاته في ثوب واحد صفيق أو إزار أو رداء[342] احتذاء بالرسول، أي الشخصية النموذجية. ولئن أباح الفقهاء للمرأة الصلاة في الأثواب المطرّزة ببديع الأشكال والألوان، فإنّهم ألحّوا على بساطة هيئة الرجل وكرهوا صلاته في ثوب من الحرير أو موشّى بالذهب و«في المشبع صفرة وحمرة، وفي السراويل والفرو وحده، وفي جلد الخزّ».[343] ويروى، في هذا السياق أنّ عمر بن الخطاب كان «يضرب الرجال عليهم الثياب المعصفرة ويخرجهم من المسجد. ويقول: اتركوا هذه البرقات للنساء».[344] فهذه الألوان الزاهية مخبرة عن علاقة المرأة بالجنسانية والإغراء والأمومة والأنثوي بصفة عامة، فلا يليق بالرجال لبسها، خصوصا عند قيامهم بالصلاة. وفضلا عمّا سبق كره بعض الفقهاء صلاة الرجل وهو متلثّم[345]، لما في ذلك من المبالغة في الستر. وبذلك كان لباس الرجل، في التصوّر الفقهي، متساوقا مع المقام موحيا بورع صاحبه وعدم اغتراره بالدنيا ومحافظته على سنّة السلف.

ولمّا كان الخنثى المشكل في منزلة بين المنزلتين، فقد كان حكمه في

الصلاة، من منظور أغلب الفقهاء حكم المرأة في الستر والقعود ولكن حرّم عليه لبس الحرير إلحاقا بالرجال.[346] وهي آراء تؤكّد تأرجحه بين أحكام الجنسين. فهو معتبر بالنساء في حقّ بعضها، وبالرجال في بعضها الآخر.

ولم يهتمّ الفقهاء بمظهر المصلّي فحسب، بل عملوا على تنظيم حركاته وإشاراته وكلّ ما يصدر عنه من أفعال أثناء ممارسة شعائره موضّحين أنّ تقنيات الصلاة تختلف باختلاف هويّة المصلّي الجنسية. والمطلّع على آرائهم في هذا الشأن، ينتبه إلى ما بلغته مؤسسة الفقه في سبيل ترسيخ الاختلاف بين الجنسين في الضمير الجمعي وتعمّدها إظهاره في لبوس دينيّ. لكنّ المتمعن في القرآن يدرك أنّ صلتها به واهية لخلوّه من تفاصيل تتعلّق بممارسة الشعائر، ممّا يقيم الدليل على أنّ أحكام الصلاة ليست إلاّ صياغة بشرية نابعة من المعايير الاجتماعية والمواضعات الثقافية السائدة في المجتمع وفي العصر.

أقرّ الفقهاء أنّ ممارسة الشعائر قائمة على التمييز بين الجنسين، فـ«المرأة كثيرا ما يخالف حكمها في الصلاة حكم الرجل».[347] من ذلك أنّه ليس عليها أن ترفع يديها حذاء الأذنين مثلما يفعل الرجل، بل ترفعهما حذو منكبيها «لأنّ ذلك أستر لها. وبناء أمرهنّ على الستر».[348] أمّا إذا سمح لها أن تصلي صلاة الجنائز، فيجب عليها أن تضع يديها على صدرها خلاف الرجل الذي يضع يمينه على شماله تحت السرّة لأنّ ذلك أقرب إلى التعظيم.

ورأى الفقهاء أنّ على المصلي أن يجافي مرفقيه عن جنبيه ويفرّج بين فخذيه في حين طلبوا من المرأة أن تتحفّظ في هيئتها فـ«ليست المرأة كالرجل والأحسن في حقّها الضمّ بينهما».[349] كما أنّ على الرجل أن يكون مادّا صلبه في الركوع والسجود مخويا على الأرض باسطا قدميه «ولا تكون المرأة مخوية والتخوية: رفع البطن عن الفخذين والتفريج بين الركبتين».[350] ويجدر بها أن «تضع بطنها على فخذيها وفخذيها على ساقيها وذلك في سجود الصلاة. وتضمّ المرأة جسدها كلّه بعضه إلى بعض، فإذا جلست المرأة بين السجدتين أو في التشهّد، فينبغي لها أن تردّ إليتها إلى الجانب الأيمن وتجلس بإليتها على الأرض. هذا أحسن حالات المرأة في الصلاة».[351] وكان الأئمة «يأمرون المرأة

في الصلاة أن تجمع ولا تجافي بين أعضائها، وتتربّع ولا تفترش، وفي الإحرام لا ترفع صوتها إلاّ بقدر ما تسمع رفيقتها وأن لا ترقى فوق الصفا والمروة كلّ ذلك لتحقيق سترها وصيانتها».[352]

وبالإضافة إلى ذلك، ينبغي على المصلية «أن تفترش ذراعيها وتنخفض ولا تنتصب كانتصاب الرجل وتلزق بطنها بفخذيها لأنّ ذلك أستر لها»[353] وعليها أيضا أن تتورّك مراعاة للستر في حين أنّ الرجل لا يقوم بذلك.

أمّا إذا ناب المصليّة شيء في صلاتها واضطرت إلى تنبيه الحاضرين فيجب عليها أن تصفّق ببعض أصابعها على ظهر يدها «وما ذاك إلاّ خيفة صوت باطن كفيها لأنّ ذلك عورة»[354] وفتنة[355] خلاف الرجل الذي يجب أن ينبّه غيره بقوله: «سبحان اللّه» عملا بالحديث: « التسبيح للرجال والتصفيق للنساء».[356]

يحيلنا تدبّر هذه الآراء إلى كثرة القيود المفروضة على المرأة أثناء أداء الصلاة قياسا بالرجل. وهي قيود تستهدف تقليص حجم جسدها والتعتيم على حضورها في فضاء مشترك. ولا غرابة في ذلك مادام الأمر منسجما مع مبدأ الحجب الذي تأسست عليه الأنوثة. أمّا الرجل فيطلب منه البسط والمدّ والانتصاب والتفريج، أي الحركات التوسعية التي تجعل حضوره يملأ الفضاء، وهو إجراء يتماشى مع مبدأ الكشف الذي قامت عليه الذكورة.

ويرجع ذمّ تصفيق الرجال والتأكيد على أنّه خاصّ بالنساء ـ في اعتقادنا ـ إلى ارتباط هذه الطريقة التعبيرية بالمرأة أكثر من الرجل.[357] فهي التي تعبّر بواسطة اليدين فتضرب على صدرها أو فخذها أو تلطم وجهها إلى غير ذلك من الحركات. وبالعود إلى معاني التصفيق ندرك أنّ «الصفق: الضرب الذي يسمع له صوت وكذلك التصفيق». وللتصفيق علاقة أيضا بالمعاملات التجارية وبسياسة الدواب وبالشراب، كما أنّ له وشائج ببعض الفنون التي اعتبرت لصيقة بالمرأة نحو الرقص والغناء. فيقال: «صفقت العود إذا حرّكت أوتاره[358]»، وهي فنون متنزلة في إطار الملاهي الدنيوية ومرتبطة في المتخيّل الجمعي بالشيطان

ممّا يؤكّد أنّ المرأة كائن دنيويّ نادرا ما يرتقي إلى عالم المقدّس.

أمّا التسبيح، فهو تنزيه للّه «وهو السرعة إليه والخفة في طاعته...وقد يكون التسبيح بمعنى الصلاة والذكر... وسمّيت الصلاة تسبيحا لأنّ التسبيح تعظيم اللّه وتنزيهه من كلّ سوء».[359] فالتسبيح إذن طقس قولي يتلاءم مع الإطار التعبّدي فلا يفصل المؤمن عن الدنيويّ كما هي الحال بالنسبة إلى التصفيق، بل يعمّق صلته بربّه، وبالمقدّس. وبالاعتماد على ما أورده صاحب «لسان العرب» من أنّ المصلّي «إن كان رجلا قال: سبحان اللّه! وإن كانت امرأة ضربت كفها على كفها الأخرى عوض الكلام»[360]، نتبيّن كيف حدّدت الثقافة وسائل التخاطب بين الناس على أساس التمييز بين الجنسين. فجعلت التصفيق باليد لغة تناسب المرأة واعتبرت الكلام باللسان لغة لائقة بالرجل في مثل هذا المقام. فالمصلّي حين يسبّح لا يفارق فعل التعبّد أمّا المرأة فما إن تصفّق حتّى تغادر الفضاء الرمزي التعبّدي لتلتحق بمشاغل الدنيا.

ويتبدّى لنا أنّ تحكّم المنظومة الفقهية في حركات الجسد، إنّما هو تشكيل اجتماعي ثقافي لوسائل تعبير الفرد ومحاولة للسيطرة على مشاعره وتوظيفها توظيفا يخدم الصورة المرسومة لكلّ جنس. ونرجّح أنّ تصميت المرأة، ودعوتها إلى استبدال اللغة المنطوقة بلغة الجسد، وإن كانت لا تقل إفصاحا عن الأولى، له صلة متينة بالخشية من فتنة الصوت. فإذا كان المقام مقام عبادة، فإنّ كلام المرأة يؤدي إلى إرباك المصلّي ويصرفه عن المقدس ليعود به إلى الدنيوي وليشدّه إلى عالم المحسوسات وليذكّره بالملذات ولذلك اعتبرت الجماعة صوت المرأة عورة فطالبت بحجبه ونوّهت بخصلة يحسن وجودها لدى النساء: الصمت.

1 ـ الخروج إلى المسجد

وفّر غياب آيات توضّح كيفية الصلاة للفقهاء فرصة تقنين الطقس والتعبير عن تصوّرهم لما يجب أن تكون عليه حال كلّ من المرأة والرجل في فضاء العبادة. ولعلّ وجود أحاديث تحثّ على ممارسة الطقوس بطريقة جماعيّة وتنافح

عن حقّ النساء في الخروج إلى المساجد أوقع الفقهاء في مأزق فلم يكن في وسعهم منعهنّ القانوني، أي الفعلي من الخروج. ولئن حاول بعضهم التأكيد على أنّه «يجب منع النساء من حضور المساجد للصلاة ومجالس الوعاظ إذا خفن الفتنة بهنّ»[361]، فقد بقي خطابهم مفتقرا إلى سلطة التنفيذ. ولمّا كان الأمر كذلك فقد عمد الفقهاء إلى محاصرة الجسد الأنثوي بجملة من النواهي والممنوعات حتّى يتّم التحكمّ في حضوره في الفضاء المشترك فلا يتسبّب في صرف المؤمن عن العبادة. وكأنّة لا إمكان للتواصل مع اللّه إلاّ بعيدا عن المرأة!

سيطرت النظرة الميثية إلى المرأة على العلماء فرأوها كائنا لا همّ له سوى الفتنة ولا شغل له سوى بثّ الفوضى في مجتمع حرص على الفصل بين الجنسين. فحضور المرأة، وخصوصا الشابة والجميلة يشوّش على المؤمن خشوعه لعجزه من التجرّد عن النظرة الشهوانية إلى الجسد الأنثوي. وعلى الرغم من حجبه بأمتار من القماش، فإنّ المجتمع الذكوري لم ير في هذا الجسد إلاّ فتنته حين ينحني ويفرّج بين رجليه ويهتز ويترجرج وتتمايل مؤخرته إلى غير ذلك من الحركات والأوضاع البارزة على الركح. ولهذه الأسباب ارتأى الفقيه أن تكون المرأة بعيدة عن موقع نظره: في الصفوف الخلفية أو في مكان قصيّ. ولم يكتف بذلك، بل عمل على تقليص حجم كتلة اللحم الأنثوي بإلزام المرأة بجمع بدنها وبضمّ أعضائها إلى بعض وتقييد حركاتها.

حثّت آيات عديدة[362] المسلمين على ممارسة الطقوس الدينية وكان الخطاب موجّها إلى الرجال والنساء معا إلاّ أنّ المنظومة الفقهية حاولت التمييز بين الجنسين. فأوجبت على الرجل الصلاة في المسجد مشيدة بالثواب الذي يجنيه المؤمن حين يلتحم بالجماعة فتتراص الصفوف وتتحقق وحدة الأمة ويحصل لهم الأنس الطبيعي.[363] فكانت صلاة الرجال تبعا لذلك محققة للوظيفة الاجتماعية التي ينهض بها هذا الطقس. وفي المقابل رفض المجتمع الذكوري مزاحمة المرأة الرجال في الفضاء الخارجي. وحاول ضبط سلوكها وعلاقاتها التبادلية لأنّها، من منظوره رمز الجنسانية والمحظور والحرام. ولذلك

كانت صلاتها في بيتها أفضل من الصلاة في المسجد إذ لا ضرورة تدعو إلى خروجها، خصوصا إلى صلاة الجمعة أو إلى صلاة الجنائز «فكيفما زاد سترها وانحجابها كان أفضل لصلاتها».[364] وإن وثقنا بالرواية التي جاءت في جلّ المصادر، فإنّ ارهاصات رفض حضور المرأة في المسجد تعود إلى الأجيال الأولى التي تربّت في حظيرة الإسلام. «قال عبد اللّه بن عمر: قال النبيّ ﷺ: «إئذنوا للنساء إلى المساجد بالليل «فقال ابن له: واللّه لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا واللّه لا نأذن لهنّ، قال: فسبه وغضب، وقال: أقول قال رسول اللّه ﷺ: «إئذنوا لهنّ» وتقول: لا نأذن لهنّ».[365]

ولئن أكدّت الأحاديث إباحة خروج المرأة للصلاة، فإنّ العلماء قصروا الإباحة على بداية الإسلام مؤكدين أنّها لم تعد ممكنة لاختلاف الأزمان وفساد الناس ولذلك صار المنع من أخلاق الكرام لأنّ المرأة ليست من أهل البروز ومخالطة الرجال، وخصوصا إذا كانت «المرأة الشابة في خاصتها فيكره لها الإكثار من الخروج إلى المسجد فتؤمر ألاّ تخرج إليه إلاّ في الفرض بإذن زوجها».[366]

وهكذا ربطت المنظومة الفقهية صلاة النساء بالداخل، بل بقعر الغرفة معلّلة ذلك بأنّ «خروجهنّ إلى الجماعات فتنة»[367]، ملحة على أنّ «القعود في بيوتهن على مغازلهن أفضل لهن من الخروج إلى شيء من العبادات الظاهرة».[368] وتمت زحزحة الممارسة الطقوسية للمرأة من الخارج إلى الداخل، ومن الجماعي إلى الفردي، ومن المجال العام إلى المجال الخاصّ حتّى تكون في توافق مع مبدأ الستر ومع توزيع الأنشطة واستخدام الفضاء حسب الجنس. ونرجّح أنّ التضييق على ممارسة المرأة الطقوس الدينية في الفضاء الخارجي هو مطية للتشريع لحجبها ومنعها من الخروج مطلقا، كما أنّه يشير إلى حرص المجتمع على الحدّ من اختلاط المرأة بالآخرين وخوفه من نوعية الأخبار التي تتزوّد بها عند احتكاكها ببقية النسوة. وهكذا بدا موقف عدد من الفقهاء من خروج النساء إلى المساجد متماثلا مع موقف اليهود الذين حدّوا من حضور المرأة في البيعة.[369]

والواقع أنّ كراهة حضور المرأة في فضاء التعبّد لا تشمل جميع النسوة، بل إنّها تتعلّق بفئة منتمية إلى شريحة عمرية محدّدة، ونعني بذلك الشواب من النساء[370]، وخصوصا الوسيمات منهنّ وهو أمر يقيم الدليل على أنّ الأنوثة أصناف ولها درجات، كما أنّه يفضح التصوّرات الهلعية التي سيطرت على العلماء فجعلتهم يرهبون القرب من المرأة الجميلة.

قال الشاعر: (من الخبب)

لَيتَ لِي فِي الخَمِيسِ خَمسينَ عَينا كُلّها حَوْلَ مَسجِدِ الأشْيَاخِ
مَسْجِد لا تَزَالُ تَهوى إليْهِ أمُّ أرخٍ قِنَاعُهَا مُتَرَاخي[371]

أمّا ربط الصلاة في المسجد بشرط إذن الزوج، فإنّه عامل من العوامل التي تُبين عن الاختلاف بين الجنسين وعن علاقات اللامساواة. فشرط الإذن يوسّع من سلطة الزوج في مقابل تقييد تصرفات الزوجة، كما أنّه يثبت أنّ بلوغ الذكر يختلف عن بلوغ الأنثى. فبلوغ المرأة لا يعني أنّها استقلت بنفسها ولم تعد تابعة لأحد في شيء من أحكام التكليف أو مكلفة بطاعته، بل تبقى ممارسة الزوجة الصلاة الجماعية رهن إذن بالموافقة ومتى أقدمت المرأة على الخروج إلى المسجد دون إذن تحوّلت إلى «فاسدة». «قيل الفاحشة خروجها من بيتها بغير إذن زوجها».[372] وهو أمر يجاوز الخروج إلى الصلاة في المساجد، ليشمل أيضا خروج المرأة للقيام بطقس الحجّ. فـ«ليس لها أن تخرج بغير إذن زوجها.. .إنّ في الخروج تفويت حقّه المستحق عليها، وهو الاستمتاع بها فلا تملك ذلك من غير رضاه».[373] كما أنّ في الخروج فرصة للنظر إلى الرجال والاختلاط بهم.

أخضع أغلب الفقهاء سائر العبادات التطوعية لإذن البعل. ولئن بالغت طائفة فاعتبرت أنّ صلاة التطوّع لا تجب إلاّ على الرجال، فإنّ أغلبهم رأى أنّ على المرأة أن تستأذن زوجها قبل التطوّع. فـ«إذا نذرت المرأة الصوم يبقى النظر في حقّ الزوج من منعها من الصوم إذا احتاج للمتعة».[374] واستدلّ الفقهاء بعدد من الأحاديث منها حديث «لا تأذن المرأة في بيت زوجها إلاّ بإذنه، ولا

تقوم من فراشها فتصلي تطوعا إلاّ بإذنه»[375] وحديث «لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يوما من غير شهر رمضان إلاّ بإذنه».[376]

ونجم عن ذلك تأكيد قصور الزوجة وتبعيتها للزوج فكان واسطة بينها وبين اللّه. ولم يكن في وسعها إشباع حاجاتها الروحية متى شاءت لأنّ حقّ الزوج مقدّم على حقّ الربّ. وقد برّر الفقهاء تضييقهم على حرية المرأة في ممارسة شعائرها بأنّه لحماية حقوق الزوج بسدّ المنافذ أمام حيل النسوان. وبدا لأغلبهم أنّ التطوّع ذريعة للفرار من الواجبات الزوجية، وهو بيّنة على النشوز. ثمّ إنّ مبالغة المرأة في التطوّع بالصوم أو الصلاة تلحق ضررا بالرجل وتمثّل اعتداء على حقوقه والحال أنّه «لا ينبغي لها أن تفعل من هذا شيئا يمنعها من قضاء حقّ زوجها، أو يؤثر في بدنها فيكون سببا لأذى زوجها».[377] وربّما يكون ولع القوم بالسمنة هو الذي جعلهم يتخوّفون من النتائج المترتبة على كثرة الصوم. فقد يؤول الأمر إلى زوال الصفات المحمودة في المرأة وتغير ملامح الأنوثة لديها. ومعنى ذلك أنّ المنع من الصوم ليس إلاّ وسيلة من وسائل الحفاظ على مقوّمات الأنوثة النموذجية.

إنّ تصدي المنظومة الفقهية لتطوّع المرأة وتفرّغها للعبادة ينمّ، في نظرنا عن رفض المجتمع الذكوريّ أن تكون المرأة متقدّمة على الرجل في مجال من أهمّ مجالات الحياة، وهو العبادة ولذلك لم ير الفقهاء ضيرا في منع الزوج امرأته من الصوم. فمن حقّه «تفطيرها في صوم التطوّع ووطؤها فيه فإن امتنعت فهي ناشز».[378] أمّا ما يسوّغ هذا العنف، فهو دفاع الزوج عن حقّه ومنزلته وسلطته حتى شاع القول إنّ طاعة المرأة زوجها ورضاه عنها تفوق التطوّع أجرا وثوابا. فهي «خير لها من صيام الدهر وقيام الليل».[379]

ويتّضح مما سبق أنّ نظرة المنظومة الفقهية إلى التكليف بالعبادات قد اختلفت من جنس إلى آخر ممّا أدّى إلى الانزياح عن مبدأ المساواة بين المكلّفين لفائدة مصالح الرجال. ولم يفوّت الفقهاء أي فرصة في سبيل توطيد سلطة الرجل وهيمنته على المرأة، حتّى وإن أدّى ذلك إلى منعها من التقرب من اللّه. فبين المؤمنة والربّ زوج بيده سلطة البسط والقبض.

ولئن كان الرجل لا يتصوّر أنّ تطوّعه يلحق الضرر بالمرأة لأنّه حرّ في ممارسة طقوسه متى شاء، فإنّ تفرّغ المرأة للعبادة لم يكن ممكنا إلاّ في الحالات التي يكون فيها الزوج في غنى عن المتعة كأن يكون مريضا أو غير قادر على الجماع فلها عندئذ أن تعتكف وتتطوّع، بل تتبتل. لِم لا؟

ولسنا بصدد التجنّي على المنظومة الفقهية فالمصادر تبيّن كيف وقع توظيف التطوّع لمواجهة عنّة الزوج، وطول الغيبة، والترملّ وغيرها من القضايا المطروحة على المجتمع. وقد تمّ ربط الممارسة الشعائرية بالمنظومة القيمية. فأضحت الصلاة دليلا على العفّة والوفاء والصبر وبلسما للنسيان. وصار الصوم علامة على العفّة ووسيلة ناجعة للتغاضي عن الحاجة الجنسية الضاغطة. فهذه امرأة يتوفى زوجها بعد أن أمرها بأن لا تنكح بعده حتّى تكون زوجه في الآخرة فإذا بأحدهم ينصحها قائلا: «فعليك بالصيام» يعني أنّ الصيام يكسرها عن حبّ النكاح ويعينها على الصبر.[380]

وما اشتراط العلماء إذن الزوج إلاّ محاولة لتوطيد النظام والسيطرة على العلاقات الزوجية من جهة، وعلى مجتمعية النساء (La sociabilité)، من جهة ثانية. وهو إجراء مندرج ـ حسب رأينا ـ ضمن رؤية متكاملة لما ينبغي أن تكون عليه منزلة المرأة في المجتمع. فاشتراط الإذن آلية من آليات تثبيت تبعية الزوجة للزوج وضرب الوصاية عليها بجعلها قاصرة عن التواصل مع الخالق حسب إرادتها وغير قادرة على الانخراط في العلاقات الاجتماعية التفاعلية إلاّ في نطاق ما يسمح به الزوج. ويعدّ تكريس تبعية المرأة للرجل في الممارسة الطقسية إجراء للمحافظة على التراتبية الاجتماعية ولضمان طاعة المرأة للرجل. وهنا لا يختلف حال الزوجة كثيرا عن وضع العبد الذي لا يستقل بنفسه ولا يتصرّف إلاّ بإذن سيده. فهي أيضا محتاجة إلى إذن الزوج لتمارس طقوسها، كما أنّها مجبرة على الإذعان لأوامره للثواب الذي تجنيه من وراء طاعة البعل. فـ«أيّما امرأة نوت صيام تطوّع من ليلتها ثمّ أمرها زوجها أن تفطر ثمّ أفطرت كتب اللّه لها أجر الصوم وأجر الطاعة لزوجها».[381]

يخفي هذا الموقف قلق المجتمع من ظاهرة تفرّغ عدد من النسوة للعبادة.

فالعابدة نموذج يقوّض المثال المترسّخ في المتخيّل الجمعي الذي يؤكّد أنّ المرأة ناقصة دين وأنّها أكثر عرضة للوقوع في المعاصي لصلتها الحميمة بالشيطان. ثمّ إنّ المرأة التي تنشغل بحبّ اللّه وتقدّم عبادة الرحمان على التفرّغ لحق الزوج وخدمة الولدان تزعزع النظام لأنّها تجعل الحجج التي ارتكز عليها العلماء لتبرير تفوّق منزلة الذكر على الأنثى دينيا واجتماعيا واهية.

وفضلا عن ذلك، يزعج نموذج العابدة المجتمع لأنّه يقيم الدليل على أنه بإمكان المرأة أن تستقل عن السلطة الذكورية وأن تحتل منزلة أفضل من تلك التي حظيت بها. وبالفعل تفيدنا النصوص أنّ عددا من المتصوفات والزاهدات قد أعرضن عن الزواج وعن النهوض بوظيفة الإنجاب، وهو أمر يتنافى مع الأنموذج الأنثوي الذي حدّدته الثقافة والذي احتاج إليه المجتمع. فهذه عابدة من أجمل النساء تمتنع عن تسليم نفسها للزوج قائلة: «ما في نفسي أن أعبد الدنيا ولا أتنعّم مع رجال الدنيا، فإن وجدت رجلا يبكي ويُبكيني، ويصوم ويأمرني ويتصدّق ويحضّني عليه فيها نعمت، وإلاّ فعلى الرجال السلام».(382)

إنّ انشغال المرأة بالعبادة يتعارض مع الصورة التي يرسمها الرجل للأنثى في خياله، وهي المرأة الجميلة، العروب والعفيفة. فالعابدة لا تبالي بالزينة وتتعالى عن اهتمام النسوان بالتجمّل، ولا تستعين بالنصائح التي زوّدتها بها التنشئة الاجتماعية وتعمد إلى تشكيل أنوثتها على نحو مغاير ينسجم مع رؤيتها للحياة وحاجاتها الروحية، ومعنى ذلك أنّها تخرس الصوت الاجتماعي لتنصت إلى الصوت الفردي: إلى همسات الوجدان. ويكفي أن نطلع على كتب التصوّف لندرك مدى مفارقة الأنوثة للمسار الذي ضبطته الثقافة. فكم من عابدة أقامت الليل كلّه حتى تورّمت قدماها وصامت حتى اسودّت، ونحلت، وبكت حتى عمشت وذهب بصرها، وصلّت حتى أقعدت، وظلّت بقميص واحد إلى آخر العمر وتعلّلت وسوّفت حتى لا تؤدي حقّ زوجها. فهذا زوج يشكو حاله مع زوجته المتصوّفة التي تحبّه حبّ الإخوان لا الأزواج قال: «إذا أردت جماعها نهارا قالت: أسألك اللّه لا تفطرني اليوم، وإذا أردتها بالليل. قالت: أسألك باللّه لما وهبتني للّه الليلة»(383)، وذاك زوج يتذمّر من تأنيب زوجته له

فهي لا تنفكّ عن القول: « قُم ويحك إلى متى تنام؟ قم يا غافل قم يا بطّال، إلى متى أنت في غفلتك»[384]؟

ربطت مؤسسة الضبط خروج المرأة إلى الفضاء العام بإذن الزوج وبحضور شخص مرافق محرم أو خادم مما حدّ من مناسبات خروجها. وحث الفقهاء الزوج على ممارسة سلطته جاعلين المنع علامة من علامات فحولته واتصافه بالغيرة المحمودة. وذهب هؤلاء إلى أنّ المرأة العفيفة، هي التي يباح لها الخروج في الأعياد برضا الزوج، بيد أنّ القعود، في نظرهم أسلم مخافة الفساد والقدح في المروءة. ونعتقد أنّ هذا الرأي معبّر عن رغبة دفينة لدى الرجل. فما يغريه بالمرأة هو أن تكون كما يريدها: من المقصورات والمحصنات.

أمّا إذا كان ولابدّ من الخروج، فإنّ على المرأة أن تتعلّم آداب الخروج إلى المسجد وشروطه. فإذا قصدت المسجد كان ذلك برضا الزوج و«في هيئة رثة وجعلت طريقها في المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق واحترزت من سماع صوتها ومشت في جانب الطريق لا في وسطه»[385] إذ «لا ينبغي للمرأة أن تمشي في وسط الطريق لكنّها تمشي إلى جانب الحائط»[386]، وإذا مشت لم تتبختر وغضّت بصرها وكانت «غير متزينة ولا متطيبة ولا مزاحمة للرجال... ولا يكون بالطريق ما تتقى مفسدته».[387] ولتبرير كلّ هذه النواهي أورد الفقهاء عددا من الأحاديث من ذلك حديث «أيّما امرأة أصابت بخورا، فلا تشهدن معنا العشاء الأخيرة».[388]

يقودنا التمحيص في هذه الآراء إلى الانتباه إلى جندرة آداب الخروج. فإذا كان خروج الرجل إلى المسجد في أكمل زينة علامة على تعظيمه للأعياد الدينية وحجّة على امتثاله للسنّة، فإنّ خروج المرأة في مليح الأكسية، هو علم على تبرّجها وشاهد على ما تبطنه من شرّ. فمن النساء من لا تخرج لنية الصلاة، بل للتشوّف للرجال، ومنهنّ من تتخذ الخروج إلى المسجد ذريعة لقضاء مآرب أخرى. ولا غرو في ذلك مادام كيد النساء عظيما.

بدا المجتمع الذكوري مصابا بالهلع من جراء خروج المرأة وتكشّفها،

وخصوصا في العيدين لأنّه شعر أنه مستهدف وصار المنع مبررا بـ«ما خشي على الخروج للرجل من الفتنة».(389) وإذا علمنا أنّ العين من أكثر الحواس تيقّظا عند المرء تفطنّا إلى سبب الخوف من رؤية المرأة في أبهى زينة. فالعين تمثّل منطقة شهوانية قد تجلب للرجل لذّة توازي لذّة الجماع ولذلك تنصح الأدبيات الفقهية المؤمن بأن يلتجئ إلى التحصّن بالدعاء فيتعوّذ من شرّ البصر والسمع. ورغم كلّ هذه الاحتياطات تتسلّل المرأة إلى عالم الرجال لتزعزع النظام وتقلق سكينة الرجل وتدفعه إلى ارتكاب المعاصي فيؤدي به ذلك إلى فقدان كلّ شيء: الراحة وطاعة الربّ ومكانته الاجتماعية.

ثمّة رغبة في إخضاع علاقات التبادل الاجتماعي إلى قوانين تحرص على فصل المكان الخارجي الذكوري عن المكان الداخلي الأنثوي. وهناك مؤسسات غايتها منع الاتصال بين الجنسين نحو مؤسسة الحسبة. وفي ظلّ هذا السياق الاجتماعي والنفسي يصبح بعد الجنسانية مهيمنا على كلّ تبادل يقع بين أفراد المجتمع، وخصوصا بين الشواب والكهول. ويغدو الإغراء مكونًا بنيويًا في العلاقة الاجتماعية بين الجنسين باعتباره من أهمّ وسائل التواصل مع الآخرين عبر لعبة التظاهر بالعطاء والإيهام. ومادامت المرأة تقضي أكثر وقتها في تعلّم هذا الفنّ فلا يستغرب أن تقصر علاقتها مع الرجل على التلاعب به والرغبة في السيطرة عليه من خلال مواضعات اجتماعية وعلامات وفّرتها لها الثقافة كاللباس والحلي والوشم والعطر وغيرها.

وفق هذا الطرح يغدو فرض الحجاب أو القناع محاولة للتعتيم على حضور المرأة في فضاءات تعجّ بالرجال فيتحوّل حضورها تبعا لذلك إلى حضور باهت وغير مرئي لا يسمح بالتفاعل مع الآخر. ويصبح الإصرار على تقبيح مظهر المرأة إجراء وقائيا غايته حماية الرجل الضعيف العاجز عن التحكّم في نفسه، خاصّة وأنّ المجتمع يعي ما للّباس الحسن والعطور من دور في تحريك حواس الناظر. وقد انتبه عمر بن الخطاب إلى هذا الأمر حين دعا الرجال إلى إعراء النساء حتى يلزمن البيوت.

ولمّا كانت قلوب الرجال تهفو إلى الجمال فقد نحت مؤسسة الضبط شيئا

فشيئا نحو حجب فئات. «فعن ابن عبّاس قال: كانت النساء يخرجن في العيد حتى خلافة عثمان ولمّا ولي سعيد بن العاص سألني عن خروج النساء. فرأيت أن يمنع الشواب الخروج، فأمر مناديه: لا تخرج يوم العيد شابة».[390] وهو موقف لا يزيد على التأكيد على علاقة المكان بالجنسانية من جهة، وبالتملّك من جهة ثانية. فيتمّ التمييز بين النساء على أساس الجمال والسنّ والانتماء الطبقي. فالقواعد لا يمنعن من الخروج، والمرأة النَصف تخرج ولا تكثر التردد على المسجد، أمّا الشابة، فإنّه لا يسمح لها بالخروج إلاّ في صلاة الفرض أو في جنائز أهلها. وإذا كانت المرأة شابة وبارعة الجمال، فإنّها لا تخرج البتة. والإماء في ذلك مثل الحرائر. ويرجع الموقف المتشدّد مع المرأة الجميلة إلى كونها موضوع لذّة منشودة باستمرار لأنّها تجلب الأنظار إليها مادام النظر إلى الوجه الجميل يجلو البصر على عكس النظر إلى الوجه القبيح الذي يورّث الفلج.[391] إنّ المرأة الجميلة، توقظ كلّ الرغبات المكبوتة في الرجل: وكلّ جميل يشتهى!

أجبر خروج النساء إلى المساجد الفقهاء على تحديد الأوقات الملائمة لبروزهنّ. ولئن اقترحت طائفة أن يكون ذلك ليلا، فإنّ بعضهم الآخر رأى أنّه لا يرخّص للشواب في الخروج في الجمعة والأعياد وفي الفجر والمغرب والعشاء. وذهب آخرون إلى تبرير منع النساء من الخروج في الظهر والعصر والجمعة بأنّ الوقت وقت انتشار الرجال والزحمة فتقع الفتنة.[392]

ويومىء الجدل حول أفضل أوقات خروج المرأة إلى المساجد إلى انتقال المجتمع من مرحلة ممارسة الطقوس بطريقة مرنة إلى مرحلة مأسستها[393] حتى صار تقسيم أوقات الطقوس مخبرا عن بنية النظام الاجتماعي وموضّحا نمط العلاقات التبادلية المرغوب فيها والعلاقات المحظورة. وليست محاولة المنظومة الفقهية تقسيم الأفضية تقسيما يراعي الاختلاف بين الرجال والنسوان إلاّ حجّة على تغلغل الجندرة في نسيج الحياة اليومية حتّى شملت كلّ الأنساق.

أمّا تقسيم الزمن حسب ثنائية الليل والنهار، فإنّه معبّر عن التصوّرات التي حكمت منظومة الاختلاف بين الجنسين. فللرجال النهار حيث النور والكشف

الذي يتلاءم مع الذكورة ومع سلطة التشريع والضبط. وللنساء الليل رمز الخفيّ والمستور والمحجوب، والذي يرتبط بظلمة الرحم وسحر السلطة الموازية: الأيروطيقية. وهكذا كان خروج المرأة للصلاة ليلا متماشيا مع مبدأ الحجب خلاف بروزها في وضح النهار الذي نُظر إليه على أنّه اعتداء على النظام وعلى الفضاء الرمزي.

أراد المجتمع الذكوري أن يكون حضور المرأة في الفضاء العمومي استثنائيا: في المناسبات والأعياد وبدا له أنّ بروزها في غير هذه الأزمان، إنّما هو خرق للنظام وتجاوز لأوامر سلطة الضبط. وعلى العكس من ذلك بدا الرجل طليقا يتردد على الفضاءات في كلّ الأوقات ممتلكا للمكان: الخاصّ والعامّ، الداخلي والخارجي وعدّ حضوره فيه «طبيعيّا» في خدمة بناء الذكورة. وتكمن المفارقة في أنّ المكلّفة لم تكن مسؤولة: لا عن اختيار مكان ممارسة طقوسها ولا عن زمانها ولا عن مقدارها!

2 ـ صلاة الجمعة

أحاط المسلمون يوم الجمعة بهالة من القداسة، فاستعدّوا له استعدادهم للأعياد الدينية من اغتسال وتعهّد للبدن واستعمال للطيب والأدهان والسواك والتجمّل بالثياب الحسنة حتّى أنّ من الفقهاء من رأى أن لا عدالة لمن ترك الجماعات استخفافا بها لأنّ صلاة الجماعة واجبة على الرجال. أمّا النساء، فـ«يستحبّ لهنّ الخروج غير متطيبات ولا يلبسن ثوب شهرة ولا زينة، ولا يخرجن في ثياب البذلة لقول رسول اللّه ﷺ: «وليخرجن تفلات» ولا يخالطن الرجال، بل يكن في ناحية منهم».(394)

ولئن لم يُقص الرسول النساء عن شهود الجمعة، فإنّ أغلب العلماء جعلوا الذكورة من شروط وجوب صلاة الجمعة وصلاة العيد.(395) وبدا تأثرهم باليهودية واضحا في تأكيدهم على أنّها لا تنعقد بأقلّ من أربعين ذكرا مكلّفين.(396) ونميل إلى القول إنّ الهدف من وراء وضع هذا الشرط هو الحيلولة دون ظهور النساء في المساجد في هذا اليوم الاحتفالي. وقد حاول

بعضهم الاستناد إلى سلطة الحديث فتواتر لديهم تبرير المنع بحديث «الجمعة حقّ واجب على كلّ مسلم في جماعة إلاّ أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبيّ، أو مريض».[397] وتواتر في خطاب الفقهاء القول: إنهّ من الأفضل للمرأة أن تصلي في بيتها، بل ذهب بعضهم إلى أنّ صلاتها بمفردها مستحبة وصلاة جماعة النساء مكروهة، وخصوصا الشواب منهن.[398] وفي السياق نفسه ذهب القرطبي في تفسيره لآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة 62/9] إلى أنها «خطاب للمكلفين بإجماع. ويخرج منه المرضى والزمنى والمسافرون والعبيد والنساء بالدليل»[399]، أي إنّ المرأة تحشر في زمرة الفئات المستضعفة أو المهمّشة التي تجد مشقّة في أداء هذا الطقس لنقص طبيعي فيها أو ظرفيّ أو بسبب وضعها القانوني.

وبالغ بعضهم فاعتبر أنّه «ليس على النساء غسل يوم الجمعة»[400] فالرجل هو المطالب بالغسل وأخذ الزينة ولا يمكن أن تزاحمه المرأة في هذا الجوّ الاحتفالي. ولئن اقتصر بعضهم على إبداء رأيه في خروج النساء يوم الجمعة فإنّ بعضهم الآخر مال إلى الفعل. روي ـ والعهدة على الرواة ـ أنّ ابن مسعود (ت30هـ) كان «يخرج النساء من الجامع يوم الجمعة يقول: أُخرجن إلى بيوتكنّ خير لكنّ».[401]

وترجع علّة استبعاد المرأة عن حضور الجمعة حسب أغلبهم إلى «أنّ الجمعة يجتمع لها الرجال، والمرأة ليست من أهل الحضور في مجامع الرجال».[402] أضف إلى ذلك أنّها «مشغولة بخدمة الزوج منهية عن الخروج شرعا لما في خروجها إلى مجمع الرجال من الفتنة».[403] ولذلك، فإنّ قعود الشابة في البيت أسلم. أليست إذا خرجت استشرفها الشيطان!

ويتضح من خلال تحكّم المجتمع في الممارسة الطقسية كيف تمّ فصل اهتمامات الرجال عن اهتمامات النساء. وساد في الأذهان أنّ المرأة خلقت لتسدّ حاجات الرجل ولتكسر الرتابة والملل ولتوفّر له الإمتاع والمؤانسة والخدمة حتّى يفرّغ قلبه لعبادة الله. فمن فوائد النكاح «تفريغ القلب عن تدبير المنزل، والتكفّل بشغل الطبخ والكنس والرش وتنظيف الأواني...إذ لو تكفّل (الرجل)

بجميع أشغال المنزل، لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرّغ للعلم والعمل. والمرأة الصالحة المصلحة للمنزل عون للدين بهذه الطريق...الزوجة الصالحة ليست من الدنيا، فإنّها تفرغك للآخرة. وإنّما تفريغها بتدبير المنزل وبقضاء الشهوة جميعا».(404) وعلاوة على ذلك تكلّف الزوجة بالصلاة في بيتها حتى لا تصطحب العيال إلى المسجد «فيشوشون على الرجال الصلاة».(405)

للمؤمن إذن العلم والتكسّب وإقامة الفرائض التي كلّف بها شرعا وصرف وقته في الأعمال الهادفة والمهمّة، وللمؤمنة الانشغال بالزوج وخدمة العيال لأنّ رضا الربّ من رضا الزوج، كما أنّ بإمكانها هدر الوقت في المشاغل «التافهة» من كنس وتنظيف وغسل وغيرها. ولا يخفى أنّ تقديم الواجبات العائلية على كافة الاهتمامات منطق مازال يحكم المجتمعات المعاصرة. وكثيرا ما يستنكر الرجل حضور المرأة معه في موقع العمل أو منبر الثقافة لأنّه يعتقد جازما أنّ مكانها الطبيعي في البيت وقرب الولدان. فلِم تُزاحم الرجال؟

لم يكن المسجد الجامع فضاء للتعبّد فحسب، بل اضطلع بعدة وظائف اجتماعية وفكرية واقتصادية وسياسية. وقد اتخذت المنابر وسيلة من وسائل الدعاية السياسية والردّ على الخصوم. وبدا حضور المرأة في مساجد الجمعة مقلقا، خصوصا إذا كانت لا تلتزم الصمت وتعبّر عن مواقفها. فسكينة بنت الحسين كانت «تجيء في ستارة يوم الجمعة، فتقوم بإزاء ابن مطيرة، وهو خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم، إذا صعد المنبر، فإذا شتم عليّا، شتمته هي وجواريها، فكان يأمر الحرس فيضربون جواريها».(406) وبذلك يصبح إقصاء المرأة عن المسجد متين الصلة بإقصائها عن الفضاءات المرتبطة بالنفوذ وبالسلطة السياسية وما ينجرّ عن ذلك من نتائج تتعلّق بمنزلة المرأة في المجتمع والنظام الجندري في حدّ ذاته.

وبغضّ النظر عن هذه الأهداف، فإنّ التاريخ يثبت أنّ العلماء لم يستطيعوا منع النسوان من التردّد على المساجد، ما جعلهم يصوّبون عنايتهم إلى تنظيم الحدود بينهنّ وبين الرجال متصدّين لاختلاطهم أثناء الصلاة. فحجّروا قرب الأجساد مردّدين «لا تصلي المرأة حذاء الرجل إلاّ وبينهما شيء مانع».(407)

ونادوا بتخصيص أماكن للرجال وأخرى للنساء. وتأثّر الجانب المعماري بهذه الرؤية التمييزية الفاصلة بين الرجال والنساء في الفضاء. فكانت هناك أبواب للنساء، وأخرى للرجال وميضات لكلّ جنس ومقاصير للنسوة إلى غير ذلك من التفاصيل التي تزخر بها كتب الجغرافيا وكتب الرحلة وكتب التاريخ. وأُمرت النساء بالانصراف من المسجد قبل الرجال أو العكس. وكثيرا ما اتسم المكان المخصص للنساء في أماكن العبادة بالضيق فكان في الغالب ركنا خفيا مظلما وراء المكان المخصّص للرجال.

والواقع أنّ تقسيم أماكن العبادة على أساس الجنس عادة معمول بها في ديانات أخرى. ففي اليهودية تفصل النساء عن الرجال في الصلاة وفي غيرها من الاحتفالات التي تقام بمناسبة الختان أو طقس الحلاقة الخاصّ بالذكور. فتتابع النساء ما يجري من خلال ثقوب صغيرة في الحاجز، أو من خلال الشرفات المطلة على الفناء، ممّا يجعل حضورهن هامشيا.

ونرجّح أنّ الحرص على الفصل بين الرجال والنساء أثناء ممارسة الصلاة لم يكن هاجسا مسيطرا على المسلمين الأوائل، بل ظهر التقنين وهذه الرغبة في إقصاء المرأة من الفضاء الخارجي تدريجا مع تطور المجتمع العربي الإسلامي وحدوث المثاقفة واختلاط الأجناس. ويبدو أنّ الخوف من حدوث الفتنة جعل الفقهاء يكرهون صلاة المرأة في صفوف الرجال وأفضى الأمر بعد ذلك إلى منعها من الصلاة جنبا إلى جنب مع الرجال. ولكون العلماء احتاجوا إلى الاتكاء على السوابق التاريخية بهدف تبرير مواقفهم، فقد زعموا أنّ عمر بن الخطاب أدّب رجلا عثر عليه يصلي بين النساء.[408] كما زعم بعضهم أن عليّا بن أبي طالب أوّل من فرّق بين الرجال والنساء في جلوسهم في المسجد بربط حبال فاصلة بين مواضع جلوس الرجال ومواضع جلوس النسوة.

وبيّن أنّ الحرص على الفصل بين الجنسين لا يتجلى في طقس الصلاة فحسب، بل إنّه يشمل طقوسا أخرى. فعلى الرغم من صعوبة الفصل بين الجنسين أثناء ممارسة طقس الحجّ، فإنّ عمر بن الخطاب حاول ذلك، إذ يروى أنّه كان كلّما عثر على رجل يطوف مع النساء، ضربه بالدرة. وجاء في

«أخبار مكّة» أنّ التفريق بين الرجال والنساء أمر به والي مكّة خالد بن عبد اللّه القسري (ت 126هـ) في خلافة عبد الملك بن مروان (65هـ ـ 86هـ). ويعود السبب، إلى أنّ خالدا بلغه قول شاعر: (من الرجز)

يا حَبّذا المَوسِم مِن مَوفدٍ وحَبّذا الكَعبَة مِن مَشهَدِ

وحبّذا اللاتِي يُزاحِمننا عندَ استلاَمِ الحجَر الأسوَدِ

وتحاشيا للمزاحمة «أجلس عند كلّ ركن حرسا معهم السياط يفرّقون بين الرجال والنساء».[409] وهو أمر يؤكّد أنّ تقنين الصلاة أو غيرها من الطقوس، ليس معزولا عن رؤية شاملة لما ينبغي أن يكون عليه سلوك المؤمن وسلوك المؤمنة، كما أنّه مرتبط بتصوّر للنظام الاجتماعي ولشكل العلاقات بين الجنسين.

3 ـ المحاذاة

شغلت مسألة المحاذاة، وخصوصا قرب المرأة من الإمام العلماء. فرأى أغلبهم أنّ السنّة أن يقف الرجل عن يمين الإمام «والمرأة الواحدة تقف خلف الإمام، فإن وقفت بجنب الإمام لم يضر ذلك ولكن خالفت السنّة، فإن كان معها رجل وقف الرجل عن يمين الإمام وهي خلف الرجل».[410] وغالى بعضهم فرأى أنّ محاذاة المرأة الرجل تفسد صلاته فيلحقه الضرر وتلزمه الإعادة، ذلك أنّ «النساء مظنّة شهوة فتنقض الوضوء سواء كان بشهوة أو بغير شهوة».[411]

تنمّ هذه الآراء عن خشية المجتمع من القرب الجسدي بين الرجل والمرأة، وهو أمر مفهوم في ظلّ ثقافة دعت إلى التراصّ في الصفوف والتلاصق بين الأجساد في الجلوس في حلقات الدرس وحول الطعام وغيرها من مظاهر الحياة اليومية. ثمّ إنّ الثقافة العاطفية أولت الملامسة أهمية كبرى وعدّتها من أبلغ أشكال التعبير عن الأحاسيس. فثمّة شدّ على اليد أو وضعها على الركبة أو الكتف إلى غير ذلك من الحركات والإشارات المشحونة بالأحاسيس.

واهتمّ الفقهاء بمسألة تسوية الصفوف وإقامتها فرأوا أن تكون الصفوف الأمامية من نصيب الرجال بينما كانت الصفوف الأخيرة أليق بالنساء. واحتج هؤلاء بحديث «خير صفوف الرجال أوّلها وشرّها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرّها أوّلها».[412] كما استدلّ بعضهم بحديث جاء فيه: «الصفّ الأوّل على مثل صفّ الملائكة ولو تعلمون فضيلته لابتدرتموه».[413] ويعود السبب في كراهة وقوف المرأة في صفّ الرجال إلى الخشية من مخالطة النساء الرجال وتعلّق قلوبهم بهنّ عند رؤية حركاتهنّ وشمّ روائح أجسادهنّ. فالذاكرة الشمية أقوى من الذاكرة البصرية أو السمعية فالعطر يوقظ الشهوة ويبعث الذكريات من مكمنها ويغري بالتواصل وبالقرب.

ولم ير من جوّز خروج النساء في جنائز أقاربهنّ فرقا بين مكانهنّ في المساجد أو في صلاة الجنازة، إذ يجب أن يصطففن خلف الرجال لقول الرسول: «خير صفوف النساء آخرها». وذهب آخرون إلى أنّه متى وقفت المرأة بجنب الرجل في صلاة الجنازة لم تفسد صلاته لأنّها في الحقيقة دعاء. وهي مختلفة عن الصلاة المكتوبة، كما أنّ الموقف لا يستدعي الخوف من المرأة لأنّها، غالبا ما تكون تفلة وغير متبرجة لجلل مصيبتها.

واعترض أغلبهم على وجود صف للنساء بين الإمام والرجال لأنّهنّ يمنعن صحة الاقتداء. فهنّ بمنزلة الحائط الذي ليس فيه فرجة. وجليّ أنّ غرض الفقهاء من وراء ذلك الدفاع عن المنازل. فعلى كلّ فرد أن يحافظ على رتبته. فإذا كثر عدد المصلين أُعطيت الأولوية للرجال[414] كما يجب أن يلتزم كلّ مُنتم إلى شريحة اجتماعية أو عمرية بموقعه في النظام. فإذا وجد الرجل غلاما في الصفّ ولم يجد لنفسه مكانا جاز له أن يخرجه لأنّ الرجل هو الذي يجب أن يتقدّم وأن يحرص على أن يكون في أوّل صفّ «لما فيه من الفضل».[415]

ولم يفت بعض الفقهاء النظر في موقع الخنثى في الصفوف. فقالوا يقف في الصلاة بعد صف الرجال والصبيان وقبل صف النساء احتياطا. قال ابن قدامة: «لو كان مع الإمام خنثى مُشكل وحده، فالصحيح أن يقف عن يمينه لأنّه إن كان رجلا فقد وقف في موقفه، وإن كان امرأة لم تبطل صلاتها بوقوفها

مع الإمام». (416) وهذا الصف الذي يتوسّط الرجال والنساء يعكس، كما هو معلوم المنزلة التي يحتلها الخنثى في النظام الجندري ويشير بوضوح إلى إقصائه، ذلك أنّ الممارسة الطقسية ليست معزولة عن البنية الاجتماعية ومصالح الجماعة.

ألحّت مؤسسة الضبط على أهميّة احترام كلّ فرد للمكان المخصّص له. فاعتبرت الصفوف الأمامية من حقّ الرجال الكاملي الذكورة ذوي الفضل فذاك أمر يتماشى مع المنزلة الاجتماعية والدينية التي خصّوا بها ومع مقوّمات الذكورة في حين تمّ تأخير النساء صونا للتراتبية الهرمية وإمعانا في سترهنّ. ولم يقتصر دور الفقهاء على تنظيم المكان والتحكّم في قرب الأجساد وفي حركاتها وإنّما عمدوا إلى مراقبة سلوك المصلّين. فدعوا الناظر إلى غضّ البصر، كما أنّهم عكفوا على تهذيب هيئة المنظور. قيل: «كانت امرأة حسناء تصلي خلف رسول اللّه ﷺ، فيمن يصلّي (كذا) من النساء، فكان بعض من يصلّي يتأخّر في أواخر الصفوف، فإذا سجد اطّلع عليها من تحت إبطه». (417) أهو عشق الجمال الذي يجعل المصلّي يلهو عن ذكر ربّه أم هي بنية المجتمع وطريقة التنشئة الاجتماعية التي تدفعه إلى أن يتخذ مثل هذا السلوك؟

ولمّا كان موقع الرجال في الصفوف الأمامية فقد اتجهت عناية مؤسسة الضبط صوب النساء. فأُمرن بغضّ البصر حتّى لا يرين عورات الرجال لضيق أزرهم، حجّتهم على ذلك حديث روته أسماء بنت أبي بكر جاء فيه: «من كانت منكنّ تؤمن باللّه واليوم الآخر فلا ترفع رأسها حتّى يرفع الرجال رؤوسهم». (418) وخبر جاء فيه أنّ الرجال كانوا يصلون مع النبيّ «عاقدين أزرهم على أعناقهم كهيئة الصبيان. ويقال للنساء لا ترفعن رؤوسكنّ حتّى تستوي الرجال جلوسا». (419) وخوفا من لغة العيون وسحرها كره بعضهم صلاة النساء مع الرجال، حتّى وإن كنّ في الصفوف الخلفية ودعوا إلى نهيهن عن الصلاة في المساجد. فصلاة المرأة في الدار أفضل من صلاتها في المسجد وصلاتها في مخدعها أحسن من صلاتها في الدار. (420)

4 ـ إمامة الصلاة

تفرّدت طائفة من الفقهاء منهم محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ) والطبري فلم يروا بأسا من تولي المرأة إمامة الصلاة على الإطلاق. وحصرها الشافعي في إمامة المرأة النساء في الفرائض. وقال بعضهم: «تصحّ إمامة المرأة للرجال في موضع واحد، وهو في صلاة التراويح. وإذا كانت المرأة تحفظ القرآن والرجال لا يحفظون، إلاّ أنّها تقف وراءهم، فيتقدّمونها في الموقف وتتقدّمهم في الأفعال».[421] وعلى الرغم من أنّ على الإمام أن يتقدّم القوم لأنّه قدوتهم، فإنّ الفقهاء تنازلوا عن حسن الاحتذاء في سبيل حفظ النظام التراتبي الاجتماعي والنظام الجندري وصون القوامة التي خصّ اللّه بها الرجال وحدهم. فمهما بلغت المرأة أعلى الدرجات في العلم بالدين واشتهرت بالورع وحسن الخلق، فإنّ تفوّقها المعرفي: حديثا وفقها وإفتاء لا يجعلها تتساوى مع الرجل في استحقاق الإمامة ولا يخوّل لها الارتقاء إلى منزلة تضاهي منزلته، غاية ما يسمح لها به مساعدة الناس على أمر دينهم عند الضرورة.

ولم يختلف وضع الخنثى المشكل عن المرأة فقد رأى الفقهاء أنّه لا يؤم الرجال لاحتمال أنه أنثى، ولا يؤم خنثى مثله لأنّه يجوز أن يكون الإمام امرأة والمأموم رجلا ولا يجوز أن تؤمه امرأة لاحتمال أن يكون رجلا وبناء على ذلك فضّل الفقهاء أن لا يصلي الخنثى في جماعة حتى لا يربك النظام[422]، بل إنّ منهم من ذهب إلى أنّ الناس إذا صلّوا خلفه ظانين أنه ذكر لزمتهم الإعادة.[423] بيد أنّه بإمكان الخنثى أن يتولى إمامة النساء. وكره أغلبهم إمامة الخصيّ للنقص الحادث له. ولئن سكت الفقهاء ـ على حدّ علمنا ـ عن إمامة المخنّث، إلاّ أنّنا نرى أنّ تقليده هذا المنصب غير ممكن في تصوّر هؤلاء ما دام مفتقرا إلى الهيبة والعدالة.

لم يكن في وسع المجتمع الذكوري تولية المرأة منصب الإمامة في نظام اجتماعي «يمسرح» باستمرار المركز الاجتماعي لفئة من الناس. فكان الموقف السائد الاعتراض المطلق. وهو موقف لا يختلف عمّا كانت عليه منزلة المرأة في ديانات أخرى، وخصوصا في اليهودية وفي المسيحية. فكلّ منهما قلّصت دور المرأة في المجال الديني.

حدّد الأئمة الصفات المحمودة التي يجب أن تتوافر في الإمام نحو العلم وحسن الخلق والخُلق والفصاحة والصوت والسمت. وتشدّد بعضهم في هذه الشروط فكرهوا إمامة أصحاب العاهات أو العيوب لأنّ أبهة الإمام أو القاضي تأبى النقص. ولما كان هذا المنصب الديني عظيماً فإنّه «لا يكون أحد إماما فيها إلاّ أن يكون أفضل من مأمومه أو مثله».[424] بيد أنّ من الفقهاء من تساهل في القبول بإمامة الذكر، سواء كان أعرابيا أو عبدا أو أعمى أو ولد زنا أو خصيا وحتى صبيا أو فاسقا. «فقد قيل بجواز إمامتهم مع كونهم أنقص حالا ووصفا».[425] ورغم نقصهم، فإنّ منزلتهم في نظر بعضهم، تفوق منزلة المرأة أو الخنثى المشكل الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى أنّ موقف الجماعة من هذه الفئات لم يكن دائما قائما على الإقصاء والنبذ. فكلّما بدت مصالح الرجال مهدّدة بادروا باحتواء هذه الفئات لأنّها تبقى رغم عيوبها ضمن حظيرة الذكورة ويبقى التآزر بين أبناء الجنس الواحد أحسن وسيلة لسدّ المنافذ أمام مطامع النسوان. وباعتبار الأنوثة نقص فلا نستغرب أن يقرّر أغلبهم أنّه «لا يجوز أن يكون هذا الإمام امرأة ولا خنثى... وإن أمت امرأة أو خنثى فسدت صلاة من ائتم بهما من الرجال والخناثى».[426]

إنّ اعتبار الذكورة من بين شروط الإمامة يؤكد استنقاص الأنوثة فهي أهمّ سبب يحول دون تولي المرأة عديد الأدوار. ولا يمكن أن يضطلع بهذه المناصب إلاّ الكمّل من الرجال. ويجري الونشريسي قياسا بين إمامة الصلاة وولاية القضاء موضّحا أسباب رفض تولي المرأة هذه المناصب. فيقول: «إذا قيل بأنّها لا تكون إماما في الصلاة لم تكن قاضية، لأنّ القضاء ضرب من الإمامة» ويضيف في موضع آخر: «لأنّ القضاء أحد مراتب الكمال، فلا تتقدّم له المرأة لأجل نقصها».[427] والنقص كلمة حمّالة لكلّ العيوب التي يستهجنها المجتمع.

ولا يعود سبب الرفض إلى نقص المرأة فحسب، إذ نجد أسبابا تتعلق بخصائص النظام الاجتماعي. فالإمامة ترمز إلى التراتبية، والمصلّون يجب أن يكونوا تابعين لمن يتقدّمهم ولا ينبغي أن يتساووا معه مثلما أنّ المريد تابع

للشيخ والمتعلّم تابع للمعلّم والمرأة تابعة للرجل والصغير تابع للكبير. هذا هو النظام ومن ثمّة لم يكن بمقدور الجماعة أن تتقبّل فكرة إمامة المرأة. فلا يجوز أن يتبع الرجال النساء ولا يليق بهم الاقتداء بها لا في أمور المعاش و لا في أمور العبادة «لأنّه لو كان جائزا لنقل ذلك عن الصدر الأول، ولأنّه أيضا لما كانت سنتهنّ في الصلاة التأخير عن الرجال علم أنه ليس يجوز لهنّ التقدّم عليهم»[428] لأنّ الرسول قال: «أخّروهن من حيث أخّرهن اللّه» فمتى تقدّمت المرأة فسدت صلاة الرجال، بل أكثر من ذلك متى وقفت المرأة بحذاء الإمام تقتدي به مستقبلة الجهة التي يستقبلها، فإنّ صلاة الجميع فاسدة.[429]

يعكس تقدّم الرجل في الصف وفي الإمامة وفي الخروج وفي غيرها من الأفعال منزلة الذكر الانتولوجية والاجتماعية. فـ«التقديم في أصل الخلقة ثابت وفي القرآن مذكور، كما لا يخفى من تقديم ذكر الذكر على الأنثى، وفي آية التوريث، وفي آية الشهادة، وغير ذلك من مواضع كثيرة... لكن الفرق واضح لا يحتاج إلى دليل، ويكفي أنّه نقصت عنهن بعض الفروض، وحتّى من الفرض الكفاية، كالجمعة، والجهاد، والجنازة، وعدم قضاء الصيام على الحائض...ظهر لنا حق الأفضلية للذكورية على الأنثوية، وكفى بذلك الدليل القاطع الشرعي الظاهر أنّه لم يكن في النبيّين ولا في المرسلين منهم رسولة، وبهذا سبقت المشيئة الأزلية».[430] فتصبح إزاحة المرأة عن إمامة الصلاة تنفيذا لإرادة إلاهية ومراعاة لحكمة ربانية.

لا مكان للنساء على أهمّ ركح اجتماعي ديني، وهو مكان الإمامة حيث المنبر والمحراب والعصا وغيرها من رموز السلطة. ويعضد ما ذهبنا إليه أنّ الفقهاء اشترطوا على من أمّت النساء أن تقف في وسطهن حتّى لا تحتك بهذه الرموز ولا تتوهّم أنّه بإمكانها أن تنخرط في هذا الدور الجندري فترنو إلى الصعود والارتفاع والسمو الروحي وتطمع في الاستحواذ على مراكز النفوذ. فليست الإمامة سوى مسرحة للطقس وللحياة. والمضطلع بها سرعان ما يقع أسير الدور فتستهويه لعبة السلطة ولا يبغي التفريط فيها وذلك لأنّه أدرك منذ الصغر أنّ رغبات الرجال لا تتساوى مع رغبات النساء، وإذا حصل وطمحت

المرأة إلى نفس المنصب، فإنّ ذلك يولّد العنف ويؤدي إلى الفوضى. فأنّى للرجل أن يفرض سيادته على امرأة احتلّت نفس الموقع؟ إنّ إمامة المرأة في الصلاة مهدِّدة للنظام الاجتماعي ومخلخلة لمنظومة القيم التي ينشأ عليها الفرد وأهمّها الطاعة، كما أنّها تحدث انقلابا في نمط العلاقات الاجتماعية، وخصوصا العلاقات الزوجية.

ونذهب إلى أنّ تصدي المجتمع لتقليد المرأة الإمامة الصغرى إجراء لا غنى عنه في سبيل سدّ كلّ المنافذ أمامها حتى لا تطمع في الإمامة الكبرى.[431] إذ لم يتصوّر المجتمع الذكوري أن يتولى الناقص خلافة النبيّ في حراسة الدين وسياسة الدنيا وأن يتحوّل إلى رئيس بعد أن كان مرؤوسا. فالولاية تستحق بالفضل، واللّه فضّل الرجال على النساء وخصّهم بالنبوة كما أنّها تستحق بالتكسّب، والرجل هو المتكفّل بأمر المرأة من نفقة وكسوة وغيرها، ومعنى ذلك أنّه ليس للمرأة أهلية القيمومة ولا الفضل.

ثمّ إنّ سبب التفاوت بين الجنسين راجع إلى أنّ هذه المناصب تحتاج إلى كمال الرأي وتقتضي الاجتهاد والجرأة على اتخاذ قرارات الحرب والقتل وغيرها من الأوامر التي لا يعقل أن تصدر عن امرأة لتعارضها مع خصائص الأنوثة التي حرصت التنشئة الاجتماعية على غرسها في الفتاة. ولعلّ اشتراط بعضهم الذكورة والشجاعة والنجدة من ضمن شروط من يتقلّد الخلافة وجعل الذب عن الحريم[432] من أهمّ مهامه يُبين أنّ هذه الشروط لا تتلاءم مع بناء الأنوثة التي تأسست على الضعف والوداعة واللين وغيرها من الصفات.

وانطلاقا من ذلك ساد الاعتقاد أنّ الحكمة لا تصدر إلاّ عن أفواه الرجال وأنّ «رأي المرأة ناقص ولاسيما في محافل الرجال».[433] وشاع الاستدلال بالأحاديث التي تنهى عن الأخذ برأي النساء وتحذّر من مشاورتهنّ لضعفهنّ ووهنهنّ وعجزهنّ. وتمّ الاعتماد على السابقة التاريخية المعروفة، ونعني بذلك مشاركة عائشة بنت أبي بكر في حرب الجمل لبيان أنّ تقليد المرأة الولايات ومشاركتها في السياسة[434] يؤدي لا محالة إلى الفتنة والهلاك. ولئن قيل إنّ

عمر ولى امرأة الحسبة، وإنّ من النساء من تقلّدت ولاية المظالم، فإنّ الشاذ لا حكم له.

ليس اضطلاع المرأة ببعض الأدوار الذكورية إلاّ مجازفة وخطرا يحدق بالنظام الاجتماعي وبمنظومة الاختلاف. فمن خلال هذه الفجوات يتسنّى للمرأة أن تحقق المراد وأن تتمتع بالسلطة. ولمّا كان الزوج ربّ المنزل وسيّده وقيّما على أهله، فإنّ الإمامة من حقه لأنّها تعزّز سلطته. ولا يجوز توليتها للزوجة وإلاّ اختلت العلاقة بين الأهل وتلاشت الفوارق بين العاقد والمعقود عليه واستحال عليه سياسة أهله. ولذلك فإنّ تنظيم الطقوس وتوزيع الأدوار يجب ألاّ يتعارض مع تنظيم المجتمع وضبط علاقات التفاعل بين أفراده.

ولمّا كانت المرأة العفيفة هي الستيرة المصونة فإنّ الكنّ في البيت هو علامة على حسن تديّن المرأة. وبذلك توظّف المنظومة القيمية لخدمة الجندرة. فتصبح صلاة الرجال بالخارج محبّذة لحاجتهم إلى البروز والانخراط في العلاقات الاجتماعية وتغدو صلاة النساء بالداخل، شاهدا على عفّتهنّ وعلما على شرفهنّ وعلوّ منزلتهنّ.

وإذا علمنا أنّ من واجبات الزوجة تدبير المنزل وتربية العيال وأنّها بحكم الزواج محبوسة في البيت، فإنّ انشغالها بالإمامة يتعارض مع واجباتها ويصبح سببا في حصول الفرقة بين الزوجين. والحقّ أنّ وضع المرأة في مثل هذه الحالة لا يكاد يختلف عن العبد الذي منعه الفقهاء من القيام بالأذان لأنّ الأفضل له، حسب هؤلاء أن يتفرّغ لخدمة سيده.

برّر الأئمة سبب منع المرأة من الإمامة بأنّ مبنى حال النساء الستر والحجب، وهذا المنصب لا يصلح لها لأنّه يجعلها في الصدارة: جسدا منظورا إليه، خصوصا إذا انتبهنا إلى أنّ المساجد الجامعة هي قبلة الجميع، كما أنّ هذا المنصب يقتضي منها اتخاذ حركات وإشارات تخرجها من الستر إلى الكشف ومن الصمت إلى البوح وتجرّدها من سمات أنثوية نحو الحياء والانقيادية والتحفظ والوداعة وغيرها لتصبح امرأة جسورة على مواجهة الرجال، والمواجهة

ليست خصلة أنثوية. ويدعم ما ذهبنا إليه تبرير الونشريسي لمنع المرأة من القضاء. قال: «والقاضي يكون منتصبا مشتهرا لكثرة النظر لما بين يديه من الأحكام والخصوم، وهذه حالة تنافي ما أمرن به من غضّ أبصارهنّ. وأيضا فإنّ القاضي يحتاج إلى مخاطبة الناس على اختلاف طبقاتهم وهيئاتهم وربّما رفع صوته، وأصوات النساء ينبغي أن لا تكون كذلك، وقد قال ﷺ: إنّما التصفيق للنساء»، وأشار بهذا إلى منعها من النطق في الصلاة، لأجل كون صوتها عورة عند من تأول الحديث على هذا، فأحرى أن يمنع ذلك من قضائها بين الناس، وقد قال ﷺ: «خير صفوف النساء آخرها»، والقضاء من أعلى مراتب التقديم. وهذا أيضا ينافي ما ورد من الأمر بتأخيرهنّ، فلو لم يكن في هذا إلاّ قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وعموم هذا يقتضي منع المرأة ولاية القضاء، كما اقتضى منعها ولاية الإمامة».(435)

لمّا كان من شروط الإمام أن يكون حسن السمت ليعكس الوجاهة الدينية والاجتماعية، فإنّ ولاية المرأة الإمامة تتعارض مع مفهوم الستر، خصوصا إذا تذكّرنا أنّ المطلوب منها أن تخرج في هيئة رثة لا أن تتخذ أحسن ملبوس. ولا يخفى ما للمظهر البهي من قدرة على تحريك أحاسيس الناظرين وإيقاظ شهواتهم، ممّا يوضح بعد الجنسانية المتخفّي وراء الممارسة الطقوسية.

فلئن كان أغلب روّاد فضاءات التعبّد يقصدونها لأداء واجباتهم الدينية والتزوّد بالغذاء الروحي، فإنّه لا يمكن التغاضي عن وجود فئة لم تكن تتردّد على المسجد إلاّ لحاجتها إلى الانخراط في الجماعة أو بحثا عمّا يعزّز مكانتها الاجتماعية. فكانت الصلاة بذلك شكلا من أشكال الرياء الاجتماعي. ويفيدنا القرطبي أنّ ممارسة الشعائر اكتست أهميّة كبرى عند الناس حتّى إنّهم أجمعوا أنّ إظهار القيام بالواجبات الدينية أحسن. وقد «كان الإخفاء أفضل في مدّة النبيّ ﷺ ثمّ ساءت ظنون الناس بعد ذلك، فاستحسن العلماء إظهار الفرائض لئلا يظنّ بأحد المنع».(436) فيصبح القيام بالصلاة علامة على تديّن المرء وبقائه في حظيرة الإسلام، في سياق تاريخي واجتماعي وسياسي وديني ألزم الناس بإعطاء البرهان على اتباع الجماعة.

وعلى الرغم من محاولة الفقهاء تقييد كلّ حركات المصلّي وحثّه على غضّ البصر وعدم الالتفات أثناء الصلاة والخشوع وضبط النفس لأنّ المقام يستدعي ذلك، فقد عسر على عدد من الناس التقيّد بهذه النواهي. فكان سلوكهم داخل المسجد لا يختلف كثيرا عن سلوكهم خارجه. ولعلّ هذا الأمر هو الذي جعل الفقهاء يعتبرون المحاذاة بين الرجال والنساء، مفسدة للصلاة تجنّبا للانعكاسات الناجمة عن الملامسة. وإزاء هذه التصرفات لا نستغرب أن يكون وجود المرأة في أوّل مكان على الركح مولّدا لأفكار واستيهامات لا صلة لها «بحرمة» المكان.

إنّ حضور الجسد الأنثوي في مركز الصدارة مزعج. فحين تؤمّ المرأة الرجال، فإنّ جسدها يتحوّل إلى جسد منظور إليه في مختلف أوضاعه وقوفا وجلوسا وانحناء. وهذه الأوضاع بسيطة في ظاهرها مشحونة بالإيحاءات والرموز الجنسية في باطنها: رفع لليدين، ومجافاة للمرفقين عن الجنبين، وخفض للرأس، وخشوع، وقيام، وركوع وسجود. ولعلّ الركوع والسجود من أكثر الحركات استفزازا للمجتمع الذكوري، خصوصا إذا تذكّرنا ولع القوم بالعجيزة وتيقّظ غلمتهم عند رؤيتها وهي تترجرج.

قال الشاعر: (من الوافر)

إذا صَليتِ ثم سَجدتِ قُلنا ألاَ يا ليتَها سَجدت سِنينا[437]

ويوحي السلوك الحركي الذي تفرضه الصلاة بأشكال من الجماع، منها ما يكون في القيام، ومنها في القعود، ومنها في الانبطاح، ومنها في الانحناء الذي تنحني فيه المرأة كأنّها راكعة، ومنها الإدبار المتمثّل في وطء المرأة وهي مجباة، أي أن تضع يديها على الأرض وتنكبّ على وجهها وتقوم على ركبتيها.[438] ويتضح بعد الجنسانية الحاضر في الممارسة الطقسية في موقف السحاقيات من الصلاة. فقد عزفن عن ممارستها لأجل الركوع لأنّ هذا السلوك الحركي لا يرتبط في أذهانهنّ بالخشوع للّه بقدر ما يذكّرهن بالاستسلام للرجل ولرغباته.[439]

ولئن استطاعت سلطة المراقبة ضبط المسافات بين الأجساد، والتحكّم في الفضاء، فإنّه لم يكن بإمكانها معرفة ما يجري في ذهن المصلي وفي لاوعيه. وتحسبًا من عواقب النظر، وزنى العين دعيت المرأة إلى ضمّ جسدها والتأخّر خلف الرجل وتجنّب المرور أمامه حتى لا تقطع عليه صلاته، بل الانزواء في ركن قصيّ.

ولمّا كان الإمام مكلّفا بالجهر بالقراءة والتكبير نيابة عن الحاضرين، فإنّ المرأة لا تصلح لإمامة الرجال أو القيام بالأذان، بل اعتبر بعضهم أنّ ليس عليها إقامة ويحرم عليها الأذان فـ«الأذان والإقامة على الرجال».(440) كما أنّ ليس عليها أن تُسمع من بجنبها فكلماتها يجب أن تكون وترا إلاّ التكبير. وإنّما كره للنساء «الأذان لما فيه من رفع الصوت ولسن من أهله».(441) وفرضت القيود نفسها على المرأة عند طوافها في الحجّ إذ أمرها الفقهاء أن «لا ترفع صوتها بالتلبية إلا بقدر ما تسمع رفيقتها».(442) وتكمن علّة اعتبار المرأة في الجهر دون الرجل إلى أنّ صوتها عورة ومثير للرجال ومستفز، إذ فيه رخاوة ونعومة وحلاوة تشوّش على المؤمن خشوعه وتزجّ به في عالم الملذّات. ثمّ إنّ صوت المرأة يخترق الرجل فيربكه ويوقظ شهوته ويدغدغ أحلامه، فيسهو عن صلاته ليتصوّر فعل الجماع. كيف لا والصوت رمز قضيبي؟

إذا كان لصوت المرأة علاقة بالإثارة الجنسية، فإنّ لصوت الرجل صلة بالسلطة إذ يعدّ من أهمّ وسائل تثبيت سيادة الرجل على أهله وخدمه وكلّ الخاضعين له، كما أنّه من مقتضيات الاضطلاع بالأدوار على الركح الاجتماعي. فكلّما أراد الرجل أن يقبض على زمام الأمور وأن يظهر قدرته على الحل والربط رفع صوته مزمجرا فيعود الحزم والنظام من جديد ويتحقق الضبط. ولعلّ اشتراط الذكورية في الأذان وفي الإمامة، وكره الجماعة المرأة الصخّابة له وشائج بعالم السلطة ومخبر عن رفض المجتمع الذكوري مشاركة المرأة الرجل في استعمال آليات إثبات السيادة (stratégie de pouvoir) ورموزها مثل العصا أو القوس وغيرها.

ولا غرو في ذلك مادمنا إزاء ذكورية من نوع خاصّ: ذكورية نازعة إلى

الهيمنة تسعى جاهدة إلى أن تمارس تأثيرا دينيا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا في سائر الناس. فالإمام يحتل موقعا هامّا في المتخيّل لأنّه يعرض أنموذجا للرجولة ويقدّم معيارا تقاس به الذكوريات الأخرى. وبناء على ذلك أقصى المجتمع المرأة عن الإمامة والأذان، إذ لا يمكن للناقص أن يصعد إلى مكان مرتفع ليتولى إعلام الناس بواجب ديني حلّ أوان أدائه، ولا يجب عليه تنبيه الغافلين إلى ما كلّفوا به. إنّ قيام المرأة بالأذان يجعل الرجال في وضع الإنصات، وهو أمر لا يتلاءم مع خصائص الذكورة، إذ لا يليق بالرجل أن ينصت إلى المرأة وأن يكون في وضع استقبال.

وحين يصدر الأذان عن صوت نسائي، فإنّه يتحوّل إلى عامل من عوامل اضطراب النظام لأنّ الصوت النسائي اقترن في أذهان الناس بالغناء وبالملذات خلاف صوت الرجل الذي ارتبط، في الغالب بممارسة السيادة السياسية والعسكرية والبيتية والدينية. ثمّ إنّ صوت المؤذن حازم ومقترن بسلطة الضبط، كما أنّه يدعو المؤمن إلى الانخراط في المقدس. أمّا صوت المؤذنة، فإنّه ناعم ورقيق وفيه رخاوة وله وشائج بالسلطة الأيروطيقية، أي أنّه يشدّ السامع إلى الدنيوي ويحمله على الاسترخاء فإذا به يرخي القيد المضروب على المرأة ويتراخى، خاصّة إذا كان رخي البال.[443] وينجم عن كلّ ذلك: الفتور واللين والتقاعس وغيرها من الصفات الأنثوية التي يجب ألا تكون في الرجل.

ونميل إلى أنّ رفض إمامة المرأة وتوليها القضاء وغيرها من المناصب، له صلة متينة بالسنّ وبالجمال. فأغلب آراء الفقهاء تدور حول الخشية من فتنة الشابة الحرّة الحضرية الجميلة تلك التي يتعيّن إحكام السيطرة عليها. وما العمل على تقليص حضورها في الفضاءات العامة والحدّ من أدوارها إلا آلية من آليات الضبط لصون النظام الاجتماعي وحمايته من خطر الفوضى.

تُبين الإمامة عن علو الرتبة والوجاهة بدلالاتها المتعددة وفضل صاحبها على الناس. فهو أخيرهم وشفيعهم وأكملهم. فلا يجب أن يتولاها الألثغ والذي يلحن والأغلف والأشل والأقطع والخصي والمخنّث والخنثى. ويجب على من ينهض بها أن يعكس المثل الثقافية العليا للرجولة، أي الذكورية المثالية. وبطبيعة

الحال ليس بإمكان مجتمع آمن بأنّ المرأة ناقصة عقل ودين أن يسمح لها بأن تنطق باسم الأمة وأن تكون في موضع متميز يخوّل لها الاستمتاع بالسلطة الواقعية والرمزية! إنّ النقصان أصلي في المرأة ولا يمكن للناقص أن يتقدّم الكامل.

«وقد نظم الشيخ صفي الدين الحلي (ت 750هـ) بعض كلام الإمام عليّ رضي اللّه عنه: (من المتقارب)

وحَسبكَ مِن نقصِ أديانهِنّ ... ما لَستَ تزدَاد فِيه يَقينا
فوات الصَلاةِ وتَرك الصِيام ... في مُدّة الحَيض حِينا فحِينا
فلا تطمِعوهُن يوما فقَد ... تكُون النَدامَة مِنه سِنينا[444]

ونذهب إلى أنّ منع المرأة من الإمامة مرتبط أيضا بما ترسّخ في المتخيّل من تصوّرات بخصوص الحيض تصل المرأة بالنجاسة. وهو رأي شائع لدى الساميين وكلّ الشعوب البدائية.[445] فتصبح الحالات الفيزيولوجية التي تطرأ على المرأة مانعا من موانع ممارسة طقوس كثيرة ودليلا على نقصان الدين في مقابل تميّز الرجل بكمال الدين. ولعلّ هاجس الخوف من تسرّب النجاسة وانتقالها من جسم إلى آخر كان حاضرا لدى الفقهاء حين ذهبوا «إلى أنّه لا يجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة، ويجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل».[446] وأيضا حين قننوا طقس الحجّ فاتفقوا «على أنّ من سنّة الطواف استلام الركنين الأسود واليماني للرجال دون النساء».[447]

وفق هذا الطرح، تبدو المرأة عاجزة عن تجاوز طبيعتها وأسيرة دورات محددة بيولوجيا وإفرازات لا إرادية وعصية على التحكّم فيها وملوّثة. فماذا لو كانت محاذية للرجل وداهمها الحيض؟ وماذا لو كانت تؤمّ الناس وجاءها الحيض، أو بدت قطرات الدم على ثوبها؟ تلك فضيحة! فهل يعقل حينئذ أن يقلّد القوم من لم يتوافر فيها شرط الطهر الإمامة؟

ويتبدّى أنّ ممارسة المرأة للعبادات لم ترق إلى مستوى قيام الرجال

بواجباتهم الدينية فهي تصلي و«تكون في البيت الحركة الكثيرة والبكاء الكثير من الأولاد وغير ذلك ممّا يشوّش الخاطر».[448]

وحدهم المجّان والخليعون أباحوا للمرأة التقدّم والصلاة بهم، وهم سكارى. والسكر ضرب من الجنون وخرق للمألوف وكسر لرتابة اليومي وعبث بصرامة الأعراف والتقاليد والقوانين والحدود! فإذا بالقينة تتقدّم وعليها غلالة رقيقة مطيبة بلا سراويل. فلمّا سجدت بان حِرها فانقضّ عليها أحدهم فكشف عنه وقبّله. وقال: (من المتقارب)

ولـمّـا بـدَا حِـرُهـا جَـاثِـمـا   كـرأسِ خَـلـيـقٍ ولـم يـغـتـمـدْ

سَـجـدتُ عـلـيـهِ وقـبّـلـتُـه   كـمَا يفـعَل السَاجِدُ المُجتهِدْ[449]

إنّ تولي المرأة إمامة الصلاة معناه إقرار المجتمع بتفوّقها العلمي وبمتانة دينها وحسن أخلاقها وبأنّها يمكن أن تكون القدوة في موضع من أعظم المواضع، وبطبيعة الحال يفضي هذا الأمر إلى زعزعة النظام وخلخلة المعايير، كما أنّه يهدّد السلطة الذكورية بالزوال ويخدش الأيديولوجية الذكورية في العمق. فهل تطاع المرأة والحال أنها مطالبة بطاعة الرجل؟ ثمّ إنّ النساء في العادات يتبعن الرجال في الأفعال ويقلدنهم في الدين فكيف يمكن للرجال أن ينقلبوا إلى تابعين؟

وإن لم يقبل القوم اقتحام النسوة الفضاء الخارجي وعدّوهن دخيلات وقاوموا حضورهنّ في المساجد ومشاركتهن لهم في «المقدّس» فكيف يتوقّع منهم أن يباركوا مزاحمة المرأة الرجل في السلطة الدينية؟ أسئلة عديدة تكشف النقاب عن البنى المهيمنة على ممارسة الأدوار الجندرية، والتي تجعل تغيير الحال عسيرا إن لم نقل من المحال لتطابق هذه الآراء مع محددات الثقافة والأيديولوجيا السائدة.

حاولنا رصد مظاهر الاختلاف بين الجنسين المتخفية وراء ممارسة الصلاة، مشيرين في الآن نفسه إلى خضوع طقوس أخرى نحو الصوم والحجّ للمنطق نفسه، ممّا يثبت أنّ تقنين الطقوس بناء متكامل حكمته الاعتبارات

الاجتماعية والسياسية والدينية وأثّر فيه الفكر الميثي. وبدا جليا أنّ بإمكان الناظر تحديد هوية المرء الجنسية من خلال سلوكه الطقسي، إذ ثمّة إشارات وحركات جسدية لا تؤدى بالطريقة نفسها مراعاة لخصائص الذكورة أو الأنوثة. والواقع أنّ التزام الفرد باتباع سلوك خاصّ أثناء قيامه بالعبادات لا يتوقّف عند الطقوس الدينية فحسب، بل إنّه يتجاوز ذلك ليشمل سائر أنواع الطقوس نحو طقوس العبور.

الفصل الرابع

طقوس العبور
طقوس الموت نموذجا

تصنّف الطقوس حسب أنواع، منها الطقوس الدينية المرتبطة بالحياة الروحية، ومنها طقوس العبور المتنزّلة في الواقع الاجتماعي المعيش والمتصلة بأهمّ التغيرات البيولوجية أو التحولات المكانية أو الزمنية أو الاجتماعية التي تطرأ على الإنسان طوال حياته. وتتمثل وظيفة طقوس العبور في مراقبة التحولات الكبرى والإشراف عليها وجعلها منسجمة مع معتقدات الجماعة وتصوراتها وتمثلاتها الدينية والاجتماعية. ويتفق أغلب الدارسين أمثال فن جناب Van-gennep و كازانوف Cazeneuve وغيرهما على أنّ الولادة والختان والبلوغ والزواج والموت هي أهمّ أنواع طقوس العبور.

ولمّا كانت طقوس العبور كثيرة فقد رأينا الاقتصار على دراسة عينة واحدة منها، ونعني بها طقوس الموت، علّنا نتبيّن مظاهر أخرى من مظاهر التمييز بين الرجال والنساء، ونتوقف على التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له المكلّف في هذه المرحلة من حياته. ولئن اخترنا دراسة طقوس الموت، فإنّ ذلك لم يمنعنا من الإشارة بين الحين والآخر إلى أوجه الشبه بين طقوس الموت وطقوس الزواج.

وتعود دوافع اختيارنا دراسة طقوس الموت إلى أسباب ثلاثة: أوّلها

أهميّة حدث الموت، إذ إنّه يجسّد بالفعل مفهوم العبور الحقيقي في أبعاده المادية والرمزية والثقافية. فثمّة انتقال من عالم الأحياء إلى عالم الأموات ومرور من الأماكن الآهلة بالناس إلى فضاء المقابر الموحشة وتحوّل من وتيرة الحياة الرتيبة إلى زمن الأزمة وحلول الفوضى. وثانيها أنّ دراسة طقوس الموت تخوّل لنا معرفة خصائص البنية الاجتماعية وفهم طريقة تنظيم المجتمع للعلاقات الاجتماعية لا بين الأموات والأحياء فحسب، بل بين الأحياء فيما بينهم، مع العلم أنّ التمحيص في طقوس الموت يسمح لنا أيضا بإدراك رؤية الجماعة للحياة وللموت وللبعث. ويكمن السبب الثالث في أنّ النظر في الطقوس التي تجرى على الأموات والأحياء يساعدنا على تبيّن مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مستويين: المادي ممثّلا في غسل الجثة وتكفينها ومواراتها، والعاطفي مجسّدا في طرق تعبير كلّ من المرأة والرجل عن الألم والحزن والغضب وغيرها من المشاعر والأحاسيس.

ولئن كنّا على وعي بأنّ الحداد والعدة لا يندرجان ضمن طقوس العبور، فإنّ اهتمامنا برصد تجليات الاختلاف فرض علينا معالجة هذه المسائل في هذا المبحث لأنّها تبرز الفرق بين أحكام الرجال وأحكام النساء.

اختلفت ممارسة طقوس الموت من مجتمع إلى آخر، ومن الحاضرة إلى البادية، ومن المشرق إلى المغرب، ومن طبقة الخاصّة إلى طبقة العامّة. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإنّ بإمكان الدارس الإلمام بشكل إجمالي بما يمثّل ثوابت في السلوك الطقسي، وخصوصا فيما يتعلق بتفريق المنظومة الفقهية بين الرجال والنساء تفريقا استند إلى سلطة الحديث نظراً إلى سكوت القرآن عن تفصيل القول في طقوس الموت. وقد سعى العلماء إلى السيطرة على موقف الموت فاهتموا بطريقة تجهيز الميت حتّى يفارق عالم الأحياء على نحو مقبول اجتماعيا ودينيا، كما أنّهم قنّنوا سلوك المؤمن تجاه الميت ونظّموا كلّ ما يصدر عن القوم من أقوال وأفعال لحظة مواجهتهم لهذا الحدث. فمهما بدا الأمر مريعا وأليما، فإنّه يجب ألاّ يفضي إلى التهاون بالحدود الجندرية والتغافل عن القواعد التي تنظّم العلاقات بين الجنسين سواء كانوا أحياء أو أمواتا.

تضطلع طقوس الموت بوظائف متعددة، أوّلها الوظيفة النفسية التي تتمثّل في التخفيف من فظاعة موقف الموت ومساعدة المؤمن حتى يتجاوز أحزانه فيتقبّل غياب الآخر نهائيا ويدرك في الآن نفسه استحالة خلوده ويعي أنّه هو أيضا إلى زوال. فيصبح موته هو بالذات حدثا متوقّعا يمكن الاستعداد له بشكل من الأشكال. أمّا الوظيفة الثانية فهي اجتماعية وتتجلّى في تآزر الأهل والجيران وغيرهم مع الفئة التي ألمّت بها المصيبة.

1 ـ الإحاطة بالمحتضر

من بين الطقوس التي ينشغل بها الأهل قبيل حلول الموت الإحاطة بالمحتضر بالتخفيف عنه والدعاء له حتى لا يصيبه الجزع ولا يواجه هول الموت بمفرده. ويساهم الالتفاف بالمحتضر في جعل الأهل يتبنّون حدث الموت ويتفاعلون معه بطريقة إيجابية ويبنونه بناء دينيا ويضفون عليه القداسة من خلال القيام بالأدعية والأذكار وتلاوة القرآن وتلقين المحتضر الشهادة وتوجيهه إلى القبلة وفتح الأبواب استعدادا لدخول الملائكة إلى غير ذلك من الأفعال المندرجة ضمن الأعمال الدينية والتي يجازى عليها المسلم فينال بواسطتها الأجر والثواب.

وينجم عن استحواذ الثقافة على حدث الموت بنقله من البعد الفردي إلى البعد الاجتماعي، اتخاذ المؤمن سلوكا خاصّا تجاه المحتضر غايته ضمان حقوقه على أهله ومراعاة المنزلة التي يحتلها في المجتمع بحكم جنسه وسنّه وانتمائه الاجتماعي والديني. وقد اعتبر بعضهم أنّ المرأة سواء كانت أمّا أو زوجة أو أمة هي أقرب شخص قادر على العناية بالمريض مرض الموت إذ «يستحبّ أن يلي المريض أرفق أهله به وأعلمهم بسياسته».[450] ويعود ذلك ـ في نظرنا ـ إلى عاملين: الأوّل نفسي والثاني اجتماعي. فملازمة المرأة للمحتضر هي من قبيل الأفعال الرمزية المعبرة عن توق المرء إلى أن يحظى بميتة متميزة يتم فيها احتضانه بحنان والعود به إلى الرحم الأمومي. وهي رغبة مفهومة باعتبار أنّ مسار الحياة ينطلق من المرأة. فهي التي ترعى المولود وتحتضنه

وتشفق عليه وتظلّ ساهرة على راحته حتى يعود إليها في نهاية المطاف فتفتح له ذراعيها ليستمدّ منها العون، وهو في أحلك لحظات حياته يكابد الآلام والضعف والخوف فتشمله بعطفها ثمّ تسلّمه برفق إلى أمّ ثانية وإلى الرحم الأصلي: الأرض.

أمّا العامل الاجتماعي فيتمثّل في تكليف الزوجة بالإشراف على خدمة المحتضر، وهو أمر يتنزّل في إطار الواجبات الزوجية. فمن حقّ العشير على زوجته أن تعتني به حتّى آخر رمق في حياته، كما أنّ من واجب الأمّ خدمة عيالها في كافة الحالات. ونذهب إلى أنّ في اختيار بعضهم تقديم المرأة في مثل هذا الموقف محاولة لجندرة الأدوار والمشاعر بما يتلاءم مع الخصائص الذكورية أو الأنثوية. فما إبعاد الرجل عن مواجهة صدمة الموت إلا إجراء وقائي حتى لا يصاب بالهلع والضعف والخور فيفارق الصورة المرسومة للفحل، كما أنّ في دفعه إلى الاهتمام بالمسائل العملية نحو تجهيز الميت والإشراف على موكب الجنازة محاولة للحيلولة دون استغراقه في الأسى. وينجم عن تنظيم الجماعة للطقوس توزيع الأدوار بين الجنسين، إذ توكل للرجال مسؤولية مراقبة ما يجري وتنظيم الفضاء الخارجي في حين أنّ النساء يكلّفن بالإحاطة بالميّت والتعبير عن حزنهنّ وآلامهن وعجزهن. ولا ضير في ذلك ما دام الضعف صفة أنثوية!

وإذا كان وجود المرأة قرب المريض مرض الموت وخدمتها له أمرا مقبولا لدى مجتمع صدر الإسلام، فإنّ أغلب الفقهاء فضّلوا استحضار ذوي الفضل إلى المحتضر لرجاء بركتهم ودعائهم وكرهوا أن تتولّى المرأة، وخصوصا الحائض تغميض عيني الميت وتوجيهه للقبلة والدعاء له. وهذا الموقف نجد له مثيلا في ديانات سابقة نحو اليهودية والمسيحية وغيرهما من الأديان التي حالت دون قيام المرأة بأدوار مركزية أو طقوس دينية ذات بال.

ويعود مبرّر منع النسوان من الالتفاف حول المحتضر إلى سببين: الأوّل الخشية من اندفاعهن في العويل والنحيب وذلك لـ«أنّ فيهنّ من الرقّة وعدم الصبر وعدم العلم أو قلّتهما ونقصان العقل ما هو معلوم».[451] أمّا السبب

الثاني فيعود إلى جهلهن وعوائدهن الرديئة.[452] ونرجّح أنّ سبب الإقصاء لا يتعلّق بـ«طبيعة» المرأة ونقصان عقلها ودينها، بل إنّه مرتبط بتصوّر مفاده أنّ المرأة كائن دنيوي يجب ألا يكون على صلة متينة بالمقدّس ومن ثمّة لم يكن في وسع المرأة الاضطلاع بالأدوار الدينية ولا القيام بصنف من الطقوس. وفي مقابل ذلك كان الرجل مؤهلا، من منظور الجماعة للإحاطة بالمحتضر نظراً إلى تميّزه برجاحة العقل وشدّة الجلد، وقوّة الطباع وامتثاله للإرادة الإلهية. وهو دور يستطيع أن ينهض به في مرحلة التكليف باعتبار أنّ التهذيب الذي يتلقّاه الصبيان، منذ الطفولة الأولى قائم على تلقينهم كيفية التحكّم في مشاعرهم حتّى لا تبرز للعيان إلاّ في حالات نادرة. ومن ثمّة لم يكن حدث الموت مؤديا إلى خلخلة البنية النفسية للرجل والمرأة بالدرجة نفسها. فبينما يحافظ الرجل على قوته تنهار المرأة.

وتفيدنا النصوص أنّ من المحتضرين من كانوا يجمعون من حولهم البنين لا البنات ويوصونهم بما ينبغي القيام به عند حلول الأجل.[453] ونرجّح أنّ أسباب الاستبعاد ذات وشائج بالصورة التي يريد الرجل أن يحافظ عليها حتّى آخر لحظة من حياته، ورغبته في أن يبقى، في نظر النسوان، فحلا لا يكسره جزع الموت.

يبعث الموت في نفس الإنسان انفعالات شديدة ومعقّدة تجمع بين الرعب من المنيّة والأسى لفقدان من رحل والخشية من الجثة ومن المصير، والرغبة في الحياة والطمع في استمرارها أطول وقت ممكن. وتؤثر هذه الانفعالات في سلوك الناس فتجعلهم يتصرّفون بطرق متفاوتة وأحيانا متباينة. فمنهم من يكون حاله في النائبة وقبلها سواء، ومنهم من يظهر حزنه على مصيبة الموت على وجهه فتتغير ملامحه وتنحدر الدموع من عينيه ولا ينطق بكلمة، ومنهم من ينقطع عن الأكل والشرب، ومنهم من يظهر شجنه من خلال هيئته الرثّة، ومنهم من يجمع ذلك كلّه ويزيد عليه وتغلبه شدّة الأسى لحرارة المصيبة فلا يتمالك عن النحيب فيصرخ أو يلطم، أو يكسر الآلات التي في حوزته إلى غير ذلك من الأفعال. ولكن هل تختلف طرق تعبير المرأة عن الحزن عن أشكال تعبير

الرجل عنه؟ وإن كان الأمر كذلك فكيف حاولت الثقافة تشكيل مشاعر الفرد عند الموت وتطويعها حتّى تبدو مختلفة؟

2 ـ النياحة

2/ 1 ـ بكاء النساء

غالبا ما ارتبطت طقوس النياحة في ثقافات عديدة بالنساء وربّما يرجع ذلك إلى أن الموت في ميثولوجيات كثيرة نحو الميثولوجيا الكنعانية[454] وغيرها هو آلهة مؤنثة. وقد فسّر المجتمع الذكوري انخراط النسوان في النوح بأنّه مرتبط بصفاتهنّ الأنثوية نحو الجزع ورقّة القلب والعجز عن ضبط النفس وقلّة الصبر، الأمر الذي ثبّت في الأذهان المقابلة بين قوة الرجل وضعف المرأة. فـ«إسلام النفس إلى الحزن والجزع في النوازل والحوادث من فعل أهل الخور والفشل الضعاف الطبايع كالنساء والصبيان، وإنّ التجلد والتصبّر عليها من مذاهب أهل الحزم والكمال الذين أبقوا لأنفسهم الأخبار المأثورة»[455]، أي الرجال. وبدا من المسلّم به أنّ «النساء أشجى الناس قلوبا عند المصيبة، وأشدّهم جزعا على هالك، لما ركّب اللّه عزّ وجلّ في طباعهنّ من الخور وضعف الهزيمة»[456].

ونجم عن شيوع مثل هذه الآراء والتصوّرات تجذير التقابل بين عقلانية الرجل وعاطفية المرأة من جهة، والتأكيد على أنّ الخور صفة متأصّلة في الأنثى بالطبع والفطرة، من جهة ثانية. وتمّ التغاضي عن حقيقة مفادها أنّ لجوء المرأة إلى الصراخ ليس إلاّ ردّ فعل تعلّمته، منذ الطفولة فكان وسيلتها في مواجهة المصائب التي تعترضها في الحياة نحو الاعتداءات والنكبات والصدمات وغيرها. فالمرأة في الغالب، لا تستطيع التعامل مع الحوادث إلاّ بهذه الطريقة لأنّها لا تعرف سواها. ولا معنى لصراخها سوى التعبير عن هلعها ولفت الأنظار حتى تعثر على من يهبّ لنصرتها. وفي مقابل ذلك حثّت التنشئة الاجتماعية الولد على التصدّي للمصاعب بطريقة عملية بعد أن درّبته على الرياضة والمنازلة وأكسبته ثقة بالنفس وشجّعته على العدوانية وثمّنت لديه القوّة. وبذلك ترسّخ في

المتخيّل الجمعيّ تصوّر ثقافي مهيمن للذكورة. فبدا المكلّف مستقلاّ بذاته ومتهيّئا للاضطلاع بأدوار هامّة بينما ظلّت المرأة تابعة للرجل لكونه أقدر على الذود عنها.

لقد سعى المجتمع الإسلامي إلى ضبط سلوك المرأة وحاول تشكيل مشاعرها حتى تكون أفعالها منسجمة مع المنظومة القيمية الإسلامية. ويبدو أنّ الحرص على تهذيب سلوك الثكلى انطلق منذ بيعة النساء، إذ ذهب عدد من العلماء في تفسير آية ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ [الممتحنة 60/ 12] إلى «أنّ الرسول أخذ على النساء في البيعة أن لا يقمن بالنوح وتخريق الثياب وجز الشعر» غير أنه ما وفت من النساء «إلاّ خمس: أمّ سليم وأمّ العلاء وابنة أبي سبرة امرأة معاذ أو ابنة أبي سبرة وامرأة معاذ».[457] وظلّت العادات والممارسات ما قبل الإسلامية تمارس جاذبية نفسية على الناس على مرّ العصور. وفشلت المنظومة الجديدة في جبّها بالرغم من تصدّي عدد من الصحابة لها بكلّ شدّة لأنّها «من عادة الأمم التي لا تؤمن بالبعث والنشور».[458] جاء في هذا السياق أنّ «أوّل من ضرب عمر بالدرة أم فروة بنت أبي قحافة. مات أبو بكر فناح النساء عليه وفيهن أخته أمّ فروة. فنهاهن عمر مرارا وهنّ يعاودن فأخرج أمّ فروة من بينهنّ وعلاها بالدرة فهربن وتفرقن».[459] ويروى أيضا عن عمر بن الخطاب أنّه كان يؤدّب النساء بالعصا «ويرمي بالحجارة ويحثي بالتراب».[460] وبالمثل عمل الساسة على مقاومة هذه العادات فـ«كان الحجّاج إذا سمع بنوح في دار هدمها».[461] وذكر أنّ مروان بن الحكم (65هـ) حين نزل بمصر سنة 65هـ سمع بكاء النوادب فقال: «لا أسمع نائحة تنوح إلا أحللت بمن هي في داره العقوبة».[462] وتواصل العمل على ضبط سلوك النسوة من خلال مؤسسة الحسبة التي عزّرت بالخصوص النساء اللواتي امتهن النوح فأخذن الدراهم مقابل عبراتهنّ.

بيد أن هذه المراقبة لم تجد نفعا. ويكفي أن نتصفّح ما نقله المؤرخون والرحالة وغيرهم بشأن صنيع النساء عند حدث الموت لنتبيّن استمرار العادات الجاهلية. فعلى سبيل الذكر أشار كلّ من ابن الجوزي وابن الأثير وابن تغري

بردي إلى نوح النساء عند وفاة الملوك أو السلاطين أو عند حدوث الفتن والنكبات.[463] وكأنّهم يريدون بذلك التأكيد على قصور النسوة فهنّ لا يملكن إلا النواح يتّخذنه وسيلة في مواجهة الأحداث الجسام.

والظاهر أنّ المرأة تجد ضالتها في هذه الطقوس فتلجأ إليها للتواصل مع الأموات فتبثّهم حرقتها وتشكوهم عظم ما حلّ بها، كما أنّها تنخرط في علاقات مع الأحياء. فعندما مات عمر بن عبيد اللّه بن معمر (ت82هـ) زوج عائشة بنت طلحة (ت101هـ) «ناحت عليه قائمة. ولم تنح على أحد منهم قائمة غيره. وكانت العرب إذا ناحت المرأة على زوجها قائمة علموا أنّها لا تزوّج بعده».[464] أمّا فاطمة بنت الحسين بن عليّ بن أبي طالب (ت110هـ)، فإنّها لما مات زوجها كانت في المأتم حاسرة تضرب وجهها. فأرسل لها عبد اللّه بن عمر (ت73هـ) أن ترفق بوجهها لحاجته إليها «فاسترخت يداها وعرف ذلك منها».[465]

تبين هذه الشواهد أنّ إظهار الحزن بواسطة النوح والندب ليس دالاّ في جميع الحالات على ألم حقيقي بل هو شاهد على احترام المرأة عادات الجماعة التي تنتمي إليها وخضوعها للمعايير والمواضعات. كما أنّ هذه الممارسات الطقسية مخبرة عن البنى الذهنية المسيطرة على الفرد، والتي تجعله يجد عسرا في التخلّص من فكرة عودة الميت وانتقامه من الأحياء عندما يتفطن إلى أنّ موته لم يؤثر في أهله وذويه. وإذا علمنا أنّ النحيب واللطم والضرب وغيرها من الأفعال هي من قبيل الاستعداد الشخصي لتقبّل الموت، أدركنا أنّ الذي ينخرط في البكاء، إنّما يبكي في الحقيقة موته الخاصّ. ويشعره انضمام الآخرين إليه ومشاركتهم إيّاه في النحيب بالارتياح والطمأنينة باعتبار أنّ موته سيترك فراغا عاطفيا وماديا وبأنّ أهله سيحزنون عليه.[466]

ويتجلّى ممّا سبق أنّ طقوس النياحة نظام ذو شفرات رمزية قابلة للتفكيك. فالجسد الأنثوي لا يتحرّك أثناء قيامه بالطقوس بطريقة اعتباطية، بل إنّه يقوم بتوجيه رسالة إلى الناظر عبر الحركات والإشارات والإيماءات. وهذه التقنيات الجسدية تدخلنها المرأة، منذ الصغر وتستحضرها عندما يصدمها حدث الموت

بغتة فتعبّر بواسطتها عمّا ينتابها من أحاسيس وتضفي عليها بصمتها الخاصّة، كما أنّها تلجأ إليها للتخاطب مع الرجل حين تشتد الرقابة على الجنسين.

وإذا تأملنا هيئة الجسد الأنثوي أثناء قيامه بطقوس النياحة تبيّن لنا أنه جسد غير منضبط ذلك أنّ المرأة تعمد إلى كشف شعرها وشقّ جيبها، أي «إكمال فتحه إلى آخره».(467) ولئن اعتبر الفقهاء هذه الأفعال دالة على نقص الإيمان وفيها تبديد للأموال، إذ في شق الجيوب «خسارة المال في غير وجه»(468) فإنّنا نرجّح أنّ عري عدد من الأعضاء قد أزعج المجتمع الرجالي لأنّه رأى في هذا السلوك علامة على تحرّر المرأة من الضوابط المفروضة عليها وحجّة على عصيانها الأوامر والنواهي. «كتب عمر بن عبد العزيز إلى العمّال في النياحة واللهو: بلغني أنّ نساء من أهل السفه يخرجن عند موت الميت منهنّ ناشرات شعورهنّ ينحن كفعل أهل الجاهلية، وما رخّص للنساء في وضع خمرهنّ منذ أمرن أن يضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ».(469)

ويبدو أنّ أوّل ما تبادر المرأة بفعله عند حلول المصيبة هو السفور ونشر الشعر أو تمزيقه أو حلقه. ولمّا كان الشعر رمز الأنوثة والقوّة والحياة، فإنّ حلقه أو قصّ جزء منه معناه بلوغ المرأة حالة قصوى من الضعف والعجز والألم ممّا يجعلها في حاجة إلى التواصل مع المحيطين بها لتشكوهم ما نابها ولتعبّر لهم عن شدّة حرقتها ولتطلب منهم، في الوقت نفسه المعونة. فمن الممارسات المعروفة، عند نزول النوائب إرسال الولاة الكتب مرفوقة بشعور النساء طلبا للاستغاثة وحفزا لهمم الغيورين على شرفهم الذي انتهك.(470)

وتجاوز رغبة الثكلى في التواصل الأحياء لتبلغ الأموات. فحلق الشعر هو «تضحية كبيرة وصلة تربط الحي بالميّت.(471) وحين تهب المرأة الهالك تاج جمالها فإنّها تقدّم له في الحقيقة ذاتها مثبتة له وللآخرين مدى حبّها ورغبتها في مرافقته أينما رحل. وبذلك يكون حلق الشعر وإسالة الدم من الوجه والصدر بمثابة طقس أضحية لفائدة الميت. وإذا اعتبرنا أنّ الشعر رمز الحياة وهو بمثابة وثاق يصل المرأة بعالم الحياة فإنّ حلقه رمز انقطاع صلتها بمن كان يشدّها إلى الحياة.

ويعدّ حلق الشعر رمزا نفسيا مخبرا عن شدّة مكابدة المرأة الآلام إلى الحد الذي تعتزم فيه الانقطاع عن كلّ ما يصلها بمباهج الحياة. فليس تخلّيها عن شعرها، وهو رمز أنوثتها وفتنتها إلاّ تعبير عن تحوّل جسدها من جسد جذّاب إلى جسم مفرغ من كلّ مقومات الإغراء، كما أنّه كناية عن زوال الفرح والبهجة وحلول الأسى والشجن. وبذلك يكون حلق الشعر نوعا من أنواع الخصاء.

أمّا ذرّ النائحة التراب أو الرماد أو الرمل على رأسها، فإنّه ينمّ عن حاجتها إلى التواري عن الأنظار ورغبتها في الالتحاق بالميت. فيكون الرمل في هذه الحالة بديلا عن الحجاب وشاهدا على رفض العيش أو الاستسلام للقضاء. فلا سُكون ولا خشوع ولا تحمّل للنوائب بل هو الغضب المدمّر. وهو أمر دفع الفقهاء إلى اعتبار حلق الشعر وسكب التراب وشقّ الثوب من علامات التسخّط والتمرّد على الإرادة الإلهية، خصوصا وأنّه فعل يذكّر بعصيان إبليس أوامر الخالق. ولا غرابة أن يتمّ الربط بين النائحة وإبليس ما دامت الصلة بينهما ثابتة في المتخيّل الإسلامي ذلك أنّ إبليس هو أوّل من ناح[472] فتأثرت به المرأة. ولعلّ كره المجتمع للنائحة معبّر أيضا عن خوفه من هذه القوى الكامنة في المرأة ساعة انفجارها. ويدعم ما ذهبنا إليه الرواية التي أوردها ابن الكلبي (ت204هـ) بخصوص هدم خالد بن الوليد الأصنام، إذ قيل: إنّه حين همّ بدكّ العزّى «خرجت عليه امرأة حبشية، نافشة شعرها وخلفها سادنها ينشد: (الطويل)

أعـزّاءَ شُـدّي شَـدّة لا تـكـذِبـي على خَالدٍ ألقي الخِمارَ وشَمّري[473]

ولئن عمدت النسوة إلى حلق الشعر أو تمزيقه أو نفشه، فإنّ من الرجال من كانوا يكشفون رؤوسهم[474] عند مواجهة حدث الموت. ولعلّ التخلي عن العمامة، وهي فخر العرب علامة على حالة الانكسار الذي يشعر به الرجل في تلك اللحظات وتغيّر حاله.

استاء العلماء من كشف النساء «وجوههنّ وتسويد بعض أجسادهنّ، ونشر

الشعور، والدعاء بالويل والثبور، وهو دعوى الجاهلية، ولباس الأزرق والسواد، وما يفعله بعضهن من خرق قعور القدور السود، وجعلها في حلوقهم وسكب التراب على الرؤوس وتلطيخ البيوت بالسواد».[475] والواقع أنّ هذه الممارسات ليست خاصة بالثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ نجد لها مثيلا في عديد المجتمعات البدائية.[476]

ويرجع استنكار المجتمع الذكوري لها إلى كونها ممارسات عنيفة تشوّه الجسد الأنثوي فتخرجه من حالته المعتادة لتظهره في حالة القبح المنذرة بالخطر: خطر التذكير. فالنائحة تستعمل العنف وتفاجىء الجماعة بعدوانيتها وقوّتها إلى غير ذلك من الصفات التي تنسب في العادة إلى الرجال.

وعوض أن تهتم المرأة بنضارتها التي تمثّل رأس مالها، تتعمّد تغيير هيأتها ولا تبالي بالنظافة والطهر ممّا يجعل أنوثتها في أسفل الدرجات. ولمّا كانت النظافة علما على استعداد الزوجة للجماع وللاضطلاع بدور الإنجاب، فإنّ تعمّد الظهور في حالة رثّة ووسخة شعار إلغاء المرأة الجنسانية وعلامة على استبدال الحياة بالموت. فيصبح الجسد الأنثوي نتيجة ذلك الإهمال مثيرا للفزع ودالا على العقم ولذلك كان العرب يتشاءمون من رؤية الحالقة، إذ لا خير يرجى من ورائها، كما أنّها رمز حلول المصائب. ويعتبر إصرار بعضهنّ على التزام الحزن سنّة لا يكتحلن ولا يختضبن ولا يلبسن الثياب الحسنة ولا يتعطرن، تعطيلا لوظيفة الحياة ذاتها بتعطيل وسائلها وأسبابها، من ناحية وتهاونا في حقّ الزوج، أي نشوزا من ناحية ثانية. والحقّ أنّ هذا السلوك يفنّد الرأي السائد من أنّ المرأة لا تستطيع التخلي عن الزينة ولا تقبل أن تظهر إلاّ في صورة جميلة.

وإذا نظرنا في الخلفيات الكامنة وراء مقاومة مؤسسة الضبط لهذه الطقوس تبيّن لنا مدى خوفها من تكشّف النسوان ومن حلول الفوضى نتيجة خرقهن للنظام. فلئن دعت المنظومة الفقهية إلى الصبر، فإنّ النساء عمدن إلى النوح المهيّج للحزن والدافع إلى التسليم بما حلّ. وإذا كان صوت المرأة عورة يحجّر سماعه على غير المحرمين، فإنّ النساء صحن بأعلى أصواتهنّ، بل إنّهن خرجن

من قعر بيوتهن مولولات «حاسرات يندبن في الأسواق».[477] أو اجتمعن في الساحات يجاهرن بالنوح وصك الوجوه ولطم الخدود بالنعال وشق الجيوب ويضربن بالدف والمزمر ويخرجن في الأزقة عاليات الأصوات باديات الوجوه.[478] ولم تتوقّف الفوضى عند اختراق النسوان الفضاء الخارجي في هيئة كانت، حسب العلماء مرذولة ومنافية لآداب الخروج ولتعاليم الدين، بل إنّ فئة منهنّ عمدت إلى الاختلاط بالمخانيث. فنساء فاس مثلا إذا مات لهنّ قريب «يستدعين أولئك الأنذال الذين يتجولون وهم لابسون ثياب النساء، ليضربوا على دفوف مربعة ويرتجلوا أنغاما حزينة مبكية في رثاء الميّت. وفي آخر كلّ بيت تصيح النساء ويخدشن صدورهنّ وخدودهنّ حتى يسيل منها الدم بغزارة وينتفن شعورهنّ نائحات مولولات».[479]

يقودنا استقراء هذه الشواهد إلى تبين وظيفة أخرى من وظائف طقوس الموت. فعلاوة على كونها تسدّ حاجة وجودية في الإنسان عندما يواجه حدث الموت، توفّر طقوس النياحة للمرأة فرصة الخروج عن النمطية الخانقة، فهي تحوي كلّ عناصر المسرحة (La mise en scène) حسب عبارة قوفمان Goffman. فبواسطتها تقوم المرأة بمسرحة حدث الموت وهو ما يفسّر خروجها إلى الفضاءات العامة التي تساعدها على القيام بذلك. ويبدو أنّ هذه المسرحة قد ارتبطت بالجنس والسنّ وبالمنزلة الاجتماعية. فلم يكن بمقدور الرجال الانخراط فيها لأنّها تتعارض مع هيبتهم، كما أنّ الوضع الاجتماعي لنساء الخلفاء والسلاطين وعلية القوم حال، في الغالب، دون قيامهن بهذه الممارسات. ومن ثمّة يمكن القول إنّ طقوس النياحة أكثر شيوعا في أوساط العامة. ولا يعزى السبب في ذلك إلى أنّ حزن الخاصّة أقلّ من شجن العامة[480] بل إلى الإكراهات المسلّطة على الفرد بحكم انتمائه الطبقي.

أما علاقة النواح بالموسيقى والرقص، فإنّها تقدّم الدليل على التشابه بين طقوس الموت وطقوس الزواج، وخصوصا فيما يتعلق بإشهار الحدث وحاجة المرء إلى التعبير العلني عن المشاعر التي تنتابه عند الفرح أو عند الحزن، كما أنّ اقتران البكاء بالغناء دالّ على الصلة المتينة بين الموت والحياة، خصوصا

لدى الذين يؤمنون بالبعث. ولمّا كان وقع النواح شبيها بتأثير الغناء في النفوس، فلا يستغرب أن تتعلّم بعض القينات كيفية النواح وأن يشتهرن بإتقانهن له فيصرن «علما في المصائب».[481] واللافت أنّ من النساء من كنّ يلجأن إلى الشعراء يطلبن «شعرا ينحن به».[482]

وتعدّ ظاهرة المزج بين الغناء وضرب الدفّ والبكاء والرقص الشعائري من قبيل الطقوس الدينية السحرية التي تؤدى لأرواح الموتى.[483] وهي ظاهرة معروفة في عدّة مجتمعات بدائية[484] وضاربة في عمق تاريخ منطقة الشرق الأدنى القديم وغيرها من البلدان. وقد عرفت طقوس البكاء على تمّوز في بلاد الرافدين واستمرت إلى وقت متأخر في الشرق الأدنى[485] واشتهرت العبرانيات ببكائهن الشعائري الذي عكس بالفعل مسرحة الموت كما شاعت في بلاد الإغريق طقوس مماثلة للتفجّع المأسوي على أدونيس.

تختلف مشاركة الجسد الأنثوي في الأعياد والأفراح وكذلك في طقوس الموت، عن أشكال ظهور الجسد الذكوري في مثل هذه المناسبات. ويعود سبب الاختلاف إلى التنشئة الاجتماعية التي جعلت إفصاح المرأة عن مشاعرها معتمدا على تقنيات الجسد في ظلّ مجتمع فرّق بين حقوق الرجال وحقوق النساء وتشدّد في مسألة الاختلاط بينهم. فكانت مناسبات الأفراح والأتراح خير فرصة لقيام المرأة بتلك الاحتفالية الركحية التي حرمت منها في الحياة العادية ومن ثمّة انطلقت في الصخب وأداء الحركات والإشارات من ضرب باليد على الفخذ أو الصدر في العرس كما في الموت. وبذلك يقطع الجسد الأنثوي مع ما يكبّله في اليومي العادي ويغادر الزمن الرتيب لينطلق ناطقا بكلّ ما يجري في وجدانه وفي لاشعوره من أحاسيس وتصوّرات. وتبدو أشكال تعبيره على الركح الاجتماعي ثرية وفاضحة رغبة صاحبته في التطلع إلى العالم. وسواء تعلّق الأمر بالاحتفالية المعمول بها في الزواج أو في طقوس النياحة، فإنّ الجسد يمثّل في نظر المرأة، أفضل وسيلة للبوح عن مشاعرها، كما أنّه أحسن أداة تمكّنها من الانخراط في علاقة مع الآخرين ومع الكون.

دفع إصرار النساء على إبداء حزنهن بهذه الطريقة الصاخبة باللسان واليد

الأئمة إلى القول بنهيهن بالرفق فإذا لم ينتهين، يغلّظ عليهنّ فإن أبين فليهجم عليهن بالضرب ويعاقبن «لاستباحتهن ما لا يحلّ لهن فعله»[486] لعلّهن يرتدعن عن الانصياع إلى أوامر الشيطان.[487] ومستند من اعتبر النوح من أفعال الشيطان الرواية التي جاء فيها أنه لما ماتت رقية ابنة الرسول بكت النساء فنهاهن عمر بن الخطاب «فقال رسول اللّه ﷺ: مه يا عمر. ثم قال: إياكم ونعيق الشيطان فإنّه مهما يكون من العين ومن القلب فمن الرحمة وما يكون من اللسان واليد فمن الشيطان».[488] وهكذا ترسّخت صلة المرأة بالشيطان بعد أن ثبت في الأذهان أنّها لا تنفكّ عن الإصغاء إلى وسوسته.

ولا غرابة في أن تتصدّى منظومة الفقه لهذه الممارسات الدالة على خطر السلوك الطقسي الأنثوي على المجتمع. فهو سلوك يهدّد النظام ويعصف بالأنساق والمعايير ويقيم البيّنة على امتلاك النساء القدرة على العبث بمنظومة القيم. كما أنّه يبرهن على وجود إرهاصات تمرّد في صفوف الضعفاء ويثبت أنّ باستطاعة المهيمن عليه التمرّد على المهيمن. فصنيع النسوة في مثل هذه المناسبات ليس إلا تحديا لمؤسسة الضبط وحجّة على عصيانهن الأوامر. وهو مخبر في الآن نفسه عن فشل التهذيب في صناعة نساء متحليات بالصفات المرغوب فيها اجتماعيا نحو الطاعة والاستكانة والانضباط والخوف والاحتشام وغيرها. وفضلا عمّا سبق يقوّض سلوك النساء الطقسي العنيف الأنموذج الأنثوي الراسخ في المتخيّل الاجتماعي، الذي يعتبر أنّه كلّما كانت المرأة مستسلمة وصامتة كانت أفضل النساء وأصلحهن. ونذهب إلى أنّ مقاومة أغلبهم لطقوس النياحة لم تكن بدافع الغيرة على أوامر الشرع التي انتهكت بقدر ما كانت دفاعا عن النظام الاجتماعي وعن نمط العلاقات بين الجنسين، كما أنّنا نرى فيها تكريسا لقيمة الطاعة ومحاولة لتحديد منزلة المرأة ومساحة ظهورها على الركح الاجتماعي.

ولئن اعتبر أغلبهم السلوك الطقسي الأنثوي في مثل هذه المناسبات شاهدا على نقصان عقل المرأة وعلى عجزها عن التحكّم في مشاعر الفرح أو الترح، فإنّ المتأمل في صنيعها، يدرك مدى قدرتها، وهي الكائن الضعيف على

التعبير عن حضورها بطريقة خاصّة فيها نصيب من العنف المادي والرمزي. فلطم الخدود بالنعال وتمريش الوجوه وتخريق الثياب وضرب الصدر، لا يدلّ على تعنّف المرأة على ذاتها وعلى بدنها بقدر ما ينمّ عن تحرّرها من القيود التي تكبّلها وانفلاتها من منظومة القيم التي تحاصرها ومفارقتها للصفات التي تميّزها. وكأنّ لسان حالها يقول: لا جمال ولا حياء ولا صمت ولا صبر، بل هو الصراخ والصكّ والضرب الموجّه إلى الذات حينا وإلى المحيطين بها حينا آخر «وفي حديث الزبير يوم أحد: فخرجت أسعى إليها، يعني أمّه، فأدركتها... فلدمت في صدري وكانت امرأة جلدة، أي ضربت ودفعت».[489] وهي أفعال تذكّرنا بتقاليد العراك وتكشف لنا أيضا أنّ التنظيم الأنثوي[490] لمسرحة الموت يختلف عن التنظيم الذكوري له.

ليس الاضطراب والصخب والعويل وكشف الشعر وتعرية البدن وضرب الوجه والصدر دالا على حالة نفسية من قبيل حالات الهيجان أو الجنون أو «الهيستيريا» التي تعجز فيها المرأة عن التحكّم في انفعالاتها، إنّما هو أيضا حسب رأينا محاولة إيجابية للخروج من حالة الذعر التي تسيطر على الجماعة بتحويل الأنظار من الجثّة الهامدة إلى حركات تنبض بالحياة ومن عنف المنية إلى عنف يمارس على الذات وبذلك تحمي المرأة المجموعة من خطر الموت وتراوغه ساعية إلى تبديد العنف المنجرّ عنه.[491] فيكون الضرب واللطم والصراخ بمثابة تجميع للطاقات المخزونة وتعبير عن الوجود وبحث عن المخرج لإزاحة خطر الموت المتمثّل في شلّ كلّ الحركات والتهديد بالفناء. ولأنّ الحياة مازالت مستمرة، فإنّ المرأة تقاوم برودة الموت وحالة الذهول التي تسيطر على المجموعة بأداء طقوس تبعث الحرارة في جسمها وتثير الناظرين، وتبثّ فيهم الرغبة في الحياة.

وبناء على ذلك، يمكن القول إنّ النياحة، في ظاهرها فوضى ولكنّها فوضى لها نواميسها الخاصّة التي تسير بالجماعة رويدا رويدا نحو استعادة التوازن، أي إنّها فوضى تحاول احتواء فوضى أكبر: الموت. وهكذا تقابل الفوضى الأنطولوجية بفوضى اجتماعية هادفة غايتها شغل الخاطر بالأهمّ.

يرجع تمسّك النساء بطقوس النياحة إلى حاجتهن إلى التعبير عن أحاسيسهن المعقّدة ورغبتهن في أن يدرك الآخرون التحوّل الطارئ على بنيتهن النفسية. ويومىء اندفاعهن التلقائي في مشاركة الثكلى النوح إلى أهميّة تلك العلاقات التبادلية من جهة، وإلى الوظيفة التي تنهض بها طقوس النياحة الجماعية، من جهة ثانية. فهي بمثابة طريقة للعلاج النفسي الجماعي (Thérapie de groupe) تمكّنهن من التخلّص من الضغوط المسلّطة عليهن ومن القهر الاجتماعي الذي تعيشه أغلبهنّ. وهي مناسبة تخوّل لهن التفريج عن نفوسهن واستعادة توازنهن النفسي، كما أنّها تعدّ فرصة لاختراق جدار الصمت المضروب عليهن بتبليغ الصوت النسائي إلى المجتمع (voice of women). ولأنّ هذه الطقوس تؤدى بطريقة جماعية، فإنّها تساهم في تحقيق اللحمة بين النسوان وتوحيد مشاعرهن لحظة مواجهتهن المصائب.(492)

نظّم المجتمع الذكوري الأدوار حسب الجنس. فلم ير بأسا من أن تواجه النساء أزمة الموت عاطفيا مادام ذلك يوفّر لهنّ فرصة التفريج عن كربهنّ وأباح لهنّ البكاء غير المصاحب بالصراخ، على أن يكون ذلك في البيت وبعيدا عن الرجال. وهو موقف مفهوم بالنسبة إلى مجتمع ألحّ على اعتبار المرأة كائنا ضعيفا لا يقوى على مواجهة الصعاب. وفي مقابل ذلك، كُلّف الرجل بتقبّل التعازي والاهتمام بطقوس الدفن لما له من قدرة على السيطرة على المواقف والأحداث الخارقة لليومي. وهكذا شكّل المجتمع سلوك كلّ من الرجل والمرأة بما يتلاءم مع مفهوم الذكورة ومفهوم الأنوثة ومع ما ينسجم مع المنظومة القيمية. ونجم عن تكليف الرجل بهذا الدور تعزيز منزلته ووجاهته فبدا متماسكا ومنضبطا وممتثلا لإرادة الربّ.

بيد أنّ جنوح المرأة إلى ممارسة طقوس النياحة رغم كثرة النواهي والأوامر وتوظيفها توظيفا يتلاءم مع وضعها الاجتماعي وحالاتها النفسية جعلها تتصدّر وتتكشّف، وهي التي يجب أن تظل ستيرة. ولأنّها تُحكم لعبة البروز والتخفي، فإنّها انخرطت في «اللعبة الطقسية»: ندب وصياح وولولة وصخب، أي ظهور على الركح الاجتماعي (visibilité) تواجه به رغبة المجتمع الذكوري في حجبها الاجتماعي والرمزي ومحاولته تضميتها ممّا يجعلنا نميل إلى القول

إنّ التصدّي لطقوس النياحة يبين عن صراع بين الجنسين حول سلطة التأثير والهيمنة: من يملك أولوية الظهور على الركح الاجتماعي؟

دعا المجتمع المرأة إلى ذرف الدموع بصمت، لكنّها اختارت النحيب والصراخ والعويل والندب. وفرض عليها الحجاب الغليظ فأسفرت عن وجهها وأزالت خمارها وشقّت جيبها. وحثّها على التجمّل لتنال الحظوة لدى الزوج فمرّشت الوجه ولطمت الخدين وخدشت الصدر وأسالت الدماء وحلقت الشعر الذي منعت من التصرّف فيه. وكأنّها بهذا الصنيع تستعيد ما سلب منها وتثبت أنها تمتلك جسدها وتقدر على تحريره من أسر الجماعة عبر عنف إيجابي. أليس الدم عنصرا من عناصر التطهير!

ولئن ألزمت الجماعة المرأة بأن تستسلم لقدرها وأن تخضع لأهلها ثمّ لزوجها وأن تتحلّى بالصبر طوال حياتها، فإنّها عبّرت من خلال طقوس النياحة عن رفضها للأمر الواقع وتحررت من القيود وعبثت بالمنظومة القيمية وثارت على الموت المادي ظاهرا والموت الرمزيّ باطنا. وإن راقبت مؤسسة الضبط علاقات المرأة فحالت دون اختلاطها بالرجال، وحتى بالنساء فإنّها برزت في المأتم غير مبالية بالأوامر والنواهي وكأنّها من خلال اقتحام الفضاء العام تعبّر عن حقّها في الخروج والتواصل مع الآخرين. أليس المأتم «في الأصل مجتمع الرجال والنساء في الغمّ والفرح، ثمّ خصّ به اجتماع النساء للموت»؟[493] وغير خاف أنّ اجتماع النساء في الأتراح كما في الأفراح: في الخير وفي الشرّ يساهم في توطيد العلاقة بينهن وتمتين عراها. فما يجمع بينهن أهمّ في الحقيقة من أداء واجب اجتماعي أخلاقي فرضته الجماعة[494] كما أنّه أكبر من الحزن واللوعة. إنّه ببساطة المنزلة الأنطولوجية والاجتماعية التي تدفعهن إلى الانخراط الجماعي والطوعي في الرقص والغناء أو في المناحة، كلّ ذلك بدافع التفريج عن همومهنّ ومواساة بعضهن بعضاً. ونتيجة لذلك كان الموت في نظر المرأة، حدثا اجتماعيا بالغ الأهمية. فهو الذي يكسبها قدرة على تحمّل رتابة اليومي من جديد ويشحنها بالقوّة المطلوبة. فلولا وجود هذه الفرص للترويح عن النفس لما أمكن لها الخضوع والطاعة والاستكانة.

يمكّن حدث الموت المرأة من الاستحواذ على السلطة الرمزية، ولو إلى حين فيجعلها ترد على التهميش والاستبعاد والإقصاء باختراق الطرقات العامة والمقابر سافرة وصارخة، أي منكشفة. وبطبيعة الحال تعي المرأة قواعد اللعبة الطقسية وشروطها. فالموت وحده يجعل الجماعة تشفق عليها وتغفر لها زلاتها وخرقها للنظام ولا تعاقبها على ما بدر منها ما دامت تلك ثورة ظرفية أملتها مصيبة الموت وحرارة الشجن فغاب الانضباط وحلّ الجنون .

وبيّن أنّ حدث الموت يوفّر للمرأة فرصة الظهور ولكنّه ظهور غير معترف به لأنّه يتم عبر تجاوز النواهي والمواضعات، وفي ظروف استثنائية خارقة لليومي، تبدو خارج الزمن ولذلك فما إن تنتهي مسرحة الموت ويستعيد المجتمع استقراره وسلطته حتى تعود المرأة إلى سالف عهدها خاضعة للنظام ومنضبطة بعد انتهاء فترة الهيجان. فتتوارى عن الأنظار وتحجب ويقع التعتيم على حضورها. ولئن أصرّت المرأة على الظهور أو سمح لها بذلك، فإنّ خرقها الأوامر اتخذ حجّة على بيان أهمية النظام ودور المحرمات والممنوعات والنواهي في تحقيق الضبط، كما أنّه شرّع عودة النظام من جديد.

ليست طقوس النياحة ـ حسب رأينا ـ إلاّ محاولة النساء افتكاك نصيب من السلطة وكأنّهن بذلك يسترجعن ما تمتعن به من نفوذ في ظلّ المجتمع الأمومي الذي عبرت عنه الأساطير القديمة. فتشبّثهن بممارسة النوح يثبت أنّهنّ قادرات على الاستبسال في سبيل حقّهن في الحياة ممّا يفنّد زعم المجتمع الذكوري أنّ المرأة كائن ضعيف لا يكاد يفارقها الوهن والجزع. ولمّا كانت المرأة لا تملك حقّ الكلام، فإنّها استعاضت عن الكلمات بالفعال معتمدة في ذلك سلطة الجسد. «فتقنياته» تعدّ من الطرق التواصلية القديمة التي عرفتها المجتمعات البدائية، وهي التي تخوّل للمرأة التأثير في الآخرين. فكلمّا ألمّت بالمرأة نائبة أو سلّط عليها الظلم خرجت سافرة أو كشفت عن عورتها.[495]

قد نكون مغالين بعض الشيء في قراءتنا لطقوس النياحة قراءة تفكيكية ترصد السلوك الواعي والتصرفات المنبثقة من اللاوعي، لكنّنا نزعم أنّ طقوس النياحة ليست إلاّ تحديا أنثويا للمجتمع الذكوري بواسطة الرمز. فتقنيات الجسد

في مثل هذه الاحتفالية الطقوسية تعبّر عن صرخة الحياة في مقابل الوأد الاجتماعي. وهي لحظات «كشف الغمة» أو لنقل هو الفرج بعد الشدة. أليس الصخب والعويل في نهاية المطاف، شاهدا على انتصار الحياة على الموت ودليلا على صمود المرأة في وجه القهر: قهر المجتمع وقهر الزمن؟

ولا عجب أن اعتبرت المرأة وخصوصاً الأمّ، خير مجسّد لصلة الحياة بالموت ولعلاقة الألم باللذّة مادامت الأنثى ترمز مثل القمر والحيّة إلى التجدّد. أضف إلى ذلك، أنّ الدورية التي تتجلّى من خلال الحيض والحمل تعدّ من أهمّ خصائصها الفيزيولوجية. ولعلّ تجربة الولادة خير ممثّل لهذا الصراع بين الموت والحياة. وهو أمر يجعلنا نفهم سبب تعبير الثكلى عن إرادة الحياة بعنف: بالنحيب والضرب والقصّ والخدش وغيرها من الأفعال فوجع الطلق يكون، في الغالب مشفوعا بالصراخ والبكاء. ومن رحم الآلام والعويل يأتي الخلاص: سمفونية الحياة تنطلق بصيحة مشفوعة، في حالات كثيرة بدمعة!

يعتبر انحدار الدمع خير وسيلة لشفاء الذات المتصدعة. فهو بمثابة «طقس تطهيري» يحقّق للمرء ولادة جديدة. وتمتزج دموع المرأة الغزيرة والمسترسلة برمزية الغسل. فالدموع مثلها مثل ماء المطر تغسل الأرض من درنها وتعيد إليها الصحة والنماء. وفق هذا الطرح كان البكاء حاجة إنسانية ووسيلة من وسائل حفظ الصحة ولكن رغم إقرار الثقافة بهذه المنافع، فإنّها ارتأت أن يكون البكاء المستمر والنحيب خاصّا بالنساء. وقد عكست الحضارة الفرعونية هذا الرأي حين ربطت بين الماء والمرأة وعدّتهما رمزي الخصب. واعتبرت الدموع أيضا رمز الفيضان سواء من حيث مادتها أو من حيث حدثها[496]، وذلك لِما لها من قدرة عجيبة على تحطيم الحواجز واختراق الحدود. فكانت وسيلة من وسائل مواجهة المصاعب. ولعلّ وعي النساء بالوظيفة النفسية للبكاء جعلهن يتمسّكن بطقوس النياحة لكونها تعيد إليهنّ التوازن المفقود وتدفع عنهن الأخطار التي تهددهن، وتلك هي أهمّ الوظائف التي تؤديها الطقوس.[497]

يعدّ إظهار التوجّع والحزن عند العرب سمة من سمات التقدير والتعظيم

للميّت وشكلا من أشكال احترام تقاليد الجماعة. فقد «كانوا يوصون أهليهم بالبكاء والنوح عليهم وكان ذلك مشهورا من مذاهبهم. وهو موجود في أشعارهم كقول طرفة بن العبد: (من الطويل)

إذا مـتُ فـانـعـيـنـي بِـمـا أنَـا أهـلـهُ وشُقي عَليّ الجَيبَ يَا أمّ مَعبد[498]

ومن العادات القديمة استئجار النائحات ليندبن الموتى، والاجتماع أياما لذكر مناقب الميت ورفع ذكره. وقد استشرت هذه العادة لدى العبرانيين والرومان والهنود وفي قبائل إفريقيا السوداء وغيرها من الشعوب.[499] وهو أمر يثبت أهميّة البكاء في حياة الفرد والجماعة نظراً إلى اضطلاعه بوظيفة نفسية واجتماعية.

والظاهر أنّ كلّ ثقافة توجد متنفّسا لحالات الضغط التي يرزح تحتها الفرد وتوجّه الشحنات الانفعالية التي تحاصره نحو مسالك متعددة. ولم يختلف حال الثقافة العربية الإسلامية عن غيرها. فقد رأى المجتمع بكاء المرأة عظماء الرجال، مجاهدين كانوا أو صالحين وإظهارها الحزن عليهم واجبا اجتماعيا مفروضا عليها، تؤديه للأمّة فأضفى عليه الشرعيّة، بل إنّه اعتبر البكاء دورا موكولا إلى النساء في ساحات الوغى. فكان بروز الرجال عبر الفعال. وكان ظهور النساء عبر الصوت: صوت العويل والنوح وصوت الأراجيز التي ترتجل حثّا لهمم المحاربين وتعبيرا للمذعورين بانتقالهم من خصائص الذكورة إلى صفات الأنوثة. «قيل لأمّ عمارة هل كنّ (كذا) نساء قريش يومئذ (يوم أحد) يقاتلن مع أزواجهنّ؟ فقالت: أعوذ باللّه. لا واللّه. ما رأيت امرأة منهنّ رمت بسهم، ولا بحجر. ولكن رأيت معهنّ الدفاف والأكبار يضربنّ ويذكرن القوم قتلى بدر. ومعهنّ مكاحل ومراود فكلّما ولّى رجل أو تكعكع ناولته إحداهنّ مرودا أو مكحلة. ويقلن: إنّما أنت امرأة».[500] وهو أمر يثبت أنّ المجتمع ينظّم مسألة حجب المرأة فيحدّد متى تظهر ولأي غاية. جاء في هذا السياق «أنّ رسول اللّه ﷺ مرّ على نساء بني عبد الأشهل لمّا فرغ من أحد فسمعهن يبكين على من استشهد منهم بأحد، فقال رسول اللّه ﷺ: لكنّ حمزة لا بواكي له. فسمعها سعد بن معاذ، فذهب إلى نساء بني عبد الأشهل فأمرهن أن يذهبن إلى

باب رسول اللّه ﷺ فيبكين على حمزة، فذهبن فبكين».[501] وبالمثل طلب عمر بن الخطّاب من نساء بني المغيرة أن يبكين خالدا ما لم يكن نقعا أو لقلقة.[502] فـ«لم تبق امرأة من نساء بني المغيرة إلاّ وضعت لمتها على قبر خالد أي حلقن الرأس وشققن الجيوب ولطمن الخدود وأطعمن الطعام ما نهاهن عمر».[503]

وإن سلّمنا بما جاء في هذه الروايات اتّضح لنا أنّ الجماعة لم تتنكّر قطّ لعاداتها الاجتماعية القديمة ولم تقطع كليّا مع موروثها الثقافي الجاهلي بل حاولت أن توظّفه حسبما يتلاءم مع أهدافها ومنظومتها القيمية. وتم التخلّص شيئا فشيئا ممّا لا يمكن صهره في الدين الجديد. ويبدو أنّ النهي عن النوح والتوعّد عليه جاء بعد معركة أحد لتجاوز النساء الحدّ المقبول في إظهار الحزن.[504] ومع استقرار المجتمع وظهور مؤسساته رأت فئة من الفقهاء أنّ حكم النوح المشفوع بضرب خدّ أو شقّ جيب وغيره التحريم. غير أنّ المنع أو التحريم لم يؤثّر في النسوان. فمن المعروف أنّ طقوس النياحة ما زالت ممارسة إلى اليوم.

يلحظ المطّلع على بعض كتب التراث أنّ السلطة السياسية احتاجت بدورها إلى نوح النساء ومسرحتهن للموت لخدمة أيديولوجيتها. ففي سنة 352هـ«أمر معزّ الدولة الناس أن يدرن (كذا) في البلد بالنوائح وأن يظهروا النياحة وأن يخرج النساء منشّرات الشعور، مسوّدات الوجوه قد شققن ثيابهن يلطمن وجوههن على الحسين بن عليّ رضي اللّه عنهما ففعل الناس».[505] وفي سنة 406هـ منع أهل الكرخ ببغداد «من النوح يوم عاشوراء».[506] ومعنى ذلك أنّ إظهار الحزن واستعادة التجارب الماضية وتحيين الأحداث الكبرى تعدّ من العوامل الأساسية التي يكون المجتمع في حاجة إليها لتخفّف عنه رهبة الموت ولتجذّر نظامه التراتبي، كما أنّها تعدّ وسيلة من وسائل تركيز السلطة فمثل هذه المناسبات الاحتفالية تلهي العامة عن الخوض في أمور السياسة. وهكذا يتحوّل الطقس إلى رمز في خدمة النظام والسلطة: تبيحه حينا وتمنعه في أحايين أخرى.

ولمّا كانت المرأة راعية الذاكرة الجمعية والمحافظة على الموروث الثقافي

فلا غرو أن تكلّف بمنح الشهيد «ميتة طقسية» مشرّفة إقرارا بعلوّ مقامه وتثمينا لموته وحجّة على مدى تشبث الجماعة بأبطالها ووفائها لذكراهم. وبيّن أنّ نوح النساء على الشهيد هو وسيلة إعلامية من وسائل إشهار موت العظماء فقد كانت العرب «إذا مات منهم ميت له قدر ركب راكب فرسا وجعل يسير في الناس ويقول: نعاء فلانا».(507) وعلى الرغم من نهي الرسول ﷺ عن المبالغة في إشهار الموتى فإنّ الجماعة حافظت على عاداتها لكونها تعبّر عن حاجة نفسية لدى المرء تتمثّل في رغبته في أن يشيع ذِكره حيّا وميّتا. وهو أمر تلتقي فيه الثقافة العربية الإسلامية مع غيرها من الثقافات. فالعبرانيون كانوا يوكلون إلى النساء مهمّة نعي الميّت عبر العويل والصراخ والنحيب والندب.(508)

لئن حفظت الثقافة العالمة ذكر العظماء من خلال فعل الكتابة، فإنّ النساء خلّدن الأموات على خارطة أجسامهنّ بواسطة الخدش والتمريش فتحوّلت الجروح إلى وشم مفصح عن إحساس بالذنب تجاه من مات ومشير إلى الدَين الذي دفعه السلف في سبيل أن يتمتّع الخلف بالحياة.(509) وهو أمر يثبت أهمية الدور الذي تضطلع به المرأة ذلك أنّها تعبّر، من خلال طقوس النياحة عن حاجة الجماعة إلى تجذير صورة الموتى في الذاكرة. ويعضد ما ذهبنا إليه «دعاء العرب على الإنسان: ما له سهر وعبر»(510)، أي ليس له من يبكيه ويخلّد ذكره لأنّه غريب مفتقر إلى مجموعة انتماء. وبالإضافة إلى ذلك، اعترف الرجال أنفسهم بأهمية الدور الموكول إلى المرأة في هذا المجال. «قال معاوية، وذكر عنده النساء: ما مرّض المرضى ولا ندب الموتى مثلهنّ».(511)

عمل الفقهاء على محاربة طقوس النياحة محذّرين من البكاء المأجور، أي الاستعانة بالنوائح ناهين عن مؤاكلتهنّ داعين إلى استبعادهن معتمدين في ذلك على الأحاديث «ليس منّا من شقّ الجيوب وضرب الخدود ودعا بدعوى الجاهلية». و«أنا بريء ممن حلق وسلق وخرق».(512) ولئن ذهب أغلبهم إلى كراهية النوح أو تحريمه، فإنّ فئة أباحت النوح والندب(513)، مستدلّة على ذلك برواية أمّ عطية «قالت لمّا نزلت هذه الآية ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ

﴿وَلَا يَعۡصِينَكَ فِي مَعۡرُوفٖ﴾ [(الممتحنة 60/ 12] قالت كان منه النياحية. قال: فقلت يا رسول الله إلاّ آل فلان فإنّهم كانوا أسعدوني في الجاهلية فلابدّ لي من أن أسعدهم. فقال رسول الله ﷺ: إلاّ آل فلان». (514) وبغضّ النظر عن صحة هذه الرواية وهل أنّ الترخيص في النوح خصّ أمّ عطية وحدها، فإنّ الأخبار تضاربت حول حكم النوح. فإن كان النوح المسموح به هو غير المشفوع بأقوال اللسان وأفعال اليد فما هو ردّ الفقهاء على الرواية التي تقول إنّ عائشة لمّا مات الرسول في حجرها وضعت رأسه على الوسادة وقامت تلتدم مع النساء وتضرب وجهها؟(515)

من الثابت أنّ ممارسة طقوس النياحة استمرت في الظهور في المجتمعات كافة مشرقا ومغربا لدى أهل المدر وأهل الوبر. وربّما كان موقف المتسامحين مع هذه الممارسات الطقسية فاضحا حاجة الرجال إلى من يعبّر نيابة عنهم عن الألم والغضب والرغبة في التدمير وغيرها من الأحاسيس التي يولّدها موقف الموت، ولا يستطيع الفحول التعبير عنها. فلا بأس أن تضطلع المرأة بهذا الدور وأن تكون كبش فداء مادامت منزلتها الاجتماعية دون مكانة الرجل(516) وما دام المجتمع ينظر إليها على أنّها ناقصة عقل ودين. ونرجّح أنّ التغاضي عن السلوك الطقسي الأنثوي له صلة بالمنزلة التي يحظى بها الذكر في المجتمع. فكلّما ناحت المرأة بحرقة وندبت، انتاب الرجال شعور بالارتياح لإدراكهم أنّ موت الرجل حدث بالغ الأهمية في حياة المرأة. فإذا مات عائلها وحاميها وسيّدها كانت فجيعتها كبيرة وكان خوفها من المصير المجهول عظيما باعتبار أنّها ظلّت طوال حياتها تابعة له! فلا غرو حينئذ أن تسمّى «نساء الرجل وحرمه لدما لأنّهنّ يلتدمن عليه إذا مات». (517)

يعرّف الندب بأنّه حكي قائم على تعداد خصال الميت ومآثره وبيان لمنزلته، أي إعلاء من شأن الذكور في مقابل الإقرار بضعف الإناث. فعندما تندب المرأة، فإنّها تعترف بخوفها من المصير وبقلّة حيلتها في مواجهة النتائج المترتبة على فقدان العائل. فتستنجد بالجماعة وتدعوها إلى الوقوف إلى جنبها بعد أن فقدت كلّ شيء. وقد كان العرب يعدّدون الخسائر التي يلحقها موت الرجل بأهله فيقولون: «يا مرمّل النسوان وميتّم الولدان ومخرّب العمران ومفرّق

الأخدان ويرون ذلك شجاعة وفخرا».[518] فالندب إذن تصريح علني بالمنافع التي كانت المرأة تجنيها من صحبة الرجل، والتي توقّفت بسبب موته وهو أيضا إقرار بقيمة الذكر. فالنائحة تقول: «وا ناصراه وا كاسياه وا عضداه» فتعدّد بذلك محاسن الميت بأعلى صوتها، أي تشهره وتقرّ بأفضاله عليها فتساهم بذلك في تخليد ذكره والإعلاء من شأنه حيا وميتا.

ومن الطريف أن نتوقّف عند الخبر الذي ذكره الجاحظ. فقد سأل أحدهم ثكلى: «لِمَ تبكين؟ قالت: كان يجمع بين حاجبي والساق ويهزّني هزّ الصارم الأعناق. واللّه لولا ما ذكرته لك ما استهلت بالدموع عيناي. وقد كذبتك امرأة تبكي على زوجها لغير ما أعلمتك!»[519] ويوهمنا الجاحظ بأنّ هذا الإقرار قد انتزع من امرأة خبيرة بالنساء مؤكّدا بذلك ما ترسّخ في المتخيّل من أنّ لا همّ للمرأة إلا إشباع غلمتها ومعمّما تجربة خاصّة على جميع النساء.

ومهما يكن الأمر، فإنّ البكاء والندب إفصاح عن النقص الذي يحلّ بالمرأة عند موت سيّدها وحاميها وملبّي حاجتها المادية والنفسية والجنسانية. وبذلك يخدم السلوك الطقسي النظام الاجتماعي فيثبّت منزلة كلّ من الرجل والمرأة داخله. وإن كنّا قد صوّبنا اهتمامنا إلى تحليل علاقة الندب بالإشادة بمنزلة الزوج فلأنّ إظهار الحزن عليه أهمّ، في نظر المجتمع من إظهاره على الولد. ولكن هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى الخلفيات الثاوية وراء ندب الأمّ فلذة كبدها وخصوصا أنّه يبدو في حالات كثيرة، معبّرا عن لوعة أكبر من فقدان الزوج. وهو أمر غير مستغرب في ظلّ مجتمع لم تحظ فيه المرأة بمنزلة إلاّ من خلال إنجاب الذكور. فكان موت الابن علما على فقدان السند والمؤازر. ولعلّ الأمّ حين تندب ولدها وتُشيد بمحاسنه تندب حظّها وتستحضر المواقف التي كان فيها ولدها خير مدافع عنها أمام سطوة الزوج وظلمه، بل إنّنا نذهب إلى أنّ ندب الأمّ ولدها قائم على تعداد مجموعة من الخصال التي تمنّت أن تتصف بها هي بالذات، ممّا يوقعها في حالة من الإسقاط التحويلي (Projection).

تُكثر النادبة من استعمال النداء والاستغاثة وتلجأ إلى التعبير بالإشارات

والحركات، أي اللغة البدائية التي تتلاءم مع المقام محاولة بذلك التأثير في الحضور علّ قلوبهم ترقّ فيتعاطفوا معها ويقدّموا لها المساعدة المرجوة. وهي طريقة مجدية، إذ ينمّ الصراخ والعويل، حسب علماء التحليل النفسي عن رغبة في استبدال حالة الشعور بالخوف على المصير بحالة الإحساس بالطمأنينة لوجود السند الذي يحل محلّ الميت. فيتحوّل النوح والندب تبعا لذلك إلى وسيلة من وسائل استغلال السامع والتلاعب به لتحقيق حاجة نفسية أو مصالح مادية.[520] ولا عجب في ذلك مادامت طقوس ندب الميت متصلة بطقوس استجلاب المطر واستثارة خصوبة الأرض. فقد كانت المجتمعات القديمة تلجأ إلى العويل والندب من أجل استسقاء السماء.[521] ويحيلنا الربط بين طقوس الزراعة والخصب وطقوس النياحة على العلاقة التبادلية بين الأحياء والأموات، من جهة والمنزلة التي يحتلها الأموات، من جهة أخرى، إذ كثيرا ما يتمّ الاعتماد على أرواحهم لإخصاب الأرض.

وفق هذا الطرح يكون بكاء المرأة وندبها شكلا من أشكال الاعتماد على الميت، من أجل تحقيق التآزر الاجتماعي وضمان الموارد حتى تستمر حياتها. ونرجّح أنّ نجاح الباكية والنادبة في التأثير في نفس السامع يعدّ سببا من بين الأسباب التي دعت فئة من الرجال إلى مقاومة النياحة والندب لعلمهم أنّ المرأة قادرة على التأثير في نفس الرجل وترقيق قلبه بألفاظها الشجية. فبكاؤها سلاح نافذ يؤدي إلى قلب الموازين في العلاقة بين الجنسين. فإذا بالرجل الحازم والآمر والناهي يضعف ويرقّ وينصاع لطلبات المرأة. أليس البكاء لغة تعبيرية أفصح من الكلام وأشدّ وقعا في نفس الرجل، خصوصا إذا جرى من عين فاتنة؟

لئن امتهن عدد من الرجال مهنة النياحة[522]، فإنّ المجتمع أبى إلاّ أن يعتبر هذه الطريقة التعبيرية خاصّة بالنساء. وبذلك توزّعت المهارات بين الجنسين. فكان الشعر، في الغالب من نصيب الفحول من الرجال وكان الندب والنياحة من نصيب النساء. ولعلّ مقاومة مؤسسة الفقه للنائحات «الرثّيات» تشي بالخوف ممّا تتمتعن به من قدرة على تحريك السواكن تفوق في حالات عديدة

وقع القصيدة في نفس السامع. فقد رزقت النادبة موهبة القول وسلطة التأثير بواسطة الصوت والكلمة والحركات المنبعثة من الجسد التي تمثّل نظاما من العلامات الموجّهة إلى الناظر. والنوادب عند نزول المصائب نوعان «فنادبة تثير الحزن من ربضته، وتبعث الوجد من رقدته، بصوت كترجيع الطير، تقطع أنفاس المآتم، وتترك صدعا في القلوب الجلامد، ونادبة تخفض من نشيجها، وتقصد في نحيبها، وتذهب مذهب الصبر والاستسلام، والثقة بجزيل الثواب».[523] وبيّن أنّ مقاومة الفقهاء تعلّقت بالفئة الأولى. فلئن دعا هؤلاء المؤمن إلى التحلي بالصبر والإيمان، فإنّ النائحة المتضلّعة في فنّ النوح والندب أثارت وجدان السامع وهيّجت أشجانه ودعته إلى فكّ العقال مؤسسة بذلك الثورة المضادة.

تختلف اللغة المستعملة في الندب عن اللغة المستعملة في اليومي، إذ إنّ لها نظامها الخاص وقواعدها وحقلها المعجمي. فالنادبة تتبع نظاما قائما على التدرّج. فتقوم في البداية بشحن ذاتها بواسطة البكاء وشيئا فشيئا تصعّد الموقف من خلال النوح الذي غالبا ما تشارك فيه الحاضرات ثمّ تلجأ بعد ذلك إلى استحضار الماضي. وكما كانت شهرزاد تقاوم شبح الموت بالحكي تتخذ النائحة هذا الرمز لتغييب الحاضر وقتله. فإذا بها تسترسل في نسج خطاب اجتماعي يخلّد ذكرى الميت. وتجود عليها القريحة بأفصح الكلمات وتنثال العبارات عليها انثيالا فتشرئب نحوها الأعناق. وبذلك تضطلع المرأة بدور بالغ الأهمية. فهي التي تساهم في تخليد ذكر الميت بكتابة تاريخه: مرّة من خلال وظيفة الإنجاب بمدّه بالعقب ومرة ثانية من خلال الندب بتعداد خصاله أمام الملأ. وهكذا تتصرّف النساء في الذاكرة الجمعية والاجتماعية للموت وللحياة على حدّ سواء.

تفضح إيديولوجيا الموت تقسيم الأدوار الجندرية وشكل توزيع السلطة بين الجنسين إذ يتمّ التنازل للنساء عن نوع من الطقوس في مقابل احتكار الرجال تنظيم الجنازة. ويقع استغلال صورة المرأة النادبة والنائحة وغير المنضبطة لبيان نقصان المرأة وعدم أهليتها لتولي المناصب الدينية والسياسية بسبب ضعف إيمانها وكثرة تسخّطها وتظلّمها من قضاء اللّه.

وإذا كانت طريقة تعبير المرأة عن كلّ ما ينتابها من أحاسيس لحظة مواجهة الموت طريقة قائمة على العنف المادي والرمزي فكيف أفصح الرجل عن أحاسيسه؟

2/2 ـ بكاء الرجال

كان العرب «يعيّرون بالجزع أهله، إيثارا للحزم وتزيّنا بالحلم، وطلبا للمروءة، وفرارا من الاستكانة إلى حزن العزاء، حتى كان الرجل منهم ليفقد حميمه فلا يعرف ذلك فيه».[524] وهذه الضغوط المسلّطة على الرجال مفهومة في ظلّ مجتمع عظّم الغزو والأخذ بالثأر وافتخر بالقوّة وأشاد بالبطولة. فكان التفجّع والنحيب غير متلائمين مع الصورة التي يحملها الفتى عن نفسه وغير متماشين مع انتظام العلاقات داخل العشيرة وخارجها. قال أحدهم في هذا السياق: (من الكامل)

وتَجَلّدِي لِلشّامِتينَ أُرِيهُمُ أنِّي لِرَيْبِ الدَهرِ لا أتَضَعضَعُ[525]

غرست التنشئة الاجتماعية أنموذج الفحل في أذهان الذكور وأجبرتهم على التشبّث به حتى وإن كلّفهم الأمر معاناة نفسية. بيد أنّ طباع الرجال مختلفة ومن ثمّة لم ينجح التهذيب في صنع رجال يتبعون ذات السلوك. فالناس عند المصيبة أصناف: «فمنهم المحتسب، ومنهم من يغلب صبره جزعه فذلك الجلد الحازم، ومنهم من يغلب جزعه صبره فذلك المغلوب الضعيف».[526] فكان تجلّد الفحول علما على شدّة تمسكهم بخصائصهم الذكورية وبهيبتهم التي تمنعهم من إبراز مشاعرهم الرقيقة لأنّها عنوان الضعف والخور. وفي المقابل، كان العجز عن لجم المشاعر عيبا في الرجل لأنّه دليل على الخور ووجه من وجوه التأنّث. ولذلك كان العرب يوصون بأن يتولى أشجع أبنائهم أخذ ثأرهم ويقصون من بكى وجزع وضرب رأسه عن القيام بهذه المهمة.[527] «قال عبد الملك بن مروان عند موته للوليد وهو يبكي عند رأسه: ما هذا البكاء وحنين النساء ثكلتك أمّك».[528]

لئن كان المرء في حاجة إلى البكاء حتّى يخرج اللوعة من صدره ويريح نفسه ويطفىء نار الحزن، فإنّ التنشئة الاجتماعية للذكر شحنته بالتمثلات وأخضعت بكاءه لقواعد اجتماعية ثقافية. فليس بإمكان الرجل أن يبكي متى يشاء وكيفما كان ولأيّ سبب. إذ ثمّة شروط وضّحتها المنظومة الفقهية بدقّة. فالبكاء أنواع: بكاء الرحمة وبكاء الفرح وبكاء الحزن وبكاء الخشية وبكاء الخور والضعف وبكاء النفاق.[529] ولذا فإنّه يتعيّن على الرجل أن يبكي بلا صوت وأن يكون بكاؤه مقصورا وغير مسترسل، إذ ثمّة حدّ أدنى لإظهار الحزن لا يجب على الرجل أن يتجاوزه[530] حتى لا ينعت بالضعف ويتشبّه بالنسوان. ولمّا كان البكاء، في نظر الجماعة دليل انكسار، تعيّن على الرجل أن يمسك الدمعة قبل أن تفيض وأن يحزن بغير بكاء وإذا حدث وانهمل دمعه، فيجب ألاّ يكون ذلك في حضور الناس، وخصوصا النساء. فالتجلّد عند المصيبة ودفع البكاء بالصبر من الواجبات الملقاة على كاهل الرجل في موقف الموت. أمّا النحيب والعويل والنوح باليد واللسان، فإنّه محرّم عليه لأنّه يجرّده من فحولته ويعرّيه من خصائص الذكورة ويجعله متصفا بصفات أنثوية، كما أنّه يؤدي إلى فقدان وجاهته. وفضلا عن ذلك يظهر النحيب عجز الرجل عن مواجهة المصاعب ويفضح مشاعره ويقيم الدليل على أنّه في حاجة إلى من يقف بجانبه مثله في ذلك مثل المرأة. وحدهم رجال «ألف ليلة وليلة» واجهوا الحوادث بالاستغراق في النحيب والعويل والبكاء الطويل ولطموا الخدود وذرّوا الرمل على الرؤوس!

وإذا كان الصبر من الصفات المحبّذة في المرأة، فإنّ المجتمع رأى أنّ الصبر عند مصيبة الموت أولى بالرجال كي لا يحبط أجرهم ويحافظوا على مكانتهم لأنّ «فحول الرجال لا تستفزها (كذا) الأيّام بخطوبها».[531] فمن واجب الرجل أن يخضع انفعالاته للمراقبة وأن يسيطر على مشاعره حتّى لا تفضحه مقتديا في ذلك بأيّوب الذي ضرب المثل بصبره الجميل، ومحاكيا الرسول الذي كان يبكي بكاء هادئا بلا صخب أو عويل راضيا بقضاء اللّه. ويجدر بالرجل أيضا أن يستعين بالصلاة والدعاء والخشوع للّه فيضبط نفسه

ويقهرها ولا يجاريها في هواها ويحبسها عن الجزع والبكاء ويجلس للعزاء بسكينة ووقار.[532]

يختلف بكاء الرجال عن بكاء النساء طريقة ومدّة وغاية وأيضا باختلاف جنس الميّت. فإذا كان تباكي الرجال خشية من اللّه أو بسبب الذنوب محمودا وبكاء بعضهم عند المصائب بالعين والقلب رحمة، فإنّ معيار قبول بكاء الرجال متوقّف أيضا على جنس الميت. وتعدّدت النصوص التي تشير إلى أنّ بكاء العظماء والصالحين من الرجال محمود ما لم يكن فيه إفراط، والأمر بالمثل بالنسبة إلى بكاء الولد. أمّا إظهار الرجال الجزع على المرأة، فهو مكروه. وقد نسب إلى عائشة في هذا السياق أنها قالت لأسيد بن الحضير (ت 20هـ) لمّا رأته يبكي زوجته: «غفر اللّه لك أنت صاحب رسول اللّه ﷺ ولك من السابقة والقدم مالك. وأنت تبكي امرأة».[533]

وعكس الشعر هذه الظاهرة، إذ اعتبر النقاد أنّه ليس بالإمكان نظم القصائد المتميّزة في غرض رثاء النسوان لأنّ الكلام يضيق عند رثائهن لقلّة صفاتهن. والواقع أنّنا نجد أسبابا اجتماعية[534] حالت دون رثاء أغلب الشعراء المرأة. ويعضد ما ذهبنا إليه إقرار جرير بذلك حين رثى زوجته. فقال: (من الكامل)

لَوْلا الحَياءُ لَهَاجنِي استعْبارُ ولزُرتُ قَبْركِ والحَبيبُ يُزارُ[535]

ومثّل بكاء الرجل المرأة بحرقة وشجنه لفقدها موضوعا من مواضيع الهجاء.

فهذا الفرزدق (نحو110هـ) يعيّر جريرا. بقوله: (من الكامل)

تَبكِي على امرَأةٍ وعِندكَ مِثلُها قَعْسَاء لَيس لَها عَليكَ خِمَار

ورثيتَها وفَضحْتَها فِي قَبرِهَا ما مِثل ذَلك تفعَل الأخيَار[536]

لا يعتبر موت المرأة بالنسبة إلى بعضهم خسارة، كما أنّه لا يستحق الذكر ولا التخليد في مجتمع وفرة النساء: مثنى وثلاث ورباع وما ملكت الأيمان. وقد يعود السبب في التقليل من شأن موت النساء الخوف من سيطرة الجزع

على الرجل واستبداد الآلام به. وإن سلّمنا بالرواية المنسوبة إلى عمر بن عبد العزيز فإنّ التعزية بالأمّ مثّلت الاستثناء. فلمّا توفيت أخت عمر تقدّم الناس لعزائه لكنّه لم يكن يردّ وحين سئل عن ذلك قال: «أدركت الناس وهم لا يعزّون في المرأة إلاّ أن تكون أمّا».[537]

وجاءت رقع التعزية بالبنت مفصحة عن رغبة في التعتيم على الحدث وحرص على تحويل الأنظار عنه بالتصرّف في المشاعر الإنسانية وتسييجها حتى لا تفصح عن غير المرغوب فيه اجتماعيا وثقافيا. فالقبر، في نظر بعضهم خير ساتر للعورة.

قال بعضهم: (من الرجز)

الموتُ أخْفَى سَوأة للبَنَاتِ   ودَفنها يُروى مِنَ المَكرُمَاتِ
أما رأيتَ اللّهَ سُبحانهُ   قَد وَضع النَعشَ بِجَنبِ البَناتِ[538]

وهكذا نتبيّن أنّ إظهار الجزع بسبب موت المرأة مخالف لما انبنت عليه الأنوثة من قيم وأهمّها الستر. فإشهار الأسى هو هتك لحرمة المرأة وهو كشف لها والكشف سمة ذكورية. ولذلك حين اضطر المتنبّي إلى رثاء أخت سيف الدولة لم يتجرّأ على ذكر اسمها فسمّاها فعلة. قال: (من البسيط)

كأنّ فَعلةَ لَمْ تَملأ مَواكِبُها   دِيارَ بَكر ولَمْ تَخلعْ وَلَمْ تَهَبِ[539]

أمّا رثاء الرجال، فقد اعتبر مندوبا لأنّ الذكر حقيق بأن يخلد ذِكره. فقد رثت الأمة نبيّها وأبا بكر وعمر بن الخطاب وغيرهما من الصحابة والعلماء والصالحين حتى صار ذلك سنّة يؤديها الخلف للسلف.

وعلى الرغم من الضغوط المسلّطة على الرجال من قبيل اللوم والعتاب والتعيير والسخرية، فإنّ فئة منهم استطاعت فكّ الحصار وتجاوز السنن. فأفصحت عن تفجّعها بسبب فقدان حبيبة أو جارية محظية أو أمّ ولد.[540] وما أكثر القصائد التي نظمها العشاق واصفين شجنهم الذي يذيب قلوب القساة غير أنّنا نزعم أنّ خرق الحدود الجندرية لم يبلغ حدّ اللدم أو تمريش الرجل وجهه

أو تسويده إلى غير ذلك من الحركات التي لا يتصوّر أن تصدر عن الرجال ذلك أنّها غير لائقة بهم. وواضح أنّ الموقف الذي ساد هو كراهية بكاء الرجل زوجته أو حبيبته وإظهار تفجّعه عليها أمام الآخرين لأنّ البكاء اعتراف بالمنزلة التي تحظى بها المرأة عند الرجل. فباستطاعتها أن تؤثّر فيه حيّة وميّتة، كما أنّ في وسعها أن تنتزع منه سكينته وهيبته وتعبث بوجاهته، بل بصورة ذكوريته.

إنّ الطبيعة كما بيّنت غايل روبين Gayle Rubin لا تفرّق كثيرا بين الجنسين، وحدها الثقافة تضع الحدود وتقيم الجدران العازلة وتدوس على الخصائص الطبيعية المشتركة في سبيل تشكيل هوية جندرية متميّزة.(541) فبدل أن يكون انحدار دموع الرجال شاهدا على مشاعر إنسانية نبيلة وعلامة على سقوط الجدران الفاصلة بين الجنسين لحظة نزول النائبة، تمسّك المجتمع بمراقبة الحدود وثبّت المسافات بين الأجساد، وحتى بين المشاعر. فاعتبر البكاء دليل مذلة وانكسار ولذلك حجبه عن العيون وحذّر الرجل من البكاء الجماعي، وحثّه على وأد الدمعة لأنّ الرقة ورهافة الإحساس تخرجان الرجل من الفحولة وتقودانه نحو التخنّث، أي التأنث. «قال أبو بكر بن عيّاش: نزلت بي مصيبة أوجعتني... فخلوت فبكيت فسلوت.»(542) وفي مقابل ذلك، استحسن المجتمع بكاء المرأة أمام الجموع لأنّه يُشعر الرجل بقوّته وفحولته ويؤكّد اختلافه عن المرأة اختلاف مفاضلة، كما أنّه يثبت له مدى حاجة النساء إلى من يرعاهن ويحمي عرضهن. وكثير هو الشعر الذي قيل في جمال انهمار الدموع من مآقي الغواني سواء كانت صادقة أو كاذبة.

يطالب المجتمع الرجل بالتحكّم في كلّ ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وحركات وأحاسيس لحظة الفرح أو عند مواجهة الموت. وعملية الضبط جاوزت المشاعر واليد واللسان لتبلغ السوائل. فمن واجب الفحل أن يحكم السيطرة على كلّ ما يخرج منه من سوائل: منيّه فلا يضعه إلاّ في البضع الحلال، ودمه فلا يقدّمه إلاّ في ساحة الوغى إعلاء لدين اللّه، ودموعه فلا يذرفها إلاّ عند التوجّه إلى اللّه طلبا للمغفرة والتوبة وقبولا بالبلاء. أمّا المرأة فإنّها تبدو كائنا غير منضبط لعجزها عن التحكّم في سيلان الدم. فدم الطمث أو

دم النفاس يحلّ دون سابق إعلام كما أنّ الدموع تغلب المرأة فتبدو غير قادرة على قهرها ممّا يدعم اتصفاها بالضعف والخور وعجزها عن السيطرة على المواقف.

ألمعنا إلى ما ترسّخ في المتخيّل بخصوص طقوس النياحة. وكان غرضنا أن نبيّن كيف شكّلت الثقافة طرق تعبير كلّ جنس عن أحاسيسه وعواطفه حتّى بدا الفرق واضحا بين تفاعل المرأة مع الأحداث المؤلمة أو السارة وتفاعل الرجل معها. ورغم أنّ الرغبة في الصراخ رغبة إنسانية تطرأ على المرء بصرف النظر عن جنسه أو سنّه أو عرقه أو دينه، فإنّ المجتمع سعى إلى «اقتصاد العواطف»[543] فحاول تكييف ردود الفعل حسب ما يتماشى مع نظامه التراتبي. فشجّع غضب الرجال وصراخهم في مواقع خاصّة كالنزال والعراك لأنّها انفعالات مرتبطة بالقيم الذكورية ودالة على الفحولة ومكرّسة للسلطة، وفي مقابل ذلك، حاولت مؤسسة الضبط التصدّي لصراخ النسوان وعويلهن ولكلّ أشكال انخراطهن في العنف. ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ العدوانية سمة ذكورية لا تتلاءم مع «طبيعة» المرأة التي يجب أن تكون رقيقة وهادئة وصامتة ومحجوبة. وهكذا سعت مؤسسة الضبط إلى إخضاع العواطف والانفعالات نحو البكاء والصراخ والحزن والحب والألم والخجل لقواعد ثقافية نابعة من رؤية خاصة للذكورة وللأنوثة.

لمّا كانت مظاهر الاختلاف بين الجنسين متنزّلة في سياق اجتماعي ثقافي خاصّ سمته المحافظة على التراتبية الهرمية بين أفراده فقد ارتبطت طريقة التعبير عن العواطف والأحاسيس والانفعالات بالمنزلة الاجتماعية التي احتلها كلّ من الرجل والمرأة في النظام الاجتماعي، كما أنّها بدت وثيقة الصلة بالدور الجندري الموكول إلى كلّ منهما. فالذكر معتاد على مواجهة المصاعب منذ الصغر خلاف البنت، وخصوصا الحضرية التي خدّرت وحيل بينها وبين الفضاء الخارجي وممارسة الأنشطة التي تكسبها خبرة بالحياة. ونزعم أنّ المجتمع الذكوري استهجن الطريقة التعبيرية الأنثوية ظاهرا لكنّه اعتبرها مقبولة باطنا لكونها تخدم مصالحه من ذلك أنّه اتخذها تعلة لإقصاء المرأة عن تحمّل

المسؤوليات الجسام نحو ولاية القضاء والمظالم والحسبة وغيرها. فكيف لامرأة لا تتحكّم في انفعالاتها وعواطفها وتعجز عن قهر الدمعة أن تصدر الأحكام وأن تحافظ على هيبة المنصب؟

ويحيلنا حثّ المجتمع الرجل على ضرورة ضبط مشاعره على بيان صلته المتينة بـ«الثقافة» في مقابل انسياق المرأة وراء عواطفها وعجزها عن كبح جماح النفس ما يدعم صلتها بـ«الطبيعة». وفضلا عن ذلك يومىء تشكيل المجتمع طرق تعبير كلّ جنس عن مشاعره إلى رغبته في تأكيد التقابل بين الخصائص الذكورية والخصائص الأنثوية.

كانت أغلب ممارسات الرجل ظاهرة للعيان. فإذا صلّى أُلزم بالإقامة والجهر بالقراءة وإن أراد إثبات سلطته لجأ إلى الصراخ أو الخطابة أو غيرها من أساليب بسط النفوذ. إلاّ أنّ موقف الموت جعل الرجل لا يتبوّأ منزلة الصدارة، بل يتخفّى وراء الاحتشام والرصانة في حين أن المرأة بدت متصفة بصفات هي، في العادة من صفات الذكور. وهذا التحوّل الطارىء عليهما مهمّ - في نظرنا - لأنّه ينبّهنا إلى أنّ خصائص الذكورة أو الأنوثة ليست قارة ونهائية بل هي خاضعة لمبدأ التفاوض (négociation) وهي ذات وشائج بالسياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي تظهر فيه. فالصبر مثلا ليس دائما قيمة مرتبطة بالمرأة. ففي موقف الموت يغدو الصبر خصلة ذكورية تساهم في إبراز قيمة الرجل وشدّة إيمانه. وفي المقابل ينجم عن تفريط المرأة في هذه القيمة التأكيد على نقصان دينها وتدنّي منزلتها. والأمر بالمثل بالنسبة إلى الغضب، إذ أنّ الصمت في موقف الموت يصبح خصلة ذكورية لأنّه يبرز رصانة الرجل وتماسكه ووجهاته في حين أنّ خروج المرأة يتخذ من حالة الصمت إلى حالة الصراخ والعويل دليلا على انسياقها وراء العواطف وعصيانها للأوامر. وما إن تنتهي أزمة الموت حتى تعود الأمور إلى مجراها العادي فيصبح الصمت خصلة أنثوية في مقابل صراخ الرجل. وتعود المرأة إلى الحجب ويرجع الرجل إلى البروز. وهذا التحوّل الطارىء على خصائص الذكورة وخصائص الأنوثة لا يمكن أن يتحقّق إلاّ في زمن يخرق رتابة اليومي. فبإمكان الرجل عندما يكون

في مجالس الأنس الخاصة أن يشقّ ثوبه وأن يتلوّى طربا وأن يضرب وجهه وذلك لأنّ المقام يسمح بإباحة المحظور ما دام ذلك يتمّ تحت جناح الظلام ولكن ليس في وسع الرجل أن يتحرر من الضوابط أمام الملأ. فالظهور على الركح الاجتماعي له قواعده الصارمة التي لا يمكن التهاون بها.

إنّ التمحيص في طريقة تحكّم الجماعة في العواطف وفي أشكال ظهورها يعدّ ـ حسب رأينا ـ مفتاحا لفهم نظام الاختلاف الجندري، كما أنّه يؤكد الصفة القهرية للثقافة. فهي تمارس ضغوطا كبرى على البنية النفسية للفرد فتتدخل في انفعالاته وأحاسيسه وتدعوه باستمرار إلى لجمها وقهرها. ولعلّ الرجل أكثر وقوعا تحت أسر الكبت العاطفي من المرأة، كما أنّه أكثر تحمّلا للنتائج المترتبة عن ضبط النفس وخنق العبرات، الأمر الذي يؤثّر في جهازه العصبي، ويفضي به إلى حالة من التوتّر الحاد، وخصوصا إذا تذكّرنا أنّ البكاء وسيلة من وسائل حفظ الصحّة. وبالفعل أثبت الطبّ الحديث أنّ من بين أسباب قصر عمر الرجال في مقابل تعمير النساء شدّة الضغط الممارس على الجهاز العصبي النفسي للرجل.(544)

ينطلق تفريق الثقافة بين الجنسين، كما رأينا منذ تخلّق الجنين في بطن أمّه ويتواصل في مراحل حياته كافة. وهو سيرورة لا تتوقّف بتوقّف نبض الحياة، إذ يستمرّ حرص الجماعة على التمييز بين الرجل والمرأة عند تعاملها مع الجثة، وهي في طريقها إلى الفساد والتحلل. ففيمَ يتجلّى ذلك؟

3 ـ الدفن

3/ 1 ـ الاهتمام بالجثة

تظهر مقاومة الجماعة للأحزان ورغبتها في السيطرة على حدث الموت في اهتمامها المفرط بأحكام الغسل والتكفين. فهذه الأفعال الرمزية تندرج ضمن محاولات تجاوز وقع المصيبة وذلك بدفع الأهل إلى الانشغال بنشاط يصلهم بالحياة ويجعلهم يغادرون حالة الأسى التي تلمّ بهم. وما احتفاء هؤلاء بغسل

الجثّة وتمشيط شعرها وتطييبها إلى غير ذلك من الأفعال إلاّ حجّة على التشبث بالحياة، وخصوصا أنّ الموت لا يمثّل بالنسبة إلى المؤمن النهاية.

اتفق الفقهاء على أنّ الجنس يغسل الجنس. فالرجال يغسلون الرجال والنساء يغسلن النساء. لكنّهم اختلفوا في المرأة التي تموت مع الرجال، أو الرجل الذي يموت مع النساء. فرأى أغلبهم أنّ على الرجل أن ييمّم المرأة في يديها ووجهها فقط لكون ذلك ليس بعورة، وعلى المرأة أن تيمّم الرجل إلى المرفقين لأنّ عورة الرجل من السرّة إلى الركبتين.[545] ولمّا كان الغسل في نظر المتشدّدين، من باب العبادة ولا يراد للنظافة فقط، فقد حذّر هؤلاء غاسل الميت من خطر الملامسة ومن نظر المرأة إلى الرجل فقاسوا بذلك الميّت على الحيّ. فرأوا أن يكون الدفن من غير غسل مستعاضين عن طهارة الماء بطهارة التراب. وشذّت فئة من الفقهاء فرأت أنّ الرجل الذي يموت بين النساء أو المرأة التي تموت بين الرجال أو الخنثى المشكل «يغسل من فوق القميص. يصبّ عليه الماء من فوق القميص صبا ولا يمس».[546]

ولئن اعتبرت الحنفية والحنبلية أنّ الرجل ييمّم المرأة بيده، إن كان من محارمها وبالخرقة إن كان أجنبيا، فإنّ المالكية والشافعية اتفقوا على أن «يغسّل الرجل ذوات محارمه من فوق الثوب. وقيل ييمّمها وتغسّله كذلك. وقيل متجرّدا مستور العورة».[547]

وفرّق بعضهم بين الرجال والنساء. فقالوا تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة و«سبب الفرق أنّ نظر الرجال إلى النساء أغلظ من نظر النساء إلى الرجال، وبدليل أنّ النساء حجبن عن نظر الرجال إليهن ولم يحجب الرجال عن النساء».[548]

وإن كان التشدّد في حالة الرجل الذي يموت في حضرة النساء أو المرأة التي تموت مع الرجال مفهوما لانقطاع صلة القرابة ولمراعاة الأخلاق والعرف، فإنّ موقف الفقهاء من تغسيل الزوج امرأته أبان عن التمثّلات والتصورات المسيطرة على المجتمع. فقد ذهب بعضهم إلى أنّ الغسل يجب أن يتمّ «من

وراء الثوب، لا ينظر إلى شعرها، ولا إلى شيء منها...ولا ينظر إلى عورتها، وتغسّله امرأته إذا مات، والمرأة إذا ماتت ليست بمنزلة الرجل، المرأة أسوأ منظرا إذا ماتت»[549].

يتضح ممّا سبق أنّ الحرص على التمييز بين الجنسين تجاوز الأحياء ليبلغ جثث الأموات وكأنّ قدر الفرد أن يخضع للجندرة من المهد إلى اللحد. ولأنّ الجماعة رأت أنّ الذكر أفضل من الأنثى فقد بدا لها أنّ جثة الرجل أحسن حالا من جثة المرأة، كما أُعتبرت حقوق الزوج حيّا وميّتا غير متكافئة مع حقوق الزوجة. فسماح الفقهاء للمرأة بتغسيل زوجها، يبرهن على علوّ مقامه ويوضّح حقوقه عليها. فمن واجبها أن تخدمه حتى آخر لحظة من حياته، وخصوصا أنّه يباح لها غسله حيا، ومن ثمّة فلا بأس بغسله ميتا. وهذا الموقف مرتبط ـ في نظرنا ـ بما ترسّخ في الأذهان بخصوص الأدوار المنوطة بعهدة المرأة. فغسل الجثة لا يخرج عن اهتمامات النساء. فالمرأة مكلّفة بغسل الأطفال والثياب والأواني والبقول والفواكه وغيرها. ورغم بلوغها مكانة اجتماعية عالية، فإنّها تظلّ في نظر الجماعة، المسؤولة عن نظافة العباد والأمكنة وسائر الأشياء باعتبار أنّ ذلك يندرج ضمن واجب سياسة البيت. وإلى اليوم نلاحظ أنّ الجماعة لا تنتقد الرجل المتسخ الثوب أو البدن بل تتهم زوجته بالتقصير والإهمال.

ثمّ إنّنا نرجّح أنّ وصية بعض الرجال بأن تتولى الزوجة غسلهم وإباحة الفقهاء ذلك تشي برغبة دفينة في نفس المرء وهي العود إلى البدايات الحميمة وإلى الاحتواء[550]، إذ لا يخفى أنّ أوّل احتكاك بالماء كان على يد المرأة: في رحمها ثمّ في أوّل غسل تنجزه الأمّ مرحبّة بمقدم مولودها.

أمّا الرجل فقد استنكر عدد من الفقهاء أن يتولّى غسل زوجته، إذ ليس من عادة الرجال القيام بالغسل وغيره من الأفعال التي يجب أن يتنزّهوا عن القيام بها لأنّها تنقص من قدرهم ولا تتماشى مع رفعة منزلتهم الاجتماعية، كما أنّها تخرج طبيعة العلاقة الزوجية من مجالها الخاصّ لتكشفها أمام الناس. والناظر في كتب السيرة وغيرها يدرك أنّ الرسول والصحابة وغيرهم من رجال صدر الإسلام لم يكونوا يرون بأسا في القيام بمختلف الأعمال المنزلية ممّا

يجعلنا ندرك أنّ بلوغ المجتمع أوج الترف قد صاحبته جندرة دقيقة لمختلف الأنشطة.

جوّز الفقهاء للمرأة غسل زوجها لما بينهما من المودّة والرحمة لكنّهم كرهوا غسل الرجل ابنته أو أخته أو أمّه إلاّ في حالات الضرورة، واشترطوا أن يتمّ غسل الجثّة وعليها ثيابها ويصبّ الماء عليها صبا كلّ ذلك صونا لعلاقات القرابة ومراعاة للأخلاق. واختلف الأئمة في أمر الزوج يغسل زوجته وأمّ ولده وجاريته. فرأى بعضهم أنّه يجب على الزوج ألا يحول بين زوجته وبين أمّها وأختها وابنتها. فمن الأفضل أن يتولّى النساء الغسل. أمّا إذا دعت الضرورة إلى ذلك فيجوز للرجل، حسب بعضهم أن يقوم بالغسل.[551]

ولئن انبنى هذا الموقف على التصوّرات والتمثلات، فإنّ الحنفية نزّلت الاختلاف بين حقوق الزوجين في إطار شرعية العلاقة التي تجمعهما. فليس للرجل أن يغسل امرأته، حتى وإن لم يجد امرأة تغسلها لأنّ «النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه. فلا يبقى حلّ المس والنظر...إنّها بالموت صارت محرّمة البتة...بخلاف ما إذا مات الزوج. ثم الزوج بالنكاح مالك والمرأة مملوكة. فبعد موته يمكن إبقاء صفة المالكية له حكما لبقاء محل الملك. فأمّا بعد موتها فلا يمكن إبقاء الملك مع فوات المحل».[552] ولا يختلف وضع الجارية عن الحرّة إذ «ليس للأمة أن تغسل سيّدها أصلا، لأنّ ملكها بموته انتقل إلى غيره... (ولأنّه) حرام على المرأة التلذّذ برؤية بدن رجلين معا».[553] وهكذا نتبين أنّ طقوس الغسل تعطي للجسد معنى وتحدّد بنيته الرمزية، كما أنّها تثبّت سلطة الرجل وتؤكّد علوّ قدره حيا وميتا.

وترتّب على اعتبار الموت بمثابة الطلاق قول بعض الفقهاء إنّ الزوج غير ملزم بشراء كفن زوجته وتحمّل مصاريف حفر قبرها لانقطاع العلاقة بينهما بالموت[554] والأمر بالمثل بالنسبة إلى الزوجة، إذ أنّه لا يجب عليها شراء كفن زوجها مادامت غير مطالبة بالإنفاق عليه في حياته. وقادهم هذا السبب إلى القول بتقديم الأولياء على الزوج عند الدفن مستدلين على ذلك بفعل عمر بن الخطاب حين توفيت إحدى زوجاته إذ أنّه لم يتقدّم للصلاة عليها. وقال لأهلها: « أنتم أحقّ بها».[555]

تؤكّد هذه الآراء والمواقف أنّ الجسد وليد تشكيل اجتماعي وثقافي. وهو غير مفصول عن منظومة القيم السائدة في المجتمع التي تقحمه في نسقها حينا، وتعزله أخرى. فبالنظر إلى وضع الخنثى نتبيّن أنّ الفئة القليلة التي تطرّقت إلى أحكام غسله اعتبرت أنّه لا يستحق الغسل. فإذا مات «يمّم بالصعيد ولا يغسله رجل ولا امرأة. وإذا كان له محرم يمّمه من غير خرقة وإن كان أجنبيا يمّمه بالخرقة مع كف البصر».[556] وهو رأي يعكس منزلة الخنثى في المجتمع ويشير إلى مدى خوف الجماعة من التعامل مع هذا الجسد «الغريب».

يلحظ الناظر في حديث الفقهاء عن التكفين شدّة حرصهم على ستر الجسد الأنثوي وحجبه وكأنّه لا مفرّ من محاصرة فتنته حيّا ثمّ جثة في طريقها إلى التحلّل. ولعلّ مردّ ذلك إيمان الجماعة بأنّ الناس يبعثون ليحيوا حياة ثانية تتماثل، في الغالب مع الحياة الأولى. فكان من البديهي أن يفضّل أغلبهم تكفين المرأة في درع وإزار وخمار ولفافتين ما دامت هي الأثواب الخاصّة بالنساء. فالمآزر مثلا «يستحب أن تؤزر الميتة بها إذا كفنت لأنّ ذلك من سنة لباسهنّ».[557]

أمّا الرجل فقد ذهب الأئمة إلى أن يكفّن في إزار طويل ولفافة أو في ثلاثة أثواب. واستدل هؤلاء على ضرورة المباينة بين كفن كلّ جنس بـ«أنّ حال كلّ واحد منهما بعد الموت معتبر بحال الحياة. والرجل في حياته يخرج في ثلاثة أثواب عادة: قميص وسراويل وعمامة. والمرأة في خمسة أثواب درع وخمار وإزار وملاءة ونقاب فكذلك بعد الموت. ولأنّ مبنى حالها على الستر فيزاد كفنها على كفن الرجل».[558] واعتبر الأئمة أنّ «أقلّ ما تكفّن فيه المرأة ثلاثة أثواب، والسنة خمسة أثواب، وأقلّ ما يكفّن فيه الرجل ثوبان. والسنة فيه ثلاثة أثواب».[559]

ولم يكتف عدد من الفقهاء باشتراط تكفين المرأة في خمسة أثواب، بل إنّهم وضّحوا طريقة لفّ الجثّة فرأوا وجوب شدّ أسفلها بخرقة حجّتهم في ذلك أنّ الرسول كان عند وفاة بعض نسائه وبناته «يأمر بشدّ الفخذين والوركين بخرقة تحت الدرع».[560] وخالفتهم طائفة فقالت توضع الخرقة عند الصدر وفوق

الثديين حتى لا ينتشر عليها الكفن إذا حملت على السرير.[561] وذلك «لأنّ المرأة عورة ولا يؤمن أن يبدو منها شيء، فيراه الحاضرون».[562] وتجلّت الرغبة في ستر المرأة في حديث بعضهم عن تكفين المحرمة أيضا إذ رأوا أن يغطّى رأسها «ويكشف وجهها، ولو أسدل عليه من فوق رأسها فلا بأس من غير أن تقنّع»[563]، في حين أنّ الفقهاء أجمعوا على أنّ وجه المحرم لا يخمّر. وواضح أنّ الهاجس الذي لم يفارق الجماعة هو الخوف من انكشاف الجثة الأنثوية «فيقع بصر الرجال عليها. ولهذا يوضع النعش على جنازتها دون جنازة الرجل».[564] ونرجّح أنّ المبالغة في لفّ جثّة المرأة في أكثر من قطعة تعكس رغبة المجتمع في صون الأمّ تلك التي اعتبرت رأس مال بشري هامّ. فهي التي تحقّق تكاثر الأمة واستمرارها. فكان الحفاظ على الرحم المنجب أمرا ضروريا لدى من اعتقدوا في البعث.

لمّا كانت ممارسة الطقوس متنزلة في سياق تاريخي واجتماعي واقتصادي ونفسي فقد انتبه الفقهاء إلى تباين المنازل الاجتماعية بين الجثث. فاقتصر كفن الفقراء على ثوب واحد بال خلاف الخاصة التي توسّعت في مراسم التكفين فاعتمدت الأثواب الفاخرة والموشاة بالذهب والمتخذة من الحرير، ممّا جعل حارسي الشريعة ينبّهون إلى حكم لبس الثوب الحرير إذ «لا يحلّ تكفين الرجل فيما لا يحلّ لباسه، من حرير أو مذهّب، أو معصفر، وجائز تكفين المرأة في كلّ ذلك».[565] وهكذا كانت الجثة رمزا اجتماعيا عكس تصوّرات الجماعة وتمثّلاتها وأبان عن أنساقها المتعددة.

ليس من المستغرب أن تهتم المنظومة الفقهية بزينة الجثة وكأنّها عروس مفارقة أهلها مادامت طقوس الموت تتقاطع مع طقوس الزواج في عدّة مواطن. وانشغل الفقهاء ببيان الوجه الأمثل في تصفيف الشعر ونوع العطر إلى غير ذلك من التفاصيل التي تكشف النقاب عن تصوّرهم لكيفية مغادرة الجسد الأنثوي عالم الأحياء. فمال بعضهم إلى أن يسدل شعر المرأة بين ثدييها من الجانبين ثم يوضع الخمار عليها كهيئة المقنعة فوق الدرع وتحت الإزار.[566] وخالفهم آخرون فرأوا أن يسدل الشعر خلف الظهر. ولعلّه من المفيد أن نعرض الجدل

الذي وقع بين الفقهاء بخصوص هذه المسألة. قال العيني (ت855هـ): «وعندنا يجعل ضفيرتين على صدرها فوق الدرع. وقال الشافعي يسرّح شعرها ويجعل ثلاث ضفائر ويجعل خلف ظهرها... ونحن لا ننكر التضفير... وإنّما ننكر جعلها خلف ظهرها لأنّ هذا التصنيع زينة والميّت ممنوع منها»(567) ومراعاة لعادات الحيّ في الغسل والتطيب ولبس أفخر الثياب والتجمير اعتبر بعضهم أنّه «لا بأس بسائر الطيب في الحنوط غير الزعفران والورس في حقّ الرجال ولا بأس بهما في حقّ النساء فيدخل فيه المسك».(568)

وتجلّى التفريق بين الجنسين أيضا في تخصيص سرير للنساء وآخر للرجال. والظاهر أنّه إجراء عُمل به في فترات تاريخية متأخرة. جاء في «طبقات ابن سعد» أنّ سرير الرسول «كانت المرأة إذا ماتت حملت عليه حتّى كان مروان بن الحكم فمنع أن يحمل عليه إلاّ الرجل الشريف».(569) وحرصا منهم على مزيد ستر جثة المرأة، استحسن بعض العلماء «أن يترك فوق سرير المرأة شيء من الخشب أو الجريد مثل القبّة يترك فوقه ثوب ليكون أستر لها، وقد روي أنّ فاطمة بنت رسول الله ﷺ أوّل من صنع لها ذلك بأمرها».(570) وهكذا كانت تغطية سرير المرأة علامة يستدل بها الناظر فيتبين جنس الجثة.

وإذا نظرنا في صلاة الجنازة تبيّن لنا أنّ موضع قيام الإمام فيها شكّل موضوع اختلاف بين الفقهاء وذلك راجع إلى تعدّد الآثار في هذا الباب وتضاربها. فذهبت طائفة إلى أنّه إذا كان الميت ذكرا قام الإمام عند رأسه، وإن كان أنثى قام من صدرها حيال وسط السرير(571) وقالت فئة يقف عند منكبيها قبالة الصدر.(572) بينما رأت فئة أخرى أنّ على الإمام أن يقف عند عجيزتها. ويرجع سبب اختلاف موضع الإمام من الميتة إلى حفظ منزلة كلّ من المرأة والرجل، من جهة ومراعاة الأخلاق التي تدعو إلى الستر، من جهة أخرى. فقيام الإمام في الوسط اعتبر سترا للجثة(573) كما عدّ «الوقوف عند أعاليها أمثل وأسلم»(574) من الوقوف عند عورتها.

وفسّر الخرساني الإباضي (ت ق3هـ) علّة إبعاد المرأة عن الإمام بقوله: «وهذا التخلّي للإمام لأولى له من اعتبار التخلّي للرجل بموالاة جهة القبلة ومن

مراعاة أن يكون الموتى من الرجل مستدبرين للميتات لأنّ الإمام حيّ بخلافهم فهو أحقّ بأن يبعدن عنه».[575]

ولم يفت الفقهاء الاهتمام بالحالات التي يلتقي فيها الجنسان. فإذا ماتت الأمّ ورضيعها وجب على الإمام أن يكون عند رأس الغلام لكون الرأس أشرف الأعضاء. ويعزى تقديم الصبي على الأمّ إلى علوّ مقام الذكورة.

وعلى الرغم من غياب الحجّة الشرعية على تقديم جنائز الرجال على النساء، فإنّ أكثر الفقهاء ألحّوا على أن يكون ترتيب الجنائز عند الصلاة عليها بوضع الرجال ممّا يلي الإمام، وجعل النساء مما يلي القبلة. وخالفهم آخرون فرأوا أن يتم وضع الرجال ممّا يلي القبلة والنساء مما يلي الإمام. ولعلّ الاختلاف علامة على المأزق الذي وقع فيه هؤلاء، فهل يحولون بين المرأة والمقدّس أم يفصلون المرأة عن الرجل؟

وارتأى فريق آخر تقديم الرجال على النساء قياسا على الصلاة مستدلّين بحديث «أخّروهن من حيث أخّرهن اللّه». بينما ذهب بعضهم إلى تقديم النساء على الرجال حتى يعجّل بمواراتهن. فالقبر خير ساتر لهنّ. ومال آخرون إلى الفصل بين الجنائز فيصلّى على الموتى كلّ على حدة: الرجال مفردون والنساء مفردات.

أمّا إذا مات رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية، فإنّهم يوضعون كما يصطفون في الصلاة فيتم «وضع الرجل ممّا يلي الإمام والصبي وراءه ثمّ الخنثى ثمّ المرأة ثمّ الصبية».[576] ورأى عدد من الفقهاء أنّ حال الخنثى «كالمرأة»[577] في حين ذهب آخرون إلى ضرورة تقديم جنازته على جنازة النساء وتأخيرها عن جنازة الرجال والصبيان لجواز أن يكون ذكرا فيسلك معه مسلك الاحتياط.[578]

يتضح من خلال هذه الآراء أنّ الحرص على حفظ المنازل وصون التراتبية حفز الفقهاء على التفريق بين الجنسين في كلّ مراحل الدفن حتى إنّهم اعتنوا بالحالات الاستثنائية التي توجب الجمع بين الجثث في قبر واحد. فإن ضاق

المكان ودعت الضرورة إلى دفن رجل وامرأة حفر قبر واحد وقدّم الرجل في اللحد ممّا يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة. والأمر بالمثل لو مات رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية إذ يقدّم الصبي على المرأة و«لا تقدّم المرأة وإن كانت سابقة لموضع الذكورية». (579) و«لا خلاف في تقديم الخنثى على المرأة لأنّه يحتمل أن يكون رجلا وأدنى أحواله أن يكون مساويا لها». (580) أمّا «إذا اجتمع موتى في وباء جعلنا الرجلين والثلاثة في قبر واحد. وقدّمنا الأفضل إلى جدار اللحد، فيقدّم الأب على الابن والابن على الأمّ لمكان الذكورة. ولا يجمع بين الرجال والنساء. فإن دعت الضرورة إلى ذلك جعلنا بينهما حاجزا من التراب». (581)

وتجلّى هذا الحرص على صون المراتب وحفظ الحدود أيضا في منع دفن اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أبناء الملل في المقابر الخاصة بالمسلمين. ولئن همّشت المصادر التي أمكننا الاطلاع عليها مسألة دفن العبيد فإنّنا نرجّح أنّ دفن هؤلاء خضع لنفس المعايير التي تضبط موقع كلّ فرد داخل النظام.

ولمّا كان مبنى حال المرأة الستر حتى اللحد فقد رأى الأئمة أن يسجّى قبرها بثوب مستدلين بعمل الصحابة، إذ كان عمر بن الخطّاب يغطّي قبر المرأة وكان عليّ بن أبي طالب إذا مرّ بميّت قد سجي قبره قال: «اكشطوا عنه الثوب فإنّما يصنع هذا بالنساء». (582) واعتبر ضرب الفسطاط أو القبّة «على قبر المرأة أفضل من ضربه على قبر الرجل». (583) ولم يختلف حال الخنثى عن المرأة إذ رأى بعضهم أن يسجّى قبره. (584) وترجع علّة كراهة وضع خمار على قبر الرجل إلى الخوف «من التشبّه بالنساء». (585) وهو أمر يدلّ على مدى سيطرة هاجس التمييز بين الجنسين على حارسي الحدود الجندرية حتى إنّهم خافوا تشبّه جثة الرجل بجثّة المرأة.

يكشف تنظيم الفقهاء لطقوس الموت عن تصوّرهم للبنية الاجتماعية الأمثل وعن حرصهم على توظيف الطقوس لخدمة النظام الاجتماعي. فلم تستو الجثث في نظر هؤلاء بل ظلت دالة على التمييز بين الرجال والنساء وبين

الخاصّة والعامّة وبين الغني والفقير وبين المسلم وغير المسلم إلى غير ذلك من الأصناف.

لئن كانت الصلاة على الجنازة من قبيل الدعاء، فإنّ الفقهاء أجمعوا على أن يتولى الإمام الصلاة على الجنائز. ولا حقّ للمرأة في ذلك لانعدام ولاية التقدّم مؤكدين بذلك عدم أهليتها للقيام بهذا الدور. وبالعود إلى بعض المصادر نتفطّن إلى قيام عدد من النساء بالصلاة على الجنائز والشفاعة للميّت والاستغفار له مثل صلاة نساء الرسول على سعد بن أبي وقّاص (ت55هـ) في حُجراتهنّ.[586] وصلاة عدد من العالمات الصالحات على بعض الشيوخ نحو نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب (ت208هـ) التي صلّت على جنازة الشافعي في دارها.[587] ويبدو أنّ اللواتي قمن بالصلاة على جنازة الميّت كنّ منفردات في غرفهنّ، إذ لم يكن من حقّهن القيام بهذا الطقس في الفضاءات العامّة حتى لا يختلطن بالرجال ولا يظهرن على الركح الاجتماعي، ولذلك كان البيت أفضل موضع للقيام بالصلاة على الميّت.

أمّا وصية عدد من المحتضرين بأن تصلي امرأة صالحة على جنازتهم فإنّها تومئ إلى حاجة المرء إلى أن يعود إلى حضن الأمّ وأن تودّعه أمّ حنون لتسلّمه برفق إلى أمّه الأرض. فهي صنو الأمّ في ثقافات عديدة.

3/ 2 ـ الخروج إلى الجنائز

جوّز الشيعة خروج النساء في المأتم وتشييعهن الجنازة محتجين بأنّ فاطمة خرجت في الجنائز وكذلك فعلت نساء الأئمة.[588] ولم يكره الظاهرية بدورهم هذا الأمر واستدلّوا برواية أبي هريرة التي جاء فيها «أنّ رسول اللّه ﷺ كان في جنازة فرأى عمر امرأة، فصاح بها فقال له رسول اللّه ﷺ: دعها يا عمر فإنّ العين دامعة، والنفس مصابة، والعهد قريب».[589] غير أنّ أغلب فقهاء السنّة اعتبروا شهود الجنائز من الأعمال التي يرغّب فيها الرجال لما فيها من الأجر والثواب ولكنّها مرذولة بالنسبة إلى النساء وتكتب لهن سيئة بخروجهن لأنهنّ يتحولن إلى منظورات، أي فاتنات وخصوصا الشواب منهن. ويوضّح العيني هذا

الأمر بقوله: «وتوقي ذلك للنساء المتجملات أحبّ إليّ. وأمّا الشواب فلا يؤمن من الفتنة عليهنّ وبهنّ حيث خرجن. ولا شيء للمرأة أحسن من لزوم قعر بيتها. ولقد كره أكثر العلماء خروجهنّ إلى الصلوات فكيف إلى المقابر. وما أظنّ سقوط فرض الجمعة عليهنّ إلاّ دليلا على إمساكهنّ عن الخروج فيما عداها».[590]

ولم تتوان طائفة من الفقهاء عن تحذير الزوج الذي يسمح لزوجته بالخروج من العقاب الأخروي الذي ينتظره[591]، كما أنّها ناشدت الإمام أن يمارس سلطته لأنّه «لا يجوز للنساء اتباع الجنائز ولو كنّ غير نوائح. وينبغي للإمام أن يمنع من ذلك كلّه النساء».[592] أمّا إذا حدث وفعلن فيجب على المحتسب أن يأمرهن بالتأخر عن الرجال وعدم الاختلاط بهم. والظاهر أنّ كراهة خروج النساء في الجنائز لم يكن موقف فئة من الفقهاء فحسب، بل إنّ عددا من المحتضرين كانوا يوصون بأن لا تصحبهم امرأة[593] مشدّدين بذلك على النساء حتّى لا يخترقن الفضاء الخارجي ويحوّلن فضاء المقابر إلى مكان لتصيّد الرجال.

يقودنا استقراء مواقف الفقهاء حول شهود النساء الجنازة إلى تبيّن المعايير التي اعتمدوها. فقد فرّق بعضهم بين النساء على أساس السنّ. فكرهوا اتباع الشابّة للجنازة في حين أنّهم أباحوه للقاعدة. ورأى آخرون جواز خروج الشابة في جنازة الولد والوالد والزوج فقط مع الالتزام بالستر والتحفظ والصمت والانفراد بالخروج عن الرجال والسير خلف الجنازة فهو الوضع «الطبيعي» الذي يجب أن تحافظ عليه المرأة. وذهبت فئة أخرى إلى جواز خروج النساء في الجنائز ليلا في حين أنّ الأغلبية قالت بالمنع، إذ ليس للنساء نصيب في حضور الجنازة مبرّرهم في ذلك رواية منسوبة إلى الرسول تثبت أنّ الرجل هو المكلّف الوحيد بتحمّل أعباء الدفن لمميزاته الجسدية. جاء في هذا الصدد أنّ الرسول «قال عليه الصلاة والسلام لنساء خرجن في جنازة: أتحملنه فيمن يحمله؟ قلن لا. قال: أفتنزلنه قبره فيمن ينزله: قلن لا. قال: أفتحثين عليه التراب فيمن يحثي. قلن: لا. قال: فارجعن مأزورات غير مأجورات».[594] ويعود سبب

حمل الرجال الجنازة دون النساء إلى أنّ «الرجال أقوى لذلك. والنساء ضعيفات ومظنة للانكشاف غالبا خصوصا إذا باشرن الحمل لأنّهنّ إذا حملنها مع وجود الرجال لوقع اختلاطهن بالرجال. وهو محلّ الفتنة ومظنّة الفساد».[595]

ولمّا كانت صلة المرأة بالنجاسة متينة فإنّ منعها من الإشراف على الدفن، مخبر - في نظرنا - عن خشية الجماعة من تسرّب عدوى النجاسة إلى الجثة بعد تطهيرها ممّا يعوق دخولها في عالم المقدّس. ولكن هل مردّ إقصاء النساء عن طقوس الدفن هو الخوف من الفتنة والاختلاط أم هي الخشية من استغلال بعضهن هذه الفرصة لممارسة السحر؟

إنّ إشراف الرجال على طقوس الدفن مفهوم في ضوء صلة الطقوس بالأساطير. فالقصة القرآنية المؤسسة للدفن بطلاها قابيل وهابيل ولم تكن المرأة حاضرة في عملية المواراة.[596] فلا غرو أن يقوم الرجال وحدهم بإنزال الميّت إلى قبره. والواقع أنّ تكليف الرجل وحده بمواراة الجثة ظاهرة لا تخص الحضارة العربية الإسلامية فقط، إذ نجد لها حضورا في ثقافات كثيرة ميّزت الذكر على الأنثى منها الثقافة المصرية والثقافات الإفريقية. وقد كان قدماء المصريين[597] يبرّرون سبب فرحهم بولادة الابن بأنّه ترحيب بمن سيتولّى الإشراف على طقوس الدفن وتحقيق «الاحتفالية الطقسية» التي تخفّف عن الأب هول الموت.

وباعتبار أنّ الفضاء العامّ لا يتحمّل وجود عناصر شغب مخلّة بالنظام فإنّ سلطة الضبط سعت إلى إقصاء النساء لأنهن يمثّلن عناصر اضطراب وفوضى. من ذلك أنّه «لمّا مات كثير عزّة قال أبو جعفر محمد بن علي: أفرجوا لي عن جنازة كثير لأرفعها. قال: فجعلنا ندفع عنها النساء وجعل يضربهن محمد بن علي بكمّه».[598] وكثيرة هي الروايات التي وصفت ازدحام النسوان على النعش وعدم رفقهن بالسرير ومخالفتهن لآداب الخروج ولامبالاتهن بالمنظومة القيمية. فمن مظاهر إحداث الفوضى في المقابر التقدّم عند السير بالجنازة بدل التأخر واستقبال جنائز الأولياء بالزغاريد والأهازيج.[599] وإقامة «الزمر والطبل في المواتيم وفي المقابر»[600] واتخاذ السرج عند القبور.

وإذا علمنا أنّ من شروط تشييع الجنازة الإسراع في المشي تبيّن لنا أنّه يصعب على المرأة القيام بهذه العادة التي يبدو أنّها من العادات الساميّة[601] باعتبار أنّ المشي في الجنازة يتعارض مع الخصائص الأنثوية. فقد شاعت الثقافة التفريق بين مشية المرأة ومشية الرجال. وما كان المجتمع الذكوري ليتقبّل من المرأة الإسراع في المشي حتى لا تفرّط في أنوثتها وتتشبّه بالرجال، كما أنّه لم يكن بمقدوره أن يتركها تمشي مشية توحي بالفتنة فذاك أمر يؤدي إلى حدوث البلبلة في صفوف الرجال، بل إنّ مشيتها تلك لا تتلاءم مع الخشوع المطلوب في المقابر وربّما أدّت إلى تأنيث الميت.

وهكذا نتبيّن أنّ اتصاف المرأة بالفتنة والضعف والنجاسة والعجز عن ضبط الانفعالات، جعل أغلب الفقهاء يعتبرون خروج النساء إلى المقابر واتباعهن الجنائز أمرا مكروها. وهو موقف متوقّع في مجتمع أخضع الفضاء لجندرة واضحة. وهكذا ظلّ خروج الرجال في موكب الجنازة مقبولا لامتلاكهم حقّ الحضور في الفضاء العمومي في حين اعتبر ظهور النساء فيه ضربا من التسلل وخرقا للعرف ذلك أنّ مكانهنّ «الطبيعي» هو الفضاء الداخلي.

حرصت المنظومة الفقهية على تحويل المقابر إلى فضاء الحزن المنظّم بعد أن انقضت صدمة الموت. فأمرت بأن يحافظ موكب الجنازة على الصمت وأن يلتزم القوم الخشوع الباعث على الاعتبار وكأنّها بهذا التقنين تحاصر الحدث. فالصمت ليس إلاّ محاولة للامتثال لمشيئة الرحمان.

بيد أنّ حضور النسوان أربك النظام وقوّض محاولات التجاوز وتثبيت الإيمان. ذلك أنّ المرأة رمز القوى غير المنضبطة التي تعصف بالنظام الاجتماعي والثقافي، سواء كان ذلك في الفرح أو في الموت. ولهذه الأسباب سارعت الجماعة إلى استبعاد المرأة مبرّرة ذلك بالفتنة حينا والفوضى حينا آخر. ونميل إلى اعتبار أنّ الخوف من الضعف، هو الذي جعل المجتمع الذكوري يلحّ على أن يكون الرجال منفردين عن النساء لحظة قبر الميت. فعويل المرأة وصراخها في المقبرة هو محاولة للتمسّك بالجثة وارتداد إلى زمن مواجهة الموت، بل هو تشبّث بالماضي وكأنّ المرأة ترفض التجاوز والتغييب والنسيان

السريع وتصرّ على تخليد الحدث واسترجاع ما فات فتبقى بذلك منشدّة إلى ما مضى.[602] وهي حين تنتحب تعبّر عن رغبتها في استبقاء الميت رافضة التخلّص السريع من الجثة.

رأى المجتمع الذكوري أنّ الفوضى الناجمة عن سلوك النسوة تتعارض مع أهدافه المرسومة، وخصوصا منها تثبيت الهيمنة. ولذلك سعت مؤسسة الضبط إلى التعبير عن امتلاكها زمام الأمور. فلم يكتف الرجال بمطاردة النائحات المولولات وزجرهن والصياح بوجوههن، بل عمد بعضهم إلى استعمال العنف في سبيل فرض الالتزام بالنظام.[603] ونذهب إلى أنّ وراء قمع النساء وتصميتهن رغبة في قمع الذات الذكورية علّها تتماسك. فليست القسوة على المهيمَن عليه، أي المرأة إلاّ تعلّة يُداري بها الرجل خوفه من الانهيار والهشاشة. وبناء على ذلك، فإنّه لم يكن في وسع الرجال استعادة توازنهم إلاّ عند رحيل النساء، كما أنّه لم يكن بالإمكان فرض النظام إلاّ بعد عودتهن إلى الصمت من جديد. وبذلك كان إقصاء المرأة في خدمة المنظومة الاجتماعية والرمزية.

انسحب حكم كراهية اتباع النساء الجنائز على خروجهن إلى المقابر. «قال يحيى: لا أرى للنساء أن يخرجن للمقبرة للترحّم على الأزواج والأولاد أصلا».[604] واعتبرت زيارتهن القبور مكروهة بدعوى «أنّ المرأة قليلة الصبر كثيرة الجزع، وفي زيارتها للقبر تهييج لحزنها، وتجديد لذكر مصابها. ولا يؤمن أن يفضي بها ذلك إلى فعل ما لا يجوز، بخلاف الرجل. ولهذا اختصصن بالنوح والتعديد».[605] ولم يُخف الفقهاء دفاعهم عن مصالح الرجال وخوفهم من تهاون النسوة بحقوق الأزواج ولذلك فإنّهنّ «يمنعن من إكثار الزيارة لما يؤدي إليه الإكثار من تضييع حقوق الزوج والتبرّج والشهرة والتشبّه بمن يلازم القبور لتعظيمها ولما يخاف عليها من الصراخ وغير ذلك من المفاسد... إنّ زيارة القبور مكروهة للنساء، بل حرام في هذا الزمان ولاسيما نساء مصر لأنّ خروجهنّ على وجه فيه الفساد والفتنة».[606]

يقودنا استقراء هذا الشاهد إلى تبيّن انزعاج المجتمع من سلوك النساء المترددات على المقابر فهنّ ينخرطن في علاقات تبادل مع الأموات، فيبثثنهم

همومهن ومشاكلهن كما أنّهن لا يتوانين عن عقد صلات بعضهن مع بعض وخصوصا في أيام الأعياد حين تعجّ المقابر بالزائرات فيتحوّل الفضاء إلى فضاء نسوي تتبادل فيه التجارب والأخبار، من زواج وطلاق وبينونة وغيرها فيتحررن بذلك من ضغوط الحياة اليومية وتتحقّق مجتمعيتهن. ولمّا كان خروجهن مبررا دينيا بقصد الترحّم على الأموات وتذكّر المنيّة والتفريج عن الكرب، فإنّ الأزواج عادة ما كانوا يأذنون لزوجاتهم بالخروج. وكان هذا الأمر متيسرا ومقبولا اجتماعيا لأنّه ثمرة عملية تفاوض. فلئن منعت سلطة الضبط النساء من الخروج لتشييع الجنائز فإنّها، سمحت لهنّ في المقابل بزيارة المقابر.

من الواضح أنّ المقابلة بين حضور الرجال في المقابر وحضور النسوان زادت في تعميق المسافة بين الجنسين وبين العالمين: عالم النساء الذي تسوده الفوضى وعالم الرجال الذي يحكمه النظام. ولعلّ الإصرار على جعل الموكب الجنائزي تحت سلطة الرجال ومراقبتهم مرتبط بتوزيع الأنشطة وجندرة الأدوار وكذلك الفضاء الخارجي. وهكذا برز التقابل بين مكانين ووظيفتين ورمزين: للنساء الفضاء الداخلي: فضاء الرحم والحمل والولادة، أي الحياة وللرجال الفضاء الخارجي حيث الحرب والقتل والدفن.(607)

تتجلّى مظاهر الاختلاف بين جثّة كلّ من الرجل والمرأة في طريقة التعامل معها وإعدادها للمواراة ثمّ في تعبير الحضور عن أثر غيابها عنهم. ولئن بدت المرأة مصرّة على الإفصاح عن وجعها بطريقة صاخبة رغم محاولات الردع فإنّها رضخت للعادات والأوامر والمواضعات الخاصّة بالحداد. فلم تكن حرّة في التخلّي عن علامات الحزن التي ألزمها المجتمع بإظهارها.

4 ـ الإحداد

لكلّ حالة لبوسها وحالة الموت تستوجب الإحداد المتمثّل في امتناع المرأة عن لبس ما يدعو إلى الأزواج كالثياب المعصفرة والمزعفرة والحلي ووضع الطيب والدهن والخضاب والكحل ونتف الشعر من الوجه وغير ذلك من الزينة. وارتبط الإحداد أيضا بقرار الأرملة في بيت الزوجية. والملاحظ أنّ

اتخاذ العلامات الدالة على الشجن قد اختلف من مجتمع إلى آخر فتمثّل لدى بعضهن في لبس الخشن من الثياب أو لبس أثواب ذات لون مميّز. فكان لبس الأبيض شعار الحزن في الحجاز والشامّ والأندلس وكان الأسود شعار الحزن في العراق[608] كما كان لبس الأزرق علامة الحزن في قسم من بلاد فارس.[609]

وتعود عادة إلزام الأرملة بإظهار علامات الحزن إلى الجاهلية. فقد كانت المرأة «إذا توفّي عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شرّ ثيابها ولم تمسّ طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثمّ تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طير فتفتض به. فقلّما تفتض بشيء إلاّ مات».[610] وأدّى ظهور الإسلام إلى تعديل هذه العادات التي تلحّ على اعتبار الزوجة التي تواصلت مع رموز الموت نجسة. فحدّدت مدّة الحداد وتقلّصت مظاهر إبراز الأسى وتمّ التفريق بين الحزن على الأهل والحداد على الزوج.

واتفق أغلب الفقهاء على أنّ الإحداد على الزوج واجب على النساء الحرائر المسلمات في عدّة الوفاة لكونه عبادة بدنية. أمّا الأمة فقد سقط عنها واجب الإحداد للحاجة الداعية إلى استخدامها، والتي تجعل خروجها إلى الأسواق وغيرها من الفضاءات أمرا بديهيا.

ليس الحداد تعبيرا عن حالة نفسية فردية يشعر بها الإنسان حين يفقد عزيزا عليه بل هو واجب اجتماعي فرضته الجماعة على المرأة، وحدّدت لها طريقة إظهار شجنها وضبطت مدته وأخضعت روابط القرابة لتراتبية واضحة. فلم يكن من حقّ المرأة الاستغراق في الحزن على أبيها أو أخيها، بل حتى على ابنها، ومعنى ذلك أنّ المرأة ليست حرّة في إبداء لوعتها متى شاءت وعلى من أرادت لكون حقّ الزوج في المتعة مقدّما على إحدادها على أهلها.[611] ونظراً إلى أنّ الجماعة جعلت الزوج الرجل الوحيد في حياة الزوجة فقد اعتبر إحدادها عليه واجبا شرعيا لا يمكن التهاون به ما دامت منزلته عندها تفوق منزلة الأهل. وبذلك خضعت علاقة المرأة بأهلها للتقنين. وانطلاقا من ذلك، ابتعدت طرق التعبير عن المشاعر والانفعالات عن العفوية، لتتحوّل إلى نظام رمزي، كما

بدت الثقافة العاطفية للرجل مختلفة عن ثقافة المرأة. فحزن الرجل يجب ألاّ يظهر ولا أن يطول وعليه أن يبقى بين الضلوع في حين أنّ حزن المرأة يجب أن يستمر لفترة طويلة وأن يتجلّى للعيان عبر علامات محددة اجتماعيا وثقافيا حتى إنّه لا يتصوّر أن تكون المرأة بالفعل والهة إن لم تضع «زيّ الحزن»، فهو شهادة تُبرئها من اتهامات الآخرين لها بعدم المبالاة أو التقصير.

تكفّلت المنظومة الفقهية بتجذير هذا الأمر من خلال تفسير غاية الإحداد فهو لـ«قضاء حق الزوج وإظهار تأثير قدره في المنع من التزين والتجمّل ولذلك شرع الإحداد عليه أكثر من الإحداد على الوالد والولد».[612] واستدلّ العلماء بحديث جاء فيه: «لا يحلّ لامرأة تؤمن باللّه واليوم الآخر أن تحدّ على ميّت فوق ثلاث إلاّ على زوج أربعة أشهر وعشرا». وبحديث أمّ سلمة زوج النبيّ الذي ذكرت فيه «أنّ امرأة جاءت إلى رسول اللّه ﷺ فقالت: يا رسول اللّه إنّ ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينيها أفتكحلهما؟ فقال رسول اللّه ﷺ: لا. مرتين أو ثلاثا، كلّ ذلك يقول لها: لا، ثم قال: إنّما هي أربعة أشهر وعشر وقد كانت إحداكن ترمي بالبعرة على رأس الحول».[613]

ولم يفت الفقهاء عرض أنموذج في قهر النفس والتصبّر وطاعة اللّه وحفظ حقّ الزوج حبّذا لو اقتدت به النساء. فامرأة أبي طلحة زيد بن سهل الأنصاري (ت34هـ) حين مات فلذّة كبدها «هيأت شيئا من حالها وتزيّنت لزوجها تعرضا للجماع» فرزقت أبناء صالحين «وذلك بصبرها فيما نالها ومراعاتها زوجها».[614]

أمّا عدّة الوفاة التي فرضت على الأرملة القرار في بيتها[615] فقد كان المقصود منها حسب العلماء «أن لا يتشوّف إليها الرجال في العدّة ولا تتشوّف هي إليهم، وذلك سداً للذريعة لمكان حفظ الأنساب».[616] فكانت العدّة بمثابة إعلان على أنّ المرأة ممنوعة من النكاح. وإذا علمنا رغبة عدد من الرجال في التزوّج بالأرامل، فهمنا لِمَ حرصت الجماعة على إخفاء المرأة عن عيون الطامحين. فالتمهّل هنا إجراء اجتماعي غايته حفظ النسب والحدّ من التطلّع إلى المرأة وترويضها على التأنّي. ولا غرو في إجبارها على الانتظار مادام الصبر

على الظلم والأذى وغياب الزوج قيمة اجتماعية خصّ بها المجتمع النساء دون الرجال!

اعتبرت العدّة حقّا لله وحقّا للزوج لصيانة ماله وحفظ نسبه بيد أنّنا نذهب إلى أنّ من بين أسباب فرض الحداد والعدّة على المرأة، حفظ مكانة الرجل وإثبات حقه على الزوجة حيا وميتا. فلمّا كان مالكها تعيّن عليها أن تتربّص بعد موته احتراما لحقه ووفاء لذكراه فلا تسارع بالارتباط بغيره. ويعضد ما ذهبنا إليه أنّ الحداد هو ما يحجز بين شيئين. ولهذا يقول الرجل إنّ زوجته هي حدادته لأنّه يحدّها، أي يمنعها من الرجال الآخرين.(617) فإذا بالثقافة تحدها لفترة عن الأزواج الخاطبين. وتفرض عليها مرحلة تروّ قبل إعادة دمجها في علاقات جديدة داخل نظام المصاهرات.

يلتقي الحداد مع الندب في أنّ كلاّ منهما يوظّف للكشف عن الخصائص الذكورية التي كلّفت المرأة بإبرازها عبر الإشادة بفضائل الزوج و«إظهار الحزن بفوت نعمة النكاح إذ النكاح كان نعمة عظيمة في حقها. فإنّ الزوج كان سبب صيانتها وعفافها وإيفائها بالنفقة والكسوة والمسكن فوجبت عليها العدة إظهارا للحزن بفوت النعمة».(618) ومعنى ذلك أنّ الرجل هو الحقيق بأن يرثى وأن يتخذ من أجله زي الحزن لكونه المكلّف بتلبية كلّ احتياجات أهله المادية والعاطفية وبموته تنقطع كلّ المنافع وتحل المصيبة. ولذلك فرضت العدّة على الزوجة لا على الزوج لأنّ موت المرأة لا يعدّ خسارة كبرى مادامت غير مكلفة بالإنفاق عليه، كما أنّها ليست الوحيدة التي يمكنها أن تشبع شهوته وتخدمه وترعاه، إذ ثمة المثنى والثلاث والجواري الحسان.

ولعلّه من الطريف أن نعرض تفسير ابن قيم الجوزية سبب تخصيص مدة للإحداد على الزوج. فقد أوضح أنّ المرأة في حاجة إلى التفريج عن نفسها بالبكاء وقضاء وطرها من الحزن لأنّ فطام النفوس عن مألوفاتها أمر شاق. فالله «أباح للنساء لضعف عقولهن وقلّة صبرهن الإحداد على موتاهم (كذا) ثلاثة أيام وأمّا الإحداد على الزوج فإنّه تابع للعدّة وهو من مقتضياتها ومكملاتها»، كما أنّه «سدّ الذريعة إلى طمعها في الرجال وطمعهم فيها بالزينة والخضاب

والتطيب». [619] وهكذا يصبح الإحداد متلائما من جهة مع حاجة نفسية لدى المرأة فطرت عليها، ووسيلة للحدّ من فتنتها من جهة ثانية باعتبار أنّها لم تعد تحت وصاية رجل.

إنّ الحداد مواضعة اجتماعية معروفة في ثقافات كثيرة[620] إذ لجأت عدة مجتمعات بدائية إلى عزل أرملة الميت، كما فرضت ثقافات أخرى على المرأة أن تصحب رجلها في رحلته إلى العالم الآخر. وتميط هذه العادة اللثام عن خوف الجماعة ممن كان على صلة متينة بالميّت، أي بالمقدّس. ومعنى ذلك أنّ العدة طقس من طقوس الفصل (Rite de marge) التي تفرض عزل المرأة حتى تتطهّر من «القدسي» (Numineux) ونعني به تلك الحالة النفسية التي تسيطر على الفرد لحظة اصطدامه بالموت. [621] وتعتبر فترة الحداد ضرورية لحماية الجماعة ممّا أصابها من فوضى. ونرجّح أنّ الإصرار على منع المرأة من الخروج في عدّة الموت يوحي برغبة الجماعة في نسيان كلّ ما يذكّرها بفجيعة الموت فيكون مقصد عزل الأرملة حثّ الجماعة على الانشغال بأمور المعاش والارتباط بعالم الحياة حتّى لا تستغرق في الأحزان.

وإذا علمنا أنّ الموت من أشدّ أنواع العنف ضراوة اتّضح لنا أنّ الخشية من تسرّب عدوى العنف والنجاسة كانت وراء عزل المرأة. فليس الإقصاء هنا إلاّ وسيلة لحماية الذات من خطر ما يرمز إليه الموت. إذ مثّلت المرأة كبش فداء فحجبت كي لا تسود حالة الفوضى، وحتى يتسنّى لها شيئا فشيئا استعادة انضباطها من جديد. ولا ضير في ذلك مادام الحجب يتلاءم مع الأنثى التي رُبيت على ملازمة الخدر خلاف الذكر الذي لا يمكن له الكنّ في البيت باعتبار أنّ طبيعته الحارة وواجب التكسّب يدعوانه إلى الخروج، كما أنّ حاجته إلى الحفاظ على عقلانيته تلزمه بفكّ الحزن وبالانخراط في مشاغل الحياة لأنّه رمز النظام وتلقى على عاتقه مسؤوليات جسام. فلا عجب أن يبادر الرجال بالزواج بعد مواراة الزوجة أسوة بكبار الصحابة: ألم يتزوج عليّ بن أبي طالب بعد أسبوع من وفاة فاطمة؟

لا يبكي الرجالُ النساءَ ولا يحتدون ولا تفرض عليهم عدّة ولا موجب

لتعزيتهم بفقدانهنّ. لأنّ ذلك لا يعدّ خسارة في مجتمع عدّ الذكر أنفع وأفضل واعتبر المرأة عورة. ممّا جعل بعضهم يذهب إلى أنّ القبر أفضل مكان لها. ففي مواراتها ما يحقّق بعض الارتياح لمن رأى أنّ حياتها تشكّل مصدر قلق.(622)

صادرت الثقافة حرية الرجل في التعبير عن أحاسيسه بطريقة عفوية وكيّفت أشكال إظهار الفرح أو الحزن وفق غاياتها فلم يكن بإمكانه تبعاً لذلك إلاّ الامتثال وتحمّل النتائج المترتبة على ضبط النفس. ونذهب إلى أنّ معاناة الرجل النفسية تفوق معاناة المرأة. فهو يعيش حدث الموت ويعيش في الآن نفسه حالة قهر تحول بينه وبين التعبير عن عواطفه ممّا يجعله يكابد صراعا نفسيا حادّا. أيكبت الأحاسيس التي تنتابه في سبيل المحافظة على خصائصه الذكورية ووجاهة منزلته الاجتماعية أم يفصح عن لوعته وتفجّعه لموت امرأة فيخسر احترام الآخرين له؟

تكشف طقوس الموت عن شبكة من الرموز الاجتماعية وعن المعتقدات والتصورات والأساطير. فإعداد جسد الميت يخضع لمجموعة من الرموز منها ما يؤكد مفارقته لعالم الأحياء، ومنها ما يصله بالحياة الاجتماعية الدنيوية كالغسل والتطييب والزينة واللباس. ويلحظ الناظر في المصادر التي تناولت موضوع الموت، وخصوصا كتب الفقه التي أفردت بابا لبيان أحكام الجنازة إصرار أصحابها على بيان الفرق بين تصرّف الرجال أثناء مواجهة حدث الموت وتصرّف المرأة. فقد مثّل الموت، في الغالب مناسبة لإبراز شدّة إيمان الرجل وقبوله بمشيئة اللّه في حين أنّ وقع النائبة على المرأة كان شديدا موضّحا قلّة تمسكها بالأوامر والنواهي، من جهة وانشدادها إلى زمن البدايات من جهة ثانية، وكأنّه عزّ عليها القطع مع الممارسات الجاهلية التي كانت تحثّها على إظهار حزنها ولوعتها. ونرجّح أنّ الصراع ظل بين ثقافتين ثقافة الجاهلية التي كانت تسمح للمرأة بالانكشاف والإفصاح عمّا يختلج في صدرها والثقافة الإسلامية التي نزّلت التفاعل مع الأحداث الجسام ضمن رؤية دينية وأخلاقية تدعو إلى الترويض والتبصّر بعاقبة الأمور كما أنّ استمرار هذه الطقوس ينمّ عن التفاعل بين نمطين من الحياة: البداوة والتحضّر.

ولعلّ تشبّث النسوة بطقوس النياحة التي كانت ممارسة في الجاهلية راجع إلى كون المرأة هي المسؤولة في كلّ الثقافات عن المحافظة على الموروث الثقافي. فهي التي تروي الأساطير والخرافات والأمثال فتصون بعملها ذلك الذاكرة الجمعية. ومن ثمّة كانت ممارستها للطقوس بحرفية بالغة كما كان تشبثها بالعادات والتقاليد شديدا.

فرض المجتمع على الفرد الالتزم بهيئة خاصّة تعكس هويته الجنسية وقنّن له ممارسته الطقسية على نحو يخدم مصالح الجماعة ويحفظ نظامها التراتبي وكذا الجندري. ولم يتوقّف ضغط المجتمع على المكلّف عند هذا الحدّ، إذ أُخضعت علاقاته الاجتماعية للتقعيد والمراقبة وأُجبر على احترام التقاليد والأعراف ودخلنة المعايير الاجتماعية كلّ ذلك بهدف إثبات انتمائه إلى الجماعة. فإذا نجح في التعبير عن توقّعاتها نال رضاها عنه واعترافها به فردا صاحب حقوق وواجبات.

ولمّا كانت حياة المرء لا تستقيم إلاّ في ظلّ العلاقات التبادلية، فإنّه بدا لنا من الضروري أن نعالج طريقة تنظيم المجتمع لعلاقة الرجل بالمرأة في مرحلة التكليف، وهو تنظيم ييسّر لنا فهم كيفيّة تشكيل الثقافة للفرد اجتماعيا وسبل تركيز أسس الاختلاف بين الجنسين.

الفصل الخامس

العلاقة الزوجية

استتبع إقرار المجتمع باختلاف الجنسين «بيولوجيا» عملا على إبراز اختلافهما في المستويين الاجتماعي والقانوني، ومن ثمّة وجب التمحيص في بنية العلاقة بين الرجل والمرأة لضبط مظاهر التمييز بينهما من جهة، وللوقوف عند مسار بناء الذكورة والأنوثة، من جهة ثانية. ولئن اعتبرت دراسة «أحكام المعاملات» مجالا خصبا للإلمام بشبكة العلاقات التبادلية التي ينخرط فيها المكلّف، وفهم منطقها الداخلي الذي يرسم موضع كلّ من الرجل والمرأة داخل النظام الاجتماعي، فإنّنا نقرّ بأنّه يصعب على الباحث الواحد أن يتعمّق في تحليل كلّ الأحكام في فترة محدودة من الزمن نظراً إلى كثرتها وتعقّدها وإثارتها لجملة من القضايا. ولذا ارتأينا الوقوف عند باب واحد اعتبرناه من أهمّ الأبواب تمثيلا لمظاهر الاختلاف بين الجنسين، وهو باب أحكام النكاح.

شكّلت دراسة العلاقة الزوجية موضوع اهتمام القدامى والمحدثين على حد السواء. في حين أنّ علاقة الأخ بأخته أو علاقة الأب بابنته لم تنالا حظّهما من العناية. وربمّا يعود انكباب هؤلاء على دراسة العلاقة الزوجية إلى أهمّيتها باعتبار أنّ النكاح هو أوّل مشروع يصبو المكلّف إلى إنجازه رغبة منه في الاستئناس بالأهل وإنجاب الولدان، أضف إلى ذلك، أنّ علاقة الذكر بالأنثى تتجلّى بالفعل من خلال العلاقة الزوجية خلاف علاقة الأخ بأخته التي يغيب

فيها بعد الجنسانية ووظيفة الإنجاب والنهوض بمختلف الأدوار. ولمّا كان «الجندر علائقيا»[623] بالضرورة فقد حرصنا على استكناه بنية العلاقة الزوجية للوقوف عند الفرق بين واجبات كلّ من الرجل والمرأة وحقوقهما والإلمام بأهمّ الأدوار والوظائف التي يكلّفان بالقيام بها، وهو أمر يقودنا بداهة إلى تبيّن التمثّلات الخاصّة بكلّ جنس والمهيمنة على متخيّل الجماعة، بالإضافة إلى أنّ تفكيك بنية العلاقة الزوجية، يساعدنا على فهم تركيبة النظام الاجتماعي، ولاسيما النظام الجندري. ولئن قصرنا جهدنا على تحليل طبيعة العلاقة بين الجنسين بالاعتماد على العلاقة الزوجية بين الأحرار، فإنّ السبب يعود إلى ندرة النصوص التي وصفت علاقة العبد بزوجته نظراً إلى تهميش الثقافة العالمة لهذه الزيجات. وعلى الرغم من هذا النقص، فإننا افترضنا أنّ علاقة العبد بامرأته لم تختلف عمّا كان سائدا. فالمعايير الاجتماعية التي ضبطت العلاقات بين الجنسين جعلت الرجل سواء كان سيّدا أو عبدا، يعامل زوجته وفق ما تفرضه عليه الذكورة من قواعد سلوكية ومحددات. ولمّا كانت أحكام الزواج ذات وشائج ببقية أحكام المعاملات التي تخصّ المكلّف نحو الشهادة والإرث والدية وغيرها، فإنّنا حرصنا على الإلماع إليها من زاوية تخدم موضوعنا فتمدّنا بمظاهر أخرى من مظاهر الاختلاف بين الجنسين وتنير لنا آليات الجندرة.

تشعر الزوجية في اللغة بالمجانسة وتوحي بالمساواة. فالزوج هو الفرد الذي له قرين ونظير ومثيل.[624] ولئن عرّف الزوجان بأنّهما «الشيئان المتشابهان والمتشاكلان والمتساويان»[625] فهل نتبيّن هذه المساواة في فهوم القدامى لنمط العلاقة بين الزوج والزوجة أم نحن إزاء شكل من العلاقات المبنية على تسلّط الرجل على المرأة نتيجة فهم خاصّ للمساواة: «مساواة في الصفة»[626] قاعدتها مراعاة التراتبية؟

1 ـ عقد النكاح

تعرّف المرأة المطلوبة للزواج بأنّها «محلّ والمحليّة مشتهاة»[627] ومن ثمّة نظرت المقالة الفقهية إلى النكاح على أنّه «استباحة الانتفاع بالجملة»[628]

وهو«معاوضة البضع بالمال». [629] والبضع، كما يعرّفه اللغويون هو كناية عن موضع الغشيان، كما أنّه مهر المرأة ومنه البضاعة. [630] وبالعود إلى تعريف الفقهاء للمهر، الذي هو ركن أساسي من أركان الزواج نتبيّن أنّه ما «يستباح به عضو«المرأة وهو «أجر الوطء» [631] و«بدل منفعتها» و«عوض بضعها» و«عوض منفعتها فأشبه أجر دارها» ولذلك فإنّه متى دفع الزوج المهر، وجب على الأهل التسليم. فيكون «الدخول على الزوجة كقبض السلعة». [632] أمّا إذا لم يلتزم الرجل بما تمّ الاتفاق عليه، فإنّ من حقّ الأهل تأخير موعد التسليم.

توضّح هذه الآراء مدى هيمنة بعد الجنسانية على فهوم القدامى. فقد أطنبوا في الحديث عن الوصلة والاستمتاع بينما لم يتوسّعوا في بيان أهميّة حسن العشرة والمودة والوفاق وغيرها من القيم التي يجب أن يتقيّد بها كلّ طرف حتى تستمر حياته الزوجية. وبدا المال قيمة أساسية محدّدة طبيعة العلاقة بين الزوجين وكذلك علاقة التبادل بين العائلات المتصاهرة. فالرجل هو الذي يصرف ماله مقابل امتلاك الرحم المنجب، أي الوسيلة المنتجة وهو المستفيد في مرحلة لاحقة من الأولاد. وانعكس هذا الأمر على وضع المرأة فتمّ الإعلاء من شأن الولود بالترفيع من قيمة مهرها، في حين انحطّت منزلة المرأة غير المنجبة. فلم يكن مهرها باهظا قياسا بمهر البكر أو المنجبة.

أقامت الرؤية الفقهية أحكام النكاح على أحكام البيع فوضّحت شروط العقد ومراحله من إيجاب وقبول وشهود وتسلّم وتسليم وغيره مجذّرة في الأذهان أنّ المرأة تدخل مؤسسة الزواج بجسدها فتتحوّل إلى بضاعة وأنّ الرجل يدخلها بماله ونفوذه. وبرّر الفقهاء شرط دفع المهر بأنّه وسيلة من وسائل رفع مقام المرأة وتكريمها لدى زوجها حتى لا تهون في عينه فيهون عليه إمساكها ذلك أنّ «أحكام الملك في الحرّة تشعر بالذلّ والهوان فلا بدّ من أن يقابله مال له خطر لينجبر الذلّ من حيث المعنى». [633] وهو موقف معبّر عن الفرق بين الجنسين. ففي حين يقبل الرجل على النكاح باعتباره نعمة في جانب الرجال [634] ويبادر بدفع المهر حتى يرتفع قدره بين الناس وتبرز كفاءته في مجتمع قامت فيه العلاقات الاجتماعية على التفاخر بالغنى والتعيير بالفقر، نرى أنّ دخول المرأة

مؤسسة الزواج يحوّلها إلى أسيرة مسلوبة الحرية والإرادة، كما أنّه يؤدي إلى تشيئتها فتتساوى نتيجة ذلك مع المملوكة. ولئن ظلّت الفتاة طوال فترة طفولتها تحت وصاية الأب أو الوليّ، أي القريب، فإنّ دفع المهر يؤدي إلى انتقالها للعيش مع الزوج، أي الغريب لتبقى تحت قوامته.

وإذا نظرنا في ظاهرة المغالاة في المهر أدركنا أنّ غايتها لم تكن الإعلاء من مكانة المرأة في عيون الآخرين بقدر ما كانت وسيلة لتوفير ما به تضمن الزوجة عيشها في صورة الطلاق أو الترمّل، خصوصا إذا تذكّرنا أنّ المهر يدخل في ملك المرأة مباشرة بعد العقد وأنّه إذا كان إبلا أو غنما كان قابلا للاستثمار فيزداد بذلك رأس مالها وينمو. ونظراً إلى أنّ المرأة أدركت قيمة المهر ودوره في حياتها التي قد لا تستقر لخضوعها لهوى الزوج وأحيانا لإرادة العشيرة، فإنّها لم تكن تمنح بضعها إلاّ بمقابل. فتمتنع عن الزوج إذا لم يوف بالشرط المتفق عليه، كما أنّها كانت تتمسّك بحقّها في اشتراط المهر الذي يليق بقدرها معتقدة أنّه كلمّا ارتفع مهرها ارتفعت قيمتها، ممّا ولّد لديها شعورا بالفخر والزهو. وتنقل لنا المصادر أنّه عندما أمر عمر بن الخطاب الرجال بأن لا يغالوا في المهور خاطبته امرأة قائلة: «ليس لك ذلك يا عمر إنّ اللّه يقول: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء 4/ 20] من ذهب... فلا يحلّ لكم أن تأخذوا منه شيئا فقال عمر: إنّ امرأة خاصمت عمر فخصمته» وبرواية أخرى «امرأة أصابت ورجل أخطأ».[635]

لمّا كان الرجل مالكا لأمره فإنّه تولّى تدبير زواجه بنفسه. فقدّم المهر وعقد على زوجة أولى وزوجة ثانية أو حتّى على أربع من النساء معا. وخوّل له العقد التمتّع بجملة من الحقوق التي تتلاءم مع شرف انتمائه إلى الذكورة وتعزّز مكانته الاجتماعية. فكان المالك والممارس للسلطة. لِم لا والنكاح حوز وإخضاع وامتلاك لا في نظر العرب فحسب، بل في نظر شعوب أخرى مثل الآشوريين واليهود واليونانيين والرومان والهنود وغيرهم.

أمّا المرأة فحدّد العقد وضعها فلم تكن المالكة بل المملوكة وأُبيح لها حلّ النكاح فقط. فلم يكن بالإمكان الحديث عن عقد اختصاص أو امتلاك

للزوج. فمنذ البدء تدرك الزوجة جيّدا أنّ أخريات يشاركنها في العشير أو يمكن أن يشاركنها فيه، كما أنّها تعي أنّها ليست شريكة الرجل بل هي موضوع تبادل بين العشائر. ورغم إقرار الفقهاء بأنّه لم تأت آية ولا سنّة تشترط الولاية في النكاح، فإنّ أغلبهم حالوا دون تصرّف المرأة في العقد على نفسها فاعتبروا الوليّ، كهلا كان أو صبيا من شروط تمام العقد سواء كانت المرأة شريفة أو وضيعة، كما أنّهم ألحّوا على أن يحافظ الوليّ، وهو ممثّل السلطة الذكورية، على حقّه في حماية المرأة الحسيبة، حتى بعد نقل الولاية إلى الزوج.

ولئن تمّ تبرير سبب استمرار ولاية الأهل بعد زواج المرأة بأنّه بهدف حمايتها، فإنّنا نذهب إلى أنّ الأمر لا يخلو من حرص العشيرة على تثبيت مبدإ هامّ، وهو أنّ الزواج ليس شأنا فرديا بل هي العشيرة التي تنصهر في علاقة مع العشيرة. وهذا التصرّف في مصير النساء أدّى إلى سرعة زواج المطلّقة أو المترمّلة فكلّما كانت آهلة للنكاح سعى قومها إلى تزويجها وإدراجها في نظام تبادل النساء. ولئن أمكن للمرأة تحقيق جملة من المنافع من خلال انتقالها من زوج إلى آخر، فإنّ خضوعها للولاية الذكورية جعلها تحت وصاية مضاعفة: وصاية الزوج ووصاية الأهل.

وإذا نظرنا إلى حقّ تولّي العقد تبيّن لنا أنّه ليس في وسع المرأة عند أغلب المذاهب، أن تعقد النكاح ويرجع ذلك إلى جملة من الأسباب:

1 – صفة الحجب التي تعدّ مكوّنا هامّا من مكوّنات الأنوثة. فاللّه صان الحرائر عن البروز وأحبّ سترهن.(636) ولذا أقرّ الحنفية أنّ المرأة «عاجزة عن مباشرة النكاح عجز ندب واستحباب لأنّها تحتاج إلى الخروج إلى محافل الرجال والمرأة مخدّرة مستورة، والخروج إلى محفل الرجال من النساء عيب في العادة»(637) لأنّه يتنافى مع منظومة القيم التي يجب أن تتمسّك بها المرأة، وأهمّها الحياء فتصبح «العلّة في منعها صيانتها عن مباشرة ما يشعر بوقاحتها ورعونتها وميلها إلى الرجال وذلك ينافي حال أهل الصيانة والمروءة».(638) ومعنى ذلك أنّ المرأة يجب ألاّ تكون في وضع يسمح لها بأن تكون الفاعلة فتختار الزوج وتقرّر وتريد، ومتى فعلت ذلك صارت عديمة الأخلاق.

2 - صفة النقصان التي تشكّل جوهر الأنوثة. فالمرأة «ناقصة بنقصان الأنوثة فلا تملك مباشرة عقد النكاح لنفسها كالصغيرة والمجنونة وهذا لأنّ النكاح عقد عظيم خطره كبير ومقاصده شريفة...فلإظهار خطره تجعل مباشرته مفوّضة إلى أولي الرأي الكامل من الرجال لأنّ النساء ناقصات العقل والدين. فكان نقصان عقلها بصفة الأنوثة بمنزلة نقصان عقلها بصفة الصغر». (639) ولكون المرأة ضعيفة العقل ولا يؤمن انخداعها فقد منعت الاستقلال بالنكاح وكذلك بالطلاق لأنّها «بالحقيقة واهية العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب». (640)

3 - الجهل بأمور الحياة. فالمرأة عاجزة، حسب العلماء، عن حفظ نفسها وتحتاج إلى من يصون حقوقها ويرعى مصالحها. ولذلك ذهب بعضهم إلى أنّه «إذا تزوجت المرأة وقصّرت في مهرها حيث للأولياء الاعتراض عليها عنده (القاضي) حتى يتمّ لها المهر أو يفارقها لأنّها سريعة الانخداع ضعيفة الرأي، فتفعل ذلك متابعة للهوى لا لتحصيل المقاصد، لأنّ النساء قلّما ينظرن في عواقب الأمور ومصالحها». (641)

4 - الانسياق وراء العواطف وتغليب الهوى على العقل. فالمرأة «مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال، فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة في هذا المعنى على التأبيد، مع أنّ ما يلحقها من العار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرّق إلى أوليائها، ولكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة». (642) ولهذا السبب اشترطت الكفاءة في نكاح المرأة أكثر من الرجل لأنّه يتعيّن عليها أن تصون نفسها عن ذلّ الاستفراش. فـ«الشريفة تعيّر ويغيظها كونها مستفرشة للخسيس ولا كذلك الرجل لأنّه هو المستفرش». (643) فالكنّاس مثلا لا يمكن أن يكون كفؤا لابنة الجوهري لنقصه الذي يلحق بها العار فيجعلها ذليلة في مجتمع ساد فيه التفاخر بالمال والحرية والنسب والعرق والدين واللون. والملاحظ أنّ ميل المرأة إلى إشباع حاجاتها الحسيّة سيتخذ حجّة لمنعها كذلك من حقّ الطلاق. فـ«العلّة في جعل الطلاق بأيدي الرجال دون النساء هو لنقصان عقلهن وغلبة الشهوة عليهنّ مع سوء المعاشرة». (644)

تواترت الحجج الاجتماعية، وهي التي تعدّ الركيزة الأساسية للتفريق بين حقوق الرجل وحقوق المرأة، لتفسح المجال للفوارق البيولوجية حتى تصبح في الصدارة، يتبجّح العلماء بترديدها كلّما راموا تفسير دواعي التمييز بين الجنسين. ولئن بدت أسباب عدم استقلال المرأة بعقد النكاح وفرض وصاية الوليّ عليها منسجمة مع واقع اجتماعي ثقافي وتاريخي أدت فيه الأعراف دورا رئيسيا، فإنّنا نرجّح أنّ للأمر صلة بمفهوم النكاح ذاته ومنزلة كلّ من الرجل والمرأة ونمط العلاقات السائدة بينهما والمرتكزة على فهم خاصّ للذكورة وللأنوثة. فالنكاح كما ثبت في الأذهان، هو «عقد إضرار بنفسه وحكمه وثمرته. فهو رقّ ومن أحكامه أنّ الزوج يملك التصرّف في منافع بضعها استيفاء بالوطء وإسقاطا بالطلاق ويملك منعها من الخروج. وأمّا ثمرته فالاستفراش كرها وجبرا. ولمّا كان الرجل صاحب رأي كامل، فإنّه يملك عقد النكاح ولا تملكه لنقصان عقلها».[645] وواضح أنّ انتماء الرجل إلى الذكورة، التي هي كمال، يجعله مستمتعا بعدّة امتيازات في حين أن انتماء المرأة إلى الأنوثة، التي هي نقصان يؤدي إلى انحطاط مكانتها عن مكانة الرجل ويجعل العلاقة بينهما علاقة غير متكافئة قائمة على فرض الهيمنة.

لمّا كان النكاح، في نظر أغلب الفقهاء، ولاية استبداد[646] ركيزتها الأساسية ممارسة النفوذ، فإنّنا نذهب إلى أنّ موقف مَن رفض أن «تستبدّ» المرأة بعقد النكاح مردّه خوف العشيرة من استقلال المرأة عنها، أي عن سلطة المجتمع الذكوري، والحال أنّها في نظرهم ناقصة وضعيفة ولا خبرة لها بالرجال. ونظراً إلى ارتباط الزواج بالعرض والشرف، اعتبر منع النساء من تولّي عقد النكاح وسيلة وقائية تحمي المجتمع من عواقب انفراد المرأة بسلطة القرار، وخصوصا أنّ المصاهرة تأخذ حكم القرابة، ومن ثمة يؤثّر النكاح في بنية العشيرة. فإذا أمكن للمرأة أن تعقد بنفسها زواجها تتعتع النظام التراتبي الهرمي فكان العبث بالمسافات والحدود: بين الحرّ والعبد، والشريف والوضيع، والعربي والمولى، والمسلم وغير المسلم، ووزّعت السلطة على الفئات الاجتماعية والملل المتعددة. وفق هذا الطرح يصبح فرض الوليّ وسيلة للحدّ

من تدخّل المرأة في نظام المصاهرات وللحدّ أيضا من الحريّة التي تمتّعت بها قبل ظهور الإسلام إذ أن الشريفة كانت ـ على ما يبدو ـ تتولّى أمر الزواج وتخضع الرجل لمجموعة من الشروط، كما كان بإمكان المرأة أن تعدّد الرجال وتقرّر بنفسها موعد إنهاء العلاقة.(647)

اقتضى التغيير الذي أحدثه الإسلام في بنية النظام الاجتماعي أن يضبط المجتمع الذكوري مصير المرأة. فعمل أغلب الفقهاء على فرض الوليّ في العقد واشتراط الكفاءة إلى غير ذلك من الشروط التي تخضع المرأة عنوة لاختيارات الجماعة بهدف حفظ المجتمع واستقرار بناه، حتى وإن أدّى الأمر إلى مفارقة النصّ التأسيسي بتغييب بعض الآيات التي لا تتساوق مع الأعراف.

وتفطّن بعض الفقهاء إلى التناقض الذي وقعوا فيه. فهم يمنعون المرأة من عقد نكاحها بنفسها، من جهة و يعترفون بأهليتها فيسمحون لها بالتصرّف في مالها، من جهة ثانية. فكان مبرّرهم: «إنّما وقع التحجير على النساء في الأبضاع، ولم يقع عليهن في الأموال، لأنّ الأبضاع أشدّ خطرا وأعظم قدرا، فناسب ألاّ يفوّض إلاّ لكامل العقل لينظر في مصالحها، والأموال لا خطر لها بالنسبة إليها».(648) ولذلك كان على الوليّ، أي الذكر الكامل والعاقل، حتى وإن كان غير بالغ أن تكون له الكلمة الفصل في أمر زواج المرأة. وبيّن أنّ اشتراط الولاية في النكاح ليس إلاّ جندرة للأدوار ومظهرا من المظاهر الدالة على سعي المجتمع إلى تثبيت الفوارق بين الجنسين قبل انخراطهما في العلاقة الزوجية، التي لا تؤسّس على الندّية، بل على المفاضلة فهي علاقة بين مالك ومملوكة، ومهيمِن ومهيمَن عليها، وبذلك يؤدي كلّ منهما الواجبات المنوطة بعهدته حسب وضعه الجندري ومكانته الاجتماعية. فكيف حدّدت الثقافة واجبات الزوج؟

2 ـ واجبات الزوج

2/ 1 ـ الإنفاق

يقودنا استقراء آراء الفقهاء حول النكاح إلى إدراك تميّز منزلة الذكر قياسا بمنزلة الأنثى، كما أنّه يكشف تصوّر هؤلاء لنمط العلاقة بين الزوجين ومدى حرصهم على تنظيمها ووضع أرضية قانونية لها تفصح عن رؤيتهم للمجتمع المرغوب فيه. وقد وردت في مستهلّ حديث العلماء عن عشرة النساء بعض الآراء التي توضّح قواعد العلاقة الزوجية مثل المعاملة بالمعروف والإحسان. فكلّ يؤدي ما عليه لصاحبه من حقّ ببشر وطلاقة ويرفق به ويحتمل أذاه. غير أنّ تفصيل الفقهاء القول في واجبات كلّ طرف يوحي بهيمنة الزوج على الزوجة، ممّا يجعل هذه القيم الأخلاقية تتوارى لتفسح المجال لقيم أخرى تغلّب المصالح الاجتماعية على سواها. فقد خصّ المجتمع الرجل بمكانة مرموقة داخل البناء الاجتماعي وجعله مسؤولا عن تنظيم رعيته وتأمين جميع حاجياتها. ولا غرابة في ذلك، إذ قامت المجتمعات الساميّة على الرجل فاعتبرته النواة الرئيسية التي تؤسس المجتمع وتحرّكه. وتعود هذه المكانة الرفيعة، حسب الفلاسفة، إلى التشابه بين دور الرجل في المجتمع ودور الكائنات المفارقة للوجود: اللّه والعقل الأول والنفس الكلية. وقد تعزّزت هذه المكانة من خلال الوظائف التي أُسندت إلى الرجل. فهو مكلّف بسياسة القوت وعليه أن يتكسّب ويحسّن ما يملك. ونظراً إلى أنّ كل ما يكتسبه الزوج مصروف إلى أهله فقد كان من أهمّ الشروط الواجب توفّرها في الزوجة أن تكون صالحة ومدبّرة.

ولئن لم يتوسّع الفلاسفة في الحديث عن طبيعة العلاقة بين الزوجين، فإنّ الفقهاء أفاضوا في عرض تصوّرهم لنمط العلاقة المثلى بين الرجال والنساء. فأوّل واجب يكلّف به العشير هو الإنفاق على الزوجة وعلى سائر ممتلكاته كالرقيق والبهائم. وليست النفقة مالا بقدر ما هي فعل إنفاق وتكليف مالي صرف واجب على الذكر وبذلك تم التفريق بين الجنسين. فالمرأة يُكسب عليها ولا تكتسب لأنّ الزوج هو المسؤول، حسب أغلب الفقهاء، عن النفقة على

امرأته من حين يعقد نكاحها، ولو كانت في المهد، بنى بها أو لم يبن، مطيعة أو ناشزا، وذلك لأنّ النفقة بإزاء الزوجية. وقال آخرون لا نفقة لها إلاّ بعد البناء بها لأنّ النفقة متصلة بالجماع ولذلك فإنّها لا تمنح للناشز.

ومثل استحقاق الزوجة للنفقة موضوع خلاف بين الفقهاء فاعتبر أغلبهم أنّ النفقة مشروطة بمدى طاعة الزوجة للزوج في الفراش وعلى امتثالها لأوامره ولذلك فإنّها تجب للزوجة، حتى وإن كانت موسرة لأنّها لا تتبع الحاجة إنّما هي شبه عوض. فإذا سلّمت بضعها واستمتع به وجب عليه أن ينفق.[649] ولذلك فإنّه متّى اختارت المطلقة طلاقا رجعيا ملازمة بيت الزوجية والخضوع للمعايير الاجتماعية أمكن لها أن تأخذ النفقة.[650] أمّا الناشز فإنّ نفقتها تسقط لأنّ الزوج لم ينتفع بها فـ«لا تجب عليه النفقة، فإنّه إذا لم يكن له حقّ في بدنها لعدم تمكنّه فلا نفقة لها إذ النفقة تتبع الانتفاع».[651] ولا يختلف أمر الصغيرة عن الناشز، إذ تسقط نفقتها مادامت لا ينتفع بها ولا يجامع مثلها. وخالفت فئة من الفقهاء هذا الرأي فاعتبرت أنّ الزوج إذا انتفع بخدمة الصغيرة وسلّمت له نفسها ليستمتع بضرب من الاستمتاع لا الوطء التامّ جاز له القبول مع الإنفاق أو الردّ، والأمر بالمثل بالنسبة إلى المريضة، فإن كانت تؤنسه وينتفع بها في غير الجماع إن شاء أمسكها ولها النفقة، وإن شاء ردّها ولا نفقة لها.[652]

يفصح إلحاح المنظومة الفقهية على أنّ فعل الإنفاق فعل خاصّ بالرجال، أنّ تغييرا طرأ على بنية العلاقات الاجتماعية وعلى وضع المرأة، إذ لم تعد العشيرة مسؤولة عن ضمان غذاء المرأة وتوفير الحماية لها، بل أضحى الزوج هو المكلّف بالقيام بكلّ حاجات أهله مادامت قد انتقلت لتقيم معه في بيته وانشغلت بالإنجاب وتأسيس عائلة. وأفضى ترفّه المجتمع وطبيعة النظام الاقتصادي القائم على سواعد الرقيق، إلى تحوّل الحضرية الموسرة إلى قعيدة البيت بينما ظل الرجل حرّا طليقا يسعى في سبيل الرزق على الأهل والعيال. وأدّت هذه القوامة المادية، التي كانت معروفة قبل ظهور الإسلام في اليهودية وفي غيرها من الديانات والثقافات، إلى تعزيز السلطة الذكورية.

وترجع أسباب تكليف الزوج بولاية الإنفاق على زوجته إلى «أنّ المرأة محبوسة بحبس النكاح حقّا للزوج، ممنوعة عن الاكتساب بحقّه، فكان نفع حبسها عائدا إليه، فكانت كفايتها عليه، ولأنّها إذا كانت محبوسة بحبسه ممنوعة عن الخروج للكسب بحقّه، فلو لم تكن كفايتها عليه لهلكت».(653) ومن ثمّة اقترنت النفقة عند طائفة من الفقهاء بالاحتباس. فهي مقابل تتقاضاه الزوجة لأنّها فرّغت نفسها لخدمة الزوج ولذلك فإنّها إذا خرجت في تجارة أو زيارة أو حجّ تطوّع أو عمرة، حتى وإن كان ذلك بإذنه، فإنّ خروجها يفوّت عليها الحقّ في النفقة وفي القسم لفوات الاحتباس ولضياع حقّ الزوج في الاستمتاع.(654) وفق هذا الطرح لا يعتبر ضعف بنية المرأة الجسدية ونقصان عقلها عائقين يحولان دون مشاركتها في العمل وفي الإنفاق على الأسرة مثلما يزعم الفقهاء، بل هي رغبة الزوج، ومن ورائه المجتمع، في احتباسها التي أقصتها عن مجال المشاركة في مختلف الأنشطة وتحمّل أعباء الحياة العائلية.

تكسب النفقة الرجل المقتدر شرفا. فبواسطة المال يستطيع أن يحظى باحترام الآخرين وأن يصون كرامته وأن يفرض سيادته على أهله. فيتشدّد في حجبها ويحسّن شارتها. وكلّما أنفق عليها دلّ ذلك على نبله وشرف مكانته الاجتماعية. ولهذه الأسباب عدّ أغلب الفقهاء عمى الرجل عيبا لأنّ عاهته تحول دون اضطلاعه بواجباته العائلية، وأهمّها بداهة الاكتساب. فالنفقة عليه لا له. أمّا المرأة فلا يعدّ العمى عيبا تردّ به ما دامت مكفولة الحاجات، لها من ينفق عليها. ولم يختلف وضع الفقير عن وضع الأعمى فقد اعتبر الزوج الذي يملك المهر دون النفقة غير كفء(655) لأنّه عاجز عن القيام بواجب الإنفاق. وهو أمر جعل الحنفية يؤكدون أنّ عسر الرجل سبب كاف لفسخ العقد لأنّ «المعقود عليه بضع المرأة فلها أن تمنع نفسها إذا حدث الإعسار بالنفقة».(656) وبالغ بعضهم فذهب إلى القول: «يجبر الرجل على النفقة على امرأته فإن لم يفعل، حبس».(657)

لا يقترن الإنفاق حينئذ بقدرة الرجل على العمل فحسب، بل إنّه من مقتضيات الذكورة ومن مستلزمات الفحولة. فالمال هو الذي يسمح للرجل

بفرض سيادته على أهله، كما أنّه يعينه على الجماع[658]، أي على تحقيق الفحولة الجنسية. فلا عجب أن ترغب المرأة في الاقتران بالرجل الغني والسخي وتعزف عن البخيل أو الفقير.[659]

ونلمس في تأكيد المنظومة الفقهية على أنّ واجب الرجل الإنفاق وشائج متينة بين امتلاك المال وبسط النفوذ داخل الأسرة، أي ممارسة السلطة. فمتى كان الزوج مقتدرا استطاع حبس زوجته على ذمته وفرض طاعته عليها. أمّا إذا كان معسرا أو عاجزا عن العمل، فإنّه أجبر، في الغالب على القبول بالأمر الواقع، أي خروج الزوجة للتكسّب، وهو أمر يفنّد زعم أغلبهم أنّ المرأة عاجزة بأصل الخلقة عن العمل إنّما هي الثقافة التي تحدّد مَن مِن الزوجين يجب أن يكون الكسوب وصاحب المال لارتباط ذلك بالأدوار وبالسلطة. فالرجل يعطي المنيّ ويجلب القوت ومن ثمّة وجب أن يكون هو العائل خلاف المرأة التي تتلقّى المنيّ فتحبل وترعى الأولاد وتحوّل المواد الأولية إلى طعام أو لباس أو مفروشات وغيرها ولذا وجب أن تكون هي المُغذاة. ونجم عن هذا التفريق بين الأدوار الذكورية والأدوار الأنثوية، وبين الأدوار الرئيسية والأدوار الثانوية، تصنيفها تصنيفا تراتبيا، بدا حاضرا في ذهن الفقهاء عند استنباطهم الأحكام فعملوا على المحافظة عليه حتى لا يضطرب النظام وتعمّ الفوضى.

لئن عمدت فئة من النساء الغنيات إلى المساهمة الفعلية في الإنفاق على العائلة كسبا لودّ الزوج، فإنّ المقالة الفقهية رفضت أن تنهض الزوجة بهذا الدور لأنّ القول بتشريك الزوجة في واجب الإنفاق، قد يؤدي إلى خروجها للعمل واختراقها الفضاء العام، أي الذكوري وبثّها الفتنة في صفوف الرجال. فـ«بالنساء عجز ظاهر عن الاكتساب وفي أمرها بالاكتساب فتنة فإنّ المرأة إذا أُمرت بالاكتساب اكتسبت بفرجها».[660] كما أنّ تكليف الحرّة بالعمل يفضي إلى تقويض البناء الاجتماعي الهرمي. «وقد عمّت البلوى بخروج النساء باديات الزينة والأطراف عند أهل البادية...للفلوات والرعاية والاحتطاب والحصاد وغير ذلك مع الرعاة والخمّاسة والحاكة وغيرهم. فقد خرقوا الإجماع الذي حكاه القبّاب رحمه الله وأخدموا الحرائر كالإماء. وقد قيل من يخدّم حرّة كالأمة فالفقر يأتيه على أي حال».[661]

يفضي خروج المرأة للتكسّب إلى تصدّع بنية العلاقة الزوجية. فالزوجة العاملة ليست مضطرة إلى طلب الإذن قبل الخروج. وهذه الوضعية تضعف سلطة الزوج، لأنّها تجعل امرأته غير خاضعة له خضوعا مطلقا. وعندما تتولّى الزوجة والأطفال المساهمة في الإنفاق تخفت مشاعر الغيرة وحبّ التسلّط لدى العشير وتتوزّع السلطة على جميع المشاركين في الإنتاج فلا يحتكر العائل فضيلة الإنفاق. وبالإضافة إلى ذلك، يؤدي خروج المرأة للارتزاق إلى اطلاعها على ما يجري من حولها ويشجّعها على الانفتاح على العالم والانخراط في العلاقات، أي البروز، كما أنّه يحفزها على الطمع باحتلال موقع في المجتمع، خصوصا إذا أضحت صاحبة مال. وهذا الأمر من شأنه أن يهدّد سلطة الرجل داخل بيته ويجرّده من أدوات ممارسة السيادة التي تجعله متى أراد منع أهله من الخروج إلى الحمّام رفض أن يعطيها «أجرة الحمّام» وإذا عنّ له أن يحبسها لم يمنحها نفقة الكسوة إلى غير ذلك من الأمثلة.

يكتسب الرجل قيمته من خلال خروجه للعمل والكدّ بالساعد أو بالفكر ومواجهة المصاعب والمخاطر. فيعرّف من خلال أدواره. فهو العائل والمتكسّب والصانع إلى غير ذلك. وبالعمل تتأصّل سلطته ويثبت استحقاقه لموقع متميّز خلاف المرأة التي لا يمكن أن تكون إلاّ في منزلة دونية. ولمّا كانت الذكورة قائمة في جوهرها على المواجهة وعلى استعراض الفحولة في كلّ حين، فإنّ العمل هو وجه من وجوه ممارسة هذه الفحولة. ولئن حُرم الرجل من النهوض بدور الإنجاب، فإنّه سعى إلى عزل المرأة عن القيام بأهم الأدوار والأعمال رغبة منه في تأسيس عالمه الخاص المتميّز.[662]

أفضى تكليف الرجل بالإنفاق إلى الرفع من مكانته. فهو الحارث والكاسب لعياله والمجتهد لهم.[663] ووقع تعظيم أنشطته وأصبح صاحب فضل على أسرته لأنّه يبذل كلّ جهده في سبيل القوت. فالغنيّ يتكل على ماله والفقير يتكل على صناعته وقوّة بدنه. وتمّت المقارنة بين نمط عيش الرجال ونمط عيش النساء. فهن «متفرغات البال من كلّ شيء إلاّ من الجمال ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه لا شغل لهن غيره ولا خلقن لسواه. والرجال

مقتسمون في كسب المال وصحبة السلطان وطلب العلم وحياطة العيال ومكابدة الأسفار والصيد وضروب الصناعات ومباشرة الحروب وملاقاة الفتن وتحمّل المخاوف وعمارة الأرض، وهذا كلّه متحيّف للفراغ صارف عن طريق البُطل».[664] وعلى هذا الأساس بدا الرجل ساعيا في سبيل الآخرين لا همّ له سوى تأمين حاجياتهم والانشغال بالأمور الجادة والهامّة. ووفق نظرية التضحية بالنفس (Theory of sacrifiability) استحقّ الرجل المنزلة الرفيعة التي كافأه اللّه بها بالسماح له باستبدال النساء ونيل أكبر نصيب في الإرث إلى غير ذلك من الحقوق التي تجعله يستحوذ على سلطة الإنتاج ويتصدّر على الركح الاجتماعي. فيكون المساهم في تشييد العمران وممثّل النظام والثقافة قياسا بالمرأة التي جسّدت الفوضى والطبيعة.

وفي مقابل تثمين دور الزوج وتمتعه بعدد من الامتيازات عمل المجتمع على جعل المرأة قعيدة البيت وستيرة لا تخرج ولا تعمل حتى لا تفوّت حقّ البعل في الاستمتاع بجسدها وبممارسة الهيمنة عليها. وصارت الغنيّة مجبرة على الكسل والتواكل والفراغ لتوافر من يقوم بخدمتها، لا وظيفة لها سوى تفريغ نفسها لمصالح الزوج وحبس نفسها على ذمته والإنجاب. ولم تتوان الثقافة العالمة عن نسج صورة للزوجة. فكانت مثلها مثل الصبي متوكلة على الزوج فيما تحتاج إليه من الطعام والشراب واللباس وغيره تقضي طوال النهار مشغولة بالزينة لا تفكّر في أمر المعاش ولا يهمّها طلبه قلبها ساكن ونفسها هادئة. فإذا بالزوج يقصد دكانه للتكسّب والزوجة تتعطّر ثم تركب حمارا وتخرج للتنزّه.[665]

نجم عن تحميل الزوج مسؤولية الإنفاق على المرأة مجموعة من النتائج نجملها في الآتي:

1 - ساد الاعتقاد أنّ المرأة عالة على الرجل وفي حاجة إلى من ينفق عليها. وهي لا تشقى في سبيل العيش بل تستهلك ما يأتي به الزوج ولا تكتفي بذلك، بل تطالبه دائما بالمزيد. وقد لاقى الرسول نفسه من زوجاته ما أقضّ مضجعه حين طالبنه بما لا يقدر عليه. وبذلك ترسّخت في المتخيّل الجمعي

صورة المرأة التي ترمي إلى كلّ شيء بحدقتها فتشتهيه فتدخل الزوج مداخل السوء فيعجز عن طلب الحلال ويميل إلى الكسب الحرام. وهي تثقل كاهل زوجها بطلب الكسوة ولا تطالب بحقّها في أمر دينها مفضّلة الاهتمام بأمور الدنيا لا الآخرة. وعلى هذا الأساس كان الرجل عضوا أساسيا وفاعلا في المجتمع مشكّلا مجموعة مهيمنة بينما ظهرت المرأة غير مستقلة بنفسها تابعة للرجل ومتاعا بتصرّفه فكانت، حسب هذا التصوّر، دخيلة على عالم الإنتاج (outsider) مكونة أقليّة مهمّشة. وانقسم المجتمع نتيجة ذلك إلى فئة منتجة وأخرى مستهلكة.(666)

بيد أنّ هذه الوضعية لم تزعج النساء ونذهب إلى أنّ منهنّ طائفة كسبت غنما كبيرا من وراء تكليف الرجل بالإنفاق عليهن. فالبنية النفسية للمرأة تجعلها، وهي التي رُبيت على الكسل والتواكل وتعوّدت على الحياة المترفة، ترى في هذا الإنفاق وجها من وجوه تعظيم شأنها في عين من تحبّ. وبذلك وظّف الإنفاق لصالح دعم نرجسية المرأة. ولعلّ استغراق بعضهن في تبذير أموال الرجال يفسّر على أنّه شكل من أشكال الانتقام من مجتمع لم يمنحهن الحقوق نفسها وفرض عليهن الكنّ في البيوت وانتظار من ينفق عليهن وجوبا.(667)

2 - بات مصير الزوجة مقترنا بوجود الزوج. فإذا طالت غيبته وانقطعت النفقة تضررت فاضطرت إلى التزوّج بآخر حتّى لا تهلك. وما أكثر النوازل والفتاوى التي تشير إلى حدوث مثل هذه الحالات.(668)

3 - أدّى ربط الزوجة اقتصاديا بزوجها إلى إيمانها بأنّ حياتها لا تستقيم إلاّ في ظلّ مؤسسة الزواج ممّا جعلها خاضعة للبعل خضوعا مطلقا. فمتى بطش بها تحمّلت وصبرت ومتى أذلّها، قبلت لأنّه لا عائل لها سواه، كما أنّ هذه الوضعية دفعت المطلّقة أو الأرملة إلى الإسراع بالزواج مباشرة بعد انقضاء العدّة، وفي حالات قبل انقضائها حتى لا تهلك.

4 ـ إنّ اعتبار المال محدّدا من محددات الوجاهة الذكورية وإقامة النظام

الجندري على أساس العامل المادي جعل العلاقة الزوجية، في بعض الأحيان، هشّة. فما إن يفلس الزوج حتى تنهار وجاهته وربّما أيضا حياته العائلية. وما إن يعرِض أحدهم على الزوج مقدارا ماليا مغريا في مقابل تنازله عن زوجته حتى يفعل.[669]

5 - دفع تقتير الزوج في النفقة وافتقار الزوجة إلى المال إلى تفشّي عادة سرقة الأزواج. فهند بنت عتبة اعترفت يوم بيعة النساء قائلة: «إنّ أبا سفيان رجل شحيح وإنّي أصيب من ماله قوتنا».[670] ولئن بدا موقف النبيّ متسامحا مع زوجة الرجل المسيك فسمح لها بأن تأخذ ما يكفيها وولدها، فإنّ الفقهاء تشدّدوا في هذه المسألة. فاعتبر بعضهم أنّ سرقة مال الزوج من الأفعال القبيحة.[671] وقال آخرون إنّ أخذها نصيبا من مال الزوج يكون «فيما لا يخزنه عنها في حجاب ولا يضبط عليه بقفل، فإنّه إن هتكته الزوجة وأخذت منه كانت سارقة تعصي به وتقطع يدها».[672] وينجم عن ذلك بداهة اتصاف المرأة بصفات سلبية تقدح في أخلاقها. فهي كاذبة وغير أمينة وسارقة ومفسدة، ولذا قيّدت المنظومة الفقهية تصرفاتها المالية لأنّها لا تعرف إلاّ التبذير والإفساد.

6 - قد يكون لمنع الزوجة من التكسّب وامتلاك الزوج وحده المال وتقتيره في النفقة انعكاس على ممارسة الزوجة للطقوس مثل الزكاة أو الحجّ الذي يتطلّب نفقة كبرى. ولعلّ هذا ما جعل بعضهن يلجأن إلى النذر بالصوم عوض التصدّق بالمال، وخاصة بعد أن اعتبرت طائفة من الفقهاء أنّ الزوجة لا تتصدق من مال زوجها إلاّ بإذنه، «وفي الشيء اليسير الذي لا يؤبه و لا يظهر به النقصان»[673]، أي التافه حتى لا تقع «المزاحمة في الأجر». فهل يكون ثوابها على قدر ما تصدّقت به؟

للمال إذن دور هامّ في تحديد العلاقات التبادلية، ولا سيما العلاقة بين الزوجين وضبط منزلة كلّ منهما داخل الأسرة وخارجها حسب توزيع الأدوار وهيكلة السلطة ولذلك رأى الفقهاء أن تحدّد علاقة الزوجة بالمال. فاعتبروا أنّه يتعيّن على الزوج أن لا يملّكها النفقة ولا يعوّدها التصرّف في المال فلا تمنح

«كلّ يوم دراهم تتصرّف فيها تصرّف المالك».[674] ووعيا منهم بتأثير المال في نمط العلاقة الزوجية نصح أصحاب الرأي السديد الزوج بأن لا يتنازل عن دوره في الإنفاق ولا عن درهمه وديناره. «عن ابن عبّاس يقول: لا تعمد إلى مالك وما خوّلك اللّه وجعله لك معيشة فتعطيه امرأتك أو بنتك ثم تنظر إلى ما في أيديهم ولكن أمسك مالك وأصلحه وكن أنت الذي تنفق عليهم».[675] وتكمن خطورة التنازل للزوجة عن الأموال أو استيلائها عليها في تجريد الرجل من مكوّن من مكوّنات ذكورته وتحويله إلى أنثى وبذلك يختلّ النظام الجندري. قيل: «لا ينبغي أن تستولي على مالك ولا تترك لك أن تكون مالكا له، فتصير أنت المرأة وهي الرجل».[676]

ونظراً إلى صلة المال بالذكورة وبنية السلطة الرمزية تقرّر أنّه «ينبغي أن تكون المرأة دون الرجل بأربع وإلاّ استحقرته: بالسنّ والطول والمال والحسب، وأن تكون فوقه بأربع بالجمال والأدب والورع والخلق».[677] ويرجع سبب الخشية من الغنيّة والحسيبة إلى أنّها ترغب في الرئاسة وتحتمي بعصبية عشيرتها ممّا يجعل ولاية الزوج عليها ضعيفة وممارسته للسلطة محدودة. ثمّ إنّ امتلاك المرأة ثروة يخوّل لها التحرّر من ربقة زوج لا يعجبها فإذا بها تبيع نوبتها في الجماع لصالح ضرّتها أو تختلع منه بدفع مقابل مادي. أمّا علّة الخوف من الفارق العمري بين الأزواج، فإنّها ترجع إلى خوف الزوج من رفض امرأته الانصياع الكليّ لأوامره نظراً إلى خبرتها الواسعة بالحياة وبأساليب التأثير في الرجال.

ولمّا كان عقد النكاح مرتكزا على هيمنة الزوج على الزوجة، فقد اشترطت طائفة من الفقهاء الكفاءة في المال حتى لا تكون المرأة متعالية على الرجل. وكره أغلبهم أن يتزوّج الرجل المرأة الغنيّة فيخدمها ويكون بلا مال فتضنّ عليه وتستعلي عليه. جاء في هذا الصدد أنّ رجلا تزوّج امرأة موسرة وأقام عندها بالبصرة فاستوخم «فطالبها أن ترحل معه إلى الحجاز فقالت: ما أنا بتاركة مالي وضيعتي ههنا تذهب وتضيع وأمضي معك على بلد الجدب والفقر والضيق فإمّا أقمت ههنا أو طلقني، فطلقها».[678]

يعدّ المال عاملا من عوامل الجندرة وتبدو صلته بالهوية الجنسية وبناء الذكورة مهمّة، إذ بواسطته تتحقق الفاعليّة الذكوريّة. وبفضل المال يحافظ الرجل على هيبته بين أهله وبين الناس ويبرهن على فحولته بامتلاك الأرض والزوجات والسريّات وغير ذلك من متاع الدنيا. وينجم عن امتلاك الرجل المال سعيه إلى امتلاك أكثر من امرأة ويقوده حبّ التملّك إلى تشديد حجابهن ومراقبة جنسانيتهن، وهو أمر يجعلنا ندرك مدى تأثير العامل الاقتصادي في وضع المرأة ومساهمته في إبراز الاختلاف بين الجنسين على مستوى أحكام الإرث وأحكام الدية.

* الإرث

انطلاقاً من هذه الاعتبارات التي تقرن بين الذكورة والغنى وترى في الفقر ضعفا ووجها من وجوه التأنّث عدّ الرجل أكثر حاجة إلى المال من المرأة. ولذلك سعت الجماعة إلى التصرّف في الثروات على نحو يضمن للرجل أفضل نصيب ويشدّ أزره ويحقّق للمجتمع استقرار مختلف نظمه وبناه. فقد كان العرب يقرّون للذكر البالغ بنصيب في الإرث[679] ويقصون الأنثى معلّلين سبب عدم توريث النساء والأطفال واليتامى بأنّ الذي يحارب ويذبّ عن الحوزة هو الذي يرث. فالميراث حقّ يكتسبه الذي يحترف ويدفع وينفق وينفع. أمّا المرأة فهي متاع يورّث ويعضل حتى لا ينتفع به الغير. ولذلك فإنّه لمّا ظهر الإسلام ونزلت الفرائض بتوريث النساء ومنحهن مكانة أفضل ممّا كن عليه «كرهها الناس أو بعضهم وقالوا...ليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعلّ رسول الله ﷺ ينساه، أو نقول له فيغيّره».[680] وفي السياق نفسه أشارت المصادر إلى أنّ أحدهم سأل الرسول متعجّبا: «أترث الجارية إذا كانت قبيحة عمياء؟ فجعل الرسول يقول: نعم».[681] ويبدو أنّ أهل المدينة كانوا أشدّ رفضا لتوريث البنت[682] من أهل مكّة الذين ألفوا مشاركة الغنيّات في التجارة.

وأدّى منح البنت نصيبا من الإرث إلى استشراء ظاهرة التزوّج ببنات

العمّ[683] وكان الهدف من هذه الزيجات الحيلولة دون خروج الممتلكات من يد العشيرة. والظاهر أنّ توقعات النسوة كانت أكبر ممّا ورد في القرآن من آيات توضّح مكانة المرأة وتحدّد نصيبها. فقد حفظت لنا المصادر مجموعة من الروايات التي تبرز احتجاج أغلبهن على تفضيل الرجال عليهن، منها رواية جاء فيها أنّ أمّ سلمة قالت: «يا رسول اللّه لا نعطى الميراث، ولا نغزو في سبيل اللّه فنقتل».[684] ويضيف الطبري في تعليقه على هذا الخبر أنّ النساء تمنين أن يكن رجالا لأنهنّ حسدن الرجال على المنزلة التي خصّوا بها ورغبن في أن يبلغن ما يبلغه الرجال من الفضل. ثمّ يسوق رواية أخرى تبين أنّه لمّا نزلت ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ [النساء 4/ 11] «قالت النساء: كذلك عليهم نصيبان من الذنوب، كما لهم نصيبان من الميراث».[685] ويبدو أنّ المسألة تطورت إلى جدل بين الرجال والنساء معبّر عن طبيعة العلاقة القائمة بينهم، وعن وعيهم بتأثير المال في حياة المرء حتى إنّ النساء قلن: «لو كان جعل أنصباءنا في الميراث كأنصباء الرجال؟ وقال الرجال: إنّا لنرجو أن نفضّل على النساء بحسناتنا في الآخرة كما فضلنا عليهنّ في الميراث».[686]

وجاء في تفسير آية ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [النساء 4/ 32]: «عن ابن عباس في الآية قال: أتت امرأة إلى النبيّ ﷺ فقالت: يا رسول اللّه للذكر مثل حظّ الأنثيين وشهادة امرأتين برجل أفنحن في العمل هكذا إن فعلت امرأة حسنة كتب لها نصف حسنة فأنزل اللّه هذه الآية....وقال السدي في الآية إنّ رجالا قالوا: إنّا نريد أن يكون لنا من الأجر الضعف على أجر النساء كما لنا في السهم سهمان. وقالت النساء: إنّا نريد أن يكون لنا أجر مثل أجر الشهداء، فإنّا لا نستطيع أن نقاتل ولو كتب علينا القتال لقاتلنا فأبى اللّه ذلك».[687]

حاول العلماء أن يبرّروا تمييز الذكر على الأنثى فأرجعوا «حكمة» التفضيل في الميراث إلى أسباب منها: ضعف المرأة وعجزها عن صيانة نفسها فـ«لا شكّ أنّ المرأة أعجز من الرجل لوجوه: أمّا أوّلا فلعجزها عن الخروج والبروز، فإنّ زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك، وأمّا ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها

واغترارها وأمّا ثالثا فلأنّها متى خالطت الرجال صارت متهمة». [688] ونجد من بين أسباب التفضيل «احتياج الرجل إلى مؤنة النفقة والكلفة ومعاناة التجارة والتكسّب وتحمّل المشاق». [689] فكان الميراث حقّا للرجل وحقّ الأنثى عليه في النفقة. ولا تتوقّف الأسباب الداعية إلى التفضيل عند هذا الحدّ. فـ«المرأة إذا تزوّجت أخذت والرجل يعطي فلذلك وفر على الرجل». [690] ونظراً إلى أنّ قيمة الرجل في المجتمع أعظم من قيمة المرأة كان هو «أحوج إلى المال من الأنثى لأنّ الرجال قوّامون على النساء والذكر أنفع...في حياته من الأنثى». [691]

ودفع معيار الانتماء إلى الذكورة الكاملة الفقهاء إلى إدراج الخنثى المشكل في مجموعة النساء والدعوة إلى التصرّف في ميراثه بحذر شديد. فلم يعيروا وزنا لشهادة الأمّ على الهوية الحقيقية لابنها معتبرين شهادة الأخوة حجّة في تقسيم ميراث الخنثى. [692]

ومهما يكن الأمر، فإنّ المجتمع الذكوري رفض ومازال يقاوم في كثير من البيئات، وخصوصا البدوية، منح المرأة نصيبها من الميراث إذا تعلّق بالملكية الثابتة، وهو موقف معبّر عن الخوف من النتائج المترتبة على مشاركة المرأة الرجل في الثروة، وهي نتائج تتجاوز ما ينجرّ عن اكتساب المرأة المال من تقليص لسلطة الرجل وسيادته في بيته إلى التأثير في نظام التوازن الداخلي للعشيرة. فتبادل النساء وثيق الصلة بتبادل الثروات والخدمات والمصالح. ولهذه الاعتبارات تغاضت المؤسسة الفقهية، في كثير من الأوقات، عن الخرق الذكوري لحقّ نصّ عليه القرآن وكان «قطعي الدلالة». وبدلا من أن تؤدي آيات الفرائض إلى تحسين نظرة المجتمع للمرأة عملت مؤسسة الفقه على المحافظة على الأعراف. فكان العدول عن النصيب المضبوط في الميراث إلى الوصية والهبة وحبس الممتلكات على الذكور دون الإناث، وهو أمر يثبت غلبة المرجعيات القديمة التي لم يستطع الإسلام أن يجبّها، كما أنّه يبرز مدى عجز المؤسسة الفقهية عن إقالة البنى الذهنية القديمة.

عمد الفقهاء إلى البحث عن حلول توفيقية تخدم مصلحة المجتمع الذكوري. فكان فرض ولاية الأب على ابنته البكر بالتصرّف في مالها والحدّ من

حرية الزوجة في التصرّف في أموالها بجعلها لا تتصرّف إلاّ في ثلثه. وزاد بعضهم شرطا آخر فقال: «إن علم صلاحها».[693] وذهب آخرون إلى أنّ «المرأة مع ما في يدها في يد الزوج»[694] لأنّها سفيهة مثلها مثل الصبي إلاّ التي أطاعت قيمها. ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، إذ عملت المؤسسة الفقهية على تقييد حقّ الزوجة في التصرّف في مالها بجملة من القيود ووضعت عقبات تحول دون إشرافها المباشر على ممتلكاتها. فربطت خروجها لإدارة تجارتها بشرط إذن الزوج، وألحّت على ضرورة قصر الزوجة في البيت وحفزتها على أن توكّل زوجها لينوبها في الإشراف على مصالحها المادية مع ما رافق ذلك من نتائج لم تكن، في أغلب الأوقات، لصالحها. ولا يخفى أنّ الحدّ من تصرفات المرأة المالية ليس ظاهرة خاصّة بالعرب وحدهم، فقد أخضع اليهود والروم والفرس وغيرهم المرأة لنفس المراقبة والتقنين فحالوا دون تصرّفها المطلق في مالها.[695]

* **الدية**

لم يفض اعتبار الرجل المكلّف بالإنفاق إلى اختلاف حقوقه عن حقوق المرأة في الميراث فحسب، بل ظهر الفرق جليّا في تحديد دية[696] كلّ منهما. وقد قام الفقهاء بقياس الدية على أحكام المواريث. فرأى أغلبهم، باستثناء أبي حنيفة (ت 150هـ) وبعض الفقهاء، أنّ المرأة على النصف من الرجل. وتعود أسباب جعل دية المرأة غير مساوية لدية الرجل إلى منزلة كلّ منهما في المجتمع وإلى الدور الذي ينهض به الرجل. فهو عائل الأسرة وإذا مات قلّت موارد الزوجة، إن لم نقل انعدمت. و«لمّا كانت المرأة أنقص من الرجل والرجل أنفع منها ويسدّ ما لا تسدّه المرأة من المناصب الدينية والولايات وحفظ الثغور والجهاد وعمارة الأرض وعمل الصنائع التي لا تتم مصالح العالم إلاّ بها والذبّ عن الدنيا والدين لم تكن قيمتهما مع ذلك متساوية...فاقتضت حكمة الشارع أن جعل قيمتها على النصف من قيمته لتفاوت ما بينهما».[697]

أمّا الخنثى المشكل فلم يختلف وضعه عن المرأة إذ رأى الفقهاء أنّ ديته

تتساوى مع ديتها إن لم يحسم أمره وإذا بان بعد ذلك أنّه رجل ألحق بدية الرجل وكذلك إن كانت علامات الرجل فيه أغلب قضي له بدية رجل.[698]

والواقع أنّ تصرّف المجتمع الإسلامي مع هذه المسألة لا يكاد يختلف عن تصوّر مجتمعات أخرى لقيمة كلّ من الذكر والأنثى. ففي المجتمعات البدائية نجد نفس التفريق بين دية الذكر ودية الأنثى.[699]

إنّ وعي المرأة بتأثير عامل الثروة في العلاقات التبادلية التي تجمعها بعشيرتها وبزوجها جعلها، في كثير من الحالات، تلجأ إلى المقايضة وتقبل بتقديم التنازلات: تتنازل لوليها عن إرثها في مقابل وعد بضمان حقوقها عندما تطلق أو تترمّل، وتتنازل للزوج عن مالها في مقابل نيل الحظوة لديه واستقرار حياتها الزوجية وإجباره على عدم الزواج بأخرى أو التسرّي. ونرجّح أنّ اللجوء إلى تقديم التنازلات حقّق نصيبا من التوازن في بنية العلاقة الزوجية وخفّف من حدّة هيمنة الزوج على أهله ومنحها هامشا من الحرية.

وإذا نظرنا في تأثير واجب الإنفاق في النسق الجندري لاحظنا أنّه أدّى إلى:

1 - تثبيت الحدود بين الذكورة والأنوثة. فالتأكيد على القوامة المادية يجعل الرجل في المركز والمرأة في الهامش. وما الإلحاح على أنّ الرجل هو المكلّف بالإنفاق إلاّ محاولة للإعلاء من شأنه وتضخيم الوجاهة الذكورية.

2 - تحديد مسافة بين الزوجين. فمَن ينفق له المنزلة الرفيعة وله الكلمة الفصل ومن يأخذ تكون مكانته ثانوية ويجبر على الطاعة. بيد أنّ من النساء الحرائر ومن المحظيات فئة تحكّمت بالرجل فاستطاعت قلب العلاقة فصار المنفق ضعيفا يحاول أن يسترضي المرأة بدفع الأموال الطائلة وهي تتمنّع.

3 - إنّ الإلحاح على إقصاء المرأة من مسؤولية الإنفاق يخفي رغبة المجتمع في بقاء نظام توزيع الأدوار والثروات على ما هو عليه، كما أنّه يخفي خشية الجماعة من تصدّع النظام الجندري. فإنفاق الزوجة على الزوج قد يحوّله إلى مكفول الحاجات، أي كسول، فيكتسب بذلك صفات أنثوية ويفارق

الخصال الذكورية، وهو أمر يخدش الفحولة.[700] أضف إلى ذلك، أنّ تحمّل المرأة مسؤولية الإنفاق، وخصوصا العمل قد يكسبها صفات ذكورية ويدفعها إلى التفريط شيئا فشيئا في الصفات الأنثوية.

2/ 2 ـ التحصين

لم يقتصر واجب الزوج على العمل والإنفاق فحسب، بل طولب بتحصين من هي في حوزته لأنّ المرأة حرث والحرث في حاجة إلى رعاية، كما أنّها زينة والزينة عرضة للفساد. ولمّا كان الزواج نظاما اجتماعيا مرتبطا بمنظومة قيمية تهدف إلى تحقيق جملة من المصالح، فقد قام تحصين الفرج، في جوهره على اعتبارات أخلاقية كلّف الزوجان بتجسيدها. وتمثّل واجب الزوج في أن يعفّ امرأته ويحفظ ماءه ويحميها ويغنيها عن التطلع إلى الرجال. فإذا وجد بنفسه ضعفا وجب عليه أن يأخذ الأدوية التي تزيد في الباه حتى يقيم حقّها في مضجعها ويحصّنها لأنّه إذا لم يعفّها تشوّقت إلى غيره. ولا يخفى أنّ «صدور الفاحشة من ذات الزوج أقبح من صدورها ممن لا زوج لها».[701] وهكذا تتضح رمزية التحصين فهو وسيلة تسمح للزوج بالمحافظة على حرمة ما يملكه وصون الرحم المنجب من كلّ نجاسة قد تلحقه، حتى وإن كان ذلك من خلال النظرة العابرة.

ونظراً إلى ارتباط التحصين بتشكّل الأنا الذكورية وبالنظام التراتبي وبالهوية، فقد اعتبر الفقهاء أنّ الذميّ لا يكون محصّنا للمسلمة بينما يحصّن المسلم الكامل الذكورة الذميّة واختلفوا حول الذميّة هل تحصّن المسلم أم لا[702]؟

ولئن سعى الفقهاء إلى استنقاص الذميّ بالتأكيد على أنّه غير جدير بالمسلمة لما ترسّخ في المتخيّل من أنّه عاجز أخلاقيا وربّما جنسيا عن تحصينها، فإنّهم حاولوا، في المقابل، دمج الخنثى في مجتمع المتزوجين. فأقرّ بعضهم أنّه «إذا دخل الخنثى بامرأته أو دخل بالخنثى زوجها فهما محصّنان لأنّه لمّا حكم بكونه رجلا أو امرأة فالجماع بالنكاح الصحيح تحقّق بينهما فيثبت به حكم الإحصان».[703]

ويثبت تكليف الزوج بتحصين أهله نظرة المجتمع إلى المرأة. فهي غير قادرة على صيانة نفسها وتحتاج إلى وصاية الرجل وحمايته لأنّها تحصن به ولا تتصف بالعفّة إلاّ متى كانت «تحته». ولهذه الاعتبارات نفهم لِم استهجنت الجماعة المطلقة والأرملة والعانس وغيرها من الفئات التي عاشت حياتها بعيدا عن أسوار المراقبة المباشرة للزوج. ويدعم ما نذهب إليه قولهم: «سميت المرأة المخلاة طالقا لأنّها لا تمنع من نفسها بعد أن كانت ممنوعة».[704]

وليس المقصود بالتحصين ملازمة الزوجة والإكثار من مواقعتها إذ ثمّة تدبير في تعهّدها يقضي بأن لا يكثر الزوج من نكاحها لحكمة من وراء ذلك. قيل: «لا تضاجعها كلّ ليلة مهما كنت مولعا بها وضاجعها بين حين وآخر لتتخيّل أنّ كلّ شخص هكذا، حتى إذا ما كان لك عذر وقتا ما أو اتفق لك سفر تصبر هذه المرأة من أجلك».[705] وهنا يتضح دور آخر للزوج وهو دور المعلّم سواء في أمور الدين أو في أمور الفراش نظراً إلى تميّزه المعرفي. وتشدّد عدد من العلماء في مسألة تعليم الزوجة فاعتبروا أن لا سبيل إلى خروج المرأة لحضور المجالس لأنّ الزوج «هو المكلّف بتأديبها بآداب الشريعة والقيام بأمرها كلّه، وقد جعل اللّه له تأديبها إن امتنعت بالعظة والهجران والضرب»[706] ومن واجب الزوج أن يعلّم زوجته أحكام الغسل وما تحتاج إلى معرفته من أمور دينها[707] لأنّه راع في بيته ومسؤول عن رعيته وهو قدوتها وبذلك تنضاف إلى القوامة المادية والأخلاقية قوامة معرفية.

لمّا كان الزوج في قربه من المرأة كمثل المتعبّد الذي يرجو من كلّ وقعة الثواب الجزيل، فإنّ المنظومة الفقهية ألزمته بأن يراقب مدى مراعاة زوجته لأحكام الطهر. فإذا وجد تهاونا أجبرها على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس لأنّ هذه الحالات تعوق الاستمتاع «الذي هو حقّ له فملك إجبارها على إزالة ما يمنع حقّه».[708] فيطلب منها تقليم الأظافر وإزالة شعر العانة إذا خرج عن العادة، ويمنعها من أكل ما له رائحة كريهة كالبصل والثوم والكراث[709] لأنّه يمنع القبلة وكمال الاستمتاع، كما أنّ من حقّه أيضا أن يمنعها من السكر، حتى وإن كانت ذميّة «لأنّه يمنع الاستمتاع بها فإنّه يزيل

عقلها ويجعلها كالزقّ المنفوخ ولا يأمن أن تجني عليه».[710] واتّسم موقف بعض الفقهاء بشيء من «التسامح» فقالوا لا يمنعها من الشراب لأنّها تعتقد إباحته في دينها بيد أنّ «له إجبارها على غسل فمها منه ومن سائر النجاسات ليتمكّن من الاستمتاع بفيها»[711] لأنّ «ذلك تصرّف منه في ملكه».[712] وتتنزّل هذه الممنوعات المضروبة على جسد المرأة والأوامر الصادرة بشأن تعهّده في إطار ممارسة الزوج لحقوقه. فالاستمتاع بجسد الزوجة حقّ خالص ضمنته له الشريعة بعد أن دفع قيمة بضعها وأنفق عليها وصار مؤتمنا على بدنها ومحصّنا لها. ولمّا كان البعل، في المقالة الفقهية أكثر إلماما بأحكام الشرع، فقد كان من حقّه أن يشكّل جسدها حسب الصورة التي يرغب فيها حتى لا تحصل النفرة بينهما. وفي المقابل، عدمنا وجود قائمة في ما تلزم به الزوجة حليلها، وهو أمر متوقّع مادامت المرأة مأمورة لا آمرة. وبذلك تمّ التفريق بين المرأة المشاعة غير الحصان والمرأة العفيفة التي يمتلكها رجل واحد ويتصرّف في جسمها وفي جنسانيتها.

يقتضي تحصين الزوجة إحكام مراقبتها لأنّها تفتقر إلى الوازع الديني والأخلاقي وعاجزة عن ضبط النفس وصون عرضها.

قال الشاعر: (من الكامل)

إنَّ النِساءَ وإنْ حسبْنَ صَوالِحَا فِيمَا يَحِلّ مِنَ الأُمُورِ ويحرُم
لَحمٌ تطيفُ بِه كِلاَب جُوّع إنْ لَم يُذَد فإنّهُ مُتقسَّم[713]

ولذا مثّلت غيرة الرجل أهمّ وسيلة من وسائل فرض سيادته على أهله وضبطها بدافع حمايتها من نفسها ومراقبة جنسانيتها. وهي غيرة يمدح بها الرجل لأنّها علامة على قدرته على صون ممتلكاته، كما أنّها طريقة من طرق إصلاح سلوك الزوجة. فزوج زليخة «كان قليل الغيرة أو عديمها...ولو كان فيه غيرة لعاقب المرأة».[714]

وتبدو غيرة الرجل حقيقية لأنّها من الركائز التي انبنت عليها ذكورته حتى يثبت امتلاكه للمرأة. فكم من أب أو وليّ عضل البنات وضنّ بهنّ على الآخرين بسبب شدّة غيرته[715]!

أمّا غيرة المرأة فإنّها في كثير من الحالات، متكلّفة. فالزوجة تتصنّع إظهار لهفتها على الزوج لا حبّا في امتلاكه بل لنيل الحظوة عنده والانتصار على الضرائر أو السرّيات اللواتي ينازعنها فيه.

ولمّا كانت غيرة الرجل متأصّلة فيه بالفطرة، فقد أبيح له الزواج بأكثر من واحدة لقدرة المرأة على الاحتمال والصبر «وليس شكل ما تلقى المرأة إذا رأت على فراشها من شكل ما يلقى الرجل إذا رأى على فراش امرأته رجلا لأنّ المرأة قد عاينت أنّ الرجل له أربعة نسوة وألف جارية يطؤهنّ بملك اليمين لما أحلّه اللّه في الشريعة وكذلك غيرة فحول الحيوان على إناثها لأنّ فحل الحيوان يقاتل دونها كلّ فحل يعرض لها حتى تصير إلى الغالب. قال الراجز: يغار والغيرةُ في خلق الذكر».[716]

ونظراً إلى ارتباط الغيرة بالذكر واعتبارها مقوّما من مقوّمات فحولته، فإنّ المجتمع حاول منع الاختلاط بين الجنسين وكبّل المرأة بعدّة قيود «ولم يجعل للمرأة أن تنظر إلى غير زوجها لما علم أنّ صبره لا يحتمله».[717] وهكذا أصبحت الغيرة وسيلة من وسائل تحقيق هيمنة الرجل على المرأة ومبرّرا من مبرّرات منعها من الخروج ومن ممارسة عدة أنشطة.[718] والواقع أنّ من النساء من دخلنت هذه الآراء فاعتقدت أنّ غيرة زوجها عليها هي علامة على شدّة تعلّقه بها وخوفه عليها ممّا دعّم إحساسها بالنرجسية.

2/3 ـ شغل خاطر الزوجة: الغزل نموذجا

وخوفا من بقاء المرأة خالية البال لا همّ لها سوى التشوّف إلى الرجال، نصح العلماء الزوج بضرورة شغل خاطر أهله بالمهمّ. فقد أثبتت التجارب والحكمة المتداولة على ألسنة الرجال أنّ نجاح الزوج في سياسة أهله متوقّف على مدى قدرته على تحويل مركز اهتمامها من الخارج إلى الداخل، ومن الآخرين إليه، ولذلك تعيّن عليه التنازل لها عن شيء من النفوذ. فتكلّف بالسهر على تربية الأولاد وخدمة البيت أو سياسة الخدم لأنّها إن بقيت خالية البال وعاطلة، فإنّه لن يكون لها من شغل سوى التبرّج والتصدّي للرجال لفتنتهم

والانشغال بالعشق الذي هو مرض يعتري النفوس العاطلة والقلوب الفارغة. وقد جرت العادة أن تقع المرأة التي تعيش فراغا في حبّ الرجل بالوصف لا بالمعاينة «وأكثر ما يقع هذا في ربات القصور المحجوبات من أهل البيوتات مع أقاربهن من الرجال، وحبّ النساء في هذا أثبت من حبّ الرجال لضعفهنّ وسرعة إجابة طبائعهنّ إلى هذا الشأن، وتمكنه منهنّ».[719] وينجم عن عيش الزوجة حالة فراغ انشغالها بإشباع غلمتها فتلجأ إلى سحر بعلها. و«هذه الصناعة إنّما تعرف بالنساء، لأنهنّ يعقدن وينفثن. وذلك لأنّ الأصل الأعظم فيه ربط القلب بذلك الأمر، وإحكام الهمّة والوهم فيه، وذلك إنّما يتأتّى من النساء لقلّة علمهن وشدّة شهوتهنّ، فلا جرم إن كان هذا العمل منهنّ أقوى».[720]

ينظر إلى المرأة الحضرية والغنيّة على أنّها عاطلة ومطبوعة على الكسل ولذا فإنّ لها ردود فعل «سيكولوجية» عنيفة. فهي امرأة حقودة وقادرة على بثّ الفوضى، وهو أمر يثبت نظرة المجتمع إلى العاطل، إذ غالبا ما يتهم بالحمق ويقذف به خارج حدود الأسوياء والفضلاء. ولهذه الأسباب وجب على الرجل تقويم شخصية أهله وسدّ أوقات فراغها بالأعمال المحمودة. ويكون ذلك بمطالبتها بتعهّد جمالها وإيهامها بأنّ ما تفعله إنّما هو من واجب المرأة الصالحة التي تسعى إلى مرضاة زوجها وفي ذلك مرضاة اللّه. ولا يعدّ تدبير الجسد الأنثوي أمرا هيّنا فهو نشاط يستغرق وقتا طويلا. ونزعم أنّ المجتمع نجح في إيهام المرأة بأنّ تعهّد الجمال هو السبيل إلى نيل الحظوة والنفوذ، فإذا بها تقضي الساعات الطوال أمام المرآة تصلح من شأنها حتى تكون فاتنة في عين من تود عاكسة الأنموذج السائد للأنوثة. أمّا الرجل فقد أمضى أوقات فراغه في الصيد واللعب بالشطرنج والنرد وغيرها من الألعاب التي تليق بالرجال، والتي تحرّرهم من ضغوط الواقع المعيش ومن إكراهات يسلّطها عليهم المقدّس.[721] ولئن اشتهرت بعض الجواري بممارسة هذه الألعاب فالشاذّ لا يقاس عليه.

ويتمثل شغل خاطر الزوجة أيضا في تكليفها برعاية الولدان. فتمدح المرأة المنجبة التي أمامها ولد ووراءها ولد وفي يدها ولد وفي بطنها جنين. فهي العفيفة في مقابل المرأة الخاوية البطن التي تقودها غلمتها إلى الفساد. وكثيرا ما

نوّه العلماء بالدور الذي تنهض به الأمّ مؤكدين أنّ راعية العيال لها أجر وثواب عند اللّه، وأنّ التي تموت في النفاس هي لا محالة شهيدة عند ربّ السماء.[722]

ولا يقتصر شغل الزوجة على اهتمامها بالزينة وبالولدان، إذ يمكن أن نعتبر تعدّد الزوجات من باب دفع الزوجة إلى الانشغال بالضرائر بدل الاهتمام بشؤون الرجال. فتمضي وقتها حينئذ في مراقبتهن فتعقد الحلف مع إحداهن أو تتآمر على بعضهنّ. ويكفي أن نتصفّح كتب السيرة لنتبيّن ما كان يجري في بيت الرسول من أحداث شغلت خاطر أمّهاتِ المؤمنين.

نجم عن حركة التمدّن وحالة الرخاء التي عرفتها المجتمعات الإسلامية نتيجة الازدهار الاقتصادي ووفرة الأموال والرقيق تغيير في نمط العيش صاحبته حالة فراغ. وبما أنّ الزوج الموسر وفّر لزوجته خادما أو أكثر للقيام بكلّ الأعمال، أُجبرت المترفة على الكنّ في البيت، وعلى البحث عن وسائل التسلية علّها تقضي على الرتابة التي تحاصرها. ونرجّح أنّها كانت خالية الذهن ممّا تكابده الفقيرة من عناء في سبيل القيام بكلّ شؤون البيت والعمل من أجل الاسترزاق. وباعتبار أن الملل دافع إلى الفساد كان على مؤسسة الفقه أن تعالج الأمر بإيجاد حلول عملية. فما كان منها إلاّ أن حفزت الزوجة على ممارسة الغزل. وهو أمر يدعم ما أثبته ليفي ستروس Lévi- strauss أنّ المهارات المنزلية هي مهارات ثقافية من ابتكار الرجال.

تؤكد الأساطير أنّ أغلب الممارسات التي تتم في العالم السفلي لها أصولها في العالم العلوي، وهو أمر معبّر عن بنية فكرية ونظام معرفي خاصّ. وليس التنقيب عن النظير سوى بحث عمّا يروي التعطّش المعرفي لزمن البدايات: الزمن المقدّس الذي يشرّع للسلوك الممارس على الأرض. وبناء على ذلك تمّ استحضار نموذج أصلي ووقعت إعادة تحيين أحداث مضت. فالغزل ليس نشاطا تقتضيه الحياة إنّما هو إعادة إنتاج لفعل مورس في زمن البدايات ذلك أنّ حوّاء هي أوّل من غزل الصوف[723] جاعلة منه درعا وخمارا.[724] فليس أمام بنات حواء عندئذ إلاّ الاقتداء بأمّهن.

يبدو أنّ الغزل كان نشاطا من بين الأنشطة التي قامت بها نساء العرب واستمر بعد ظهور الإسلام. وليس في وسعنا أن نحدّد متى تمّ اعتبار الغزل نشاطا رئيسيا في حياة الزوجة، ربّما حصل ذلك عند بلوغ المجتمع مرحلة الترف وحجب نساء الخاصّة. فكان من البديهي البحث عن أنشطة لسدّ الفراغ فازداد التأكيد على قيمة الغزل في حياة الحرّة وتمّ الاتكاء على قول نسب إلى عائشة «علّموهن سورة النور والغزل»(725) لتبرير أهميّة تعليم النساء الغزل وبيان المنافع التي يحققها. فـ«المغزل يطرد الشيطان ويذهب بحديث النفس»(726) كما أنّه معيار اجتماعي للتمييز بين أعمال الحرّة التي تندرج في إطار اللهو إذ ثبت في الأذهان أنّ «نعم لهو الحرّة المغزل»(727) وأعمال الخادم التي كانت كثيرة وإجبارية تعكس وضعها القانوني. فالأمة تفعل ما تأمر به أمّا الشريفة فلا يليق بها القيام بأشغال التنظيف والكنس والمسح والغسل وغيرها من الأعمال التي تجعلها تحتكّ بالنجاسة. وفضلا عن ذلك، عدّ الغزل معيارا أخلاقيا للتفريق بين الزوجة الطالحة التي تقضي يومها في رصد حركات الجيران، والزوجة الصالحة التي تقوم بالتطريز والخياطة والغزل(728) ولذلك عملت أكثر زوجات الخلفاء والولاة والفقهاء والقضاة بالغزل.(729) ولم يختلف وضعهن عن نساء اليهود والروم وغيرهن من الملل التي شجّعت النساء على الانشغال بهذا العمل.

حفزنا إلحاح الفقهاء على ضرورة شغل خاطر الزوجة بالغزل على التساؤل حول أسباب اختيار هذا النشاط بالذات ولكن عدمنا معلومات دقيقة وشافية حول طريقة غزل النساء على غرار ما هو موجود في بعض الدراسات الحديثة التي اعتنت بوصف أعمال النساء في بعض المجتمعات. فتطرّقت إلى طريقة التفافهن حول المغزل وأشارت إلى أنواع المواد المستعملة وعدد الأدوات والأشكال والألوان المفضّلة لديهن ووصفت كيف كن يقضين يومهن أمام المغزل: حديثهن ومؤاكلتهن ونوعية الأغاني التي تتغنّى بها النسوة أثناء العمل وغيرها من التفاصيل.(730) غاية ما وصلنا، على حدّ علمنا، أنّ المرأة كانت عادة ما تنسج الأثواب لزوجها وأبنائها فكانت بذلك المنجبة والمغذيّة والمدفئة التي تحقّق لمن حولها حاجاتهم الأساسية. وكان الغزل مثله مثل الطبخ وسيلة

للتعبير عن مشاعر الزوجة تجاه أفراد الأسرة في مجتمع لم يعر للعواطف المتبادلة بين الزوجين بالا.

يلائم الغزل «طبيعة» المرأة، أي رطوبتها التي تدفعها إلى الكن في البيت على عكس الرجل الذي تقوده الحرارة إلى الخروج والحركة. وبذلك يحقّق الغزل الهدف الذي يصبو المجتمع إليه: فصل النساء عن الرجال وحجبهن ماديّا بحبسهن بين الجدران، ومعرفيا بعزلهن عمّا يجري بالخارج فيرتددن بذلك إلى ذواتهن ويهتممن بالعائلة. وإذا تذكّرنا صلة المرأة بالستر أدركنا أنّ ما تنسجه من أثواب وأغطية وهي، في الغالب من الكتان والصوف، توظّف لستر العورة. وعلى نقيضها يتعامل الحائك مع مواد مختلفة لعلّ أبرزها الحرير، وهو مادة شفافة تكشف، والكشف من خصائص الذكورة.

تنكبّ الزوجة على العمل طيلة ساعات وساعات ويخيّم على المكان نظام صمت من نوع خاصّ: صوت دوران الدولاب الخفيف الذي قد يختلط بالزفرات والعبرات والأنين المعبّر عن المعاناة، ولذلك وقع تشبيه انشغال المرأة بالغزل بالجهاد. فصوت مغزلها يعادل صوت قسيّ المجاهدين وصرير أقلام العلماء.[731] ولعلّ أنينها يعادل أنين الجريح. وعلاوة على ذلك شبّه الغزل بالصلاة وكأنّ المرأة في انشغالها بهذه الصناعة كمثل العابد المعتكف المنقطع عن الحركة والمواظب على هيئة الجالس المستكين والمتفرغ للنشاط الروحاني. فهو لا ينفكّ عن مناجاة ربّه بعيدا عن عالم الناس طالبا الثواب. فلا غرو أن تعتبر صناعة الغزل من أعظم الصناعات لأنّها تحتّم على المرأة الجلوس وهذه الوضعية تساعد المرء على الانغلاق على ذاته والرجوع إلى بنيته الداخلية.[732] ونذهب إلى أنّ حثّ المرأة على البقاء جالسة أمام المغزل طوال ساعات وساعات هو من باب تثبيتها في المكان وفي الزمان حتى لا تعي ذاتها ولا تكثر القيام فتفضح تلبّس الجسد الأنثوي بالجنسانية «إذ أنّها عورة وحركاتها زيادة في ظهور العورة لأنّ في قيامها يرى منها ما لا حاجة تدعو إلى رؤيته».[733] وكأنّ قدر المرأة أن تجلس أمام دولاب المغزل لتغزل خيوط القدر ولتحيك نسيج الحياة[734] ولتخبر عن المصير النسائي: دوران وتكرار وتعاقب ورتابة: حلقة

مفرغة ولا مجال للتغيير. بيد أنّ المغزل، وإن كان من آلات الإقامة التي تتطلّب الثبات في المكان، فإنّه مع ذلك مسافر فتلك الحركة الدائمة والمستديرة عند برم الخيط والحركة المترددة عند طيه على عوده تجاوز الإقامة لتبحر في عالم أرحب.

لم يكن الغزل نشاطا فرديا تنعزل فيه الزوجة عن الأخريات لتعتاد على الصمت وتذعن للمكتوب. ففي كثير من الحالات تلتقي النساء فيكون العمل فرصة لتحقيق مجتمعيتهن: غناء[735] وثرثرة وضحك وتبادل أخبار ما يقع في عالمهن من مسرّات وشجون. وبذلك تمّت زحزحة ممارسة الغزل عن مقصدها، وهو انعزال المرأة وانشغالها بالعمل الذي يضاهي العبادة لتصبح وسيلة من وسائل الترويح عن النفس والانفتاح على تجارب مغايرة، بل إنّ من الغوازل من حملن الصوف إلى المجالس ليستمعن إلى الوعظ ويعملن في الآن نفسه.[736]

استند الفقهاء إلى عدد من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لإقناع النسوان بضرورة ممارسة الغزل. ويلفتنا من بين هذه الأحاديث حديث «عمل الأبرار من الرجال الحياكة، وعمل الأبرار من النساء الغزل».[737] فهذا الحديث، بغض النظر عن صحته، يميط اللثام عن كيفيّة تنظيم المجتمع للأنشطة وتمييزه بين أعمال النساء المحمودة مثل الغزل الذي تنشغل به المرأة لتلهي نفسها أو لتعيل أسرتها من الكسب الحلال فيكون صناعة حسنة[738]، وأعمال أخرى مرذولة اشتغلت بها الأرامل والمطلقات والفقيرات كالماشطة والقابلة والصانعة والغاسلة والنائحة والدلالة. فأعمال الداخل مقبولة لأنّها تحقّق الستر والحصانة وتصون المرأة عن الاختلاط بالرجال، أمّا أعمال الخارج فإنّها مرفوضة. كما أنّ هناك فرقا بين أعمال الرجال وأعمال النساء، أي جندرة للمهن[739]، فمهنة النائحة أقرب إلى طبيعة المرأة التي تجعلها تعبّر عن حاجاتها بواسطة البكاء، والأمر بالمثل بالنسبة إلى عمل المرضعات والدايات وغيرها من الأمثلة التي توضّح الأيديولوجيا الجندرية. ولمّا كان الرجل منتج القيم والمعايير والقوانين فقد نسبت إليه الأدوار الرئيسية، إذ يجب أن يكون في وضع يسمح له فيه بالهيمنة في حين أن أعمال المرأة كانت ثانوية ومكمّلة لأعمال الرجل عاكسة تبعيتها له.

إنّ شغل خاطر الزوجة بكلّ هذه الأنشطة التي توقّفنا عند عينات منها يعدّ، في نظرنا آلية من آليات تثبيت المرأة في الفضاء البيتي حتى لا تزاحم الرجال في الفضاء الخارجي وحتى تبقى الحدود بين العالمين على ما هي عليه. ولعلّ إيمان المجتمع أنّ وقت الزوجة ملك للزوج ووعيه بالنتائج المترتبة على البطالة والفراغ والاحتباس جعله يفكّر في أنشطة خاصّة تشغل بها النسوة أنفسهن حتى لا ينشغلن بالرجال أو بالسياسة وغيرها من المجالات التي كانت حكرا على الرجال. وهو في هذا الموقف يلتقي مع اليهود والروم واليونانيين وغيرهم من الشعوب التي حثّت المرأة على ممارسة الغزل لتحصين الزوجة من الفساد.(740)

2/ 4 ـ المراقبة

يكلّف الزوج بالإنفاق والتحصين وشغل خاطر الزوجة بالمفيد من الأعمال التي يأمرها بإنجازها، كما أنّ من واجبه أيضا أن ينهض بمسؤولية المراقبة. فيتحكّم في علاقات التبادل التي تربط زوجته بالآخرين. فيضبط علاقتها بأهلها ويحذّرها من إيثارهم عليه لأنّ الميل ينبغي أن يكون إليه وينبّهها إلى خطورة «أن تبذو على أحمائها بذرابة لسانها فتؤذيهم وتلوك ذلك».(741) ويحثّها على أن تبرّ أقرباءه ويفرض عليها أن لا تصادق من يبغضه ولا تعادي صديقه. ولمّا كان الزوج مؤسّس العلاقات التبادلية ومرسي قواعدها فقد كان عليه أن يحدّد الفئة التي لها الحقّ في دخول منزله وما على الزوجة إلاّ الطاعة لأنّ الزوج سيّد وحاكم في بيته وهو أرجح منها عقلا وأقوم دينا(742) ومن حقّه أن يحول بين امرأته وبين الأجانب. فيمنعها من أن تجتمع مع البائعين ومن أشبههم من الطوّافين مثل السقّاء والكتّاني دون حجاب، إذ تزعم بعضهن أنّ أرباب الصنائع ليسوا من الرجال الذين يستحى منهم.(743) وقد انتبهت مؤسسة الحسبة إلى هذه الفئات التي تعنى بالقيام بالوساطة بين الزوجة والعالم الخارجي فاشترط المحتسب أن يكونوا صبيانا دون البلوغ حتى لا يحدث المحظور، كما تشدّدت مؤسسة الفقه مع الذين يقضون حوائج الستيرات فاشترطت فيهم الأمانة والدين وحسن الخلق وسنّا معيّنة.(744)

كثيرا ما تطرّق الفقهاء إلى حكم نظر النساء إلى الرجال الأجانب لغير ضرورة. ويبدو أنّ هذه المسألة أرّقت الرجال، خاصّة وأنّ من النساء طائفة قادها فضولها أو إحساسها بالضجر والكبت إلى استراق النظر من الخرق التي كانت في قبّة الطاق، غير آبهات بأنّه «لا يجوز للمرأة النظر إلى من يشتهيها وتخشى الافتتان به».[745] ولذلك كان على الزوج أن ينهى أهله عن هذا المنكر، فإن لم يرتدعن عمد إلى سدّ الطاق.

ولمّا كان الزوج أكثر دراية بالآداب الاجتماعية، فقد ألزم بتعليم امرأته آداب مخاطبة الأجانب. فـ«إذا استأذن صديق لبعلها على الباب وليس البعل حاضرا لم تستفهم، ولم تعاوده في الكلام، غيرة على نفسها وبعلها»[746] والمرأة الصالحة هي التي تضع يدها على فمها عند الحديث مع الأجنبي ليخرج كلاما منزعجا لا يفتن[747]، إذ لا يحلّ لها أن تجيب من يدقّ الباب بلين وسهولة «لأنّ قلوب الرجال تتعلق بأقلّ الأشياء».[748] ولئن كان تشبّه النساء بالرجال ممنوعا، فإنّ محاكاة المرأة الرجل في مثل هذه الحالة، إذا قصدت بها أن تغلّظ صوتها وتخشن نطقها لتسلب منه اللين والنعومة فلا يتسبّب في إثارة الرجل الأجنبي، تغدو تشبّها محمودا وفي عداد الفضائل.

دعي الزوج إلى مراقبة تصرّفات أهله مع الرجال والتحكّم بعلاقتها بالبائعات اللواتي ينتقلن من بيت إلى آخر نحو غسّالة الثياب وبائعة الطيب والبزازة والحاضنة والماشطة والدلاّلة والخاطبة التي كانت تعرف «كلّ حرّة وعاهرة وكلّ مليحة»[749] وغيرهن كثيرات ممن يلجأ إليهن الرجال ليقمن بالسفارة[750] بينهم وبين النسوة في مجتمع منع الاختلاط فكانت الحيل وسيلة لفكّ الحصار المضروب على الجنسين. فمن حيل العاشق لاسترضاء المعشوقة «أن يرسل إليها امرأة قد كملت فيها سبع خصال منها: أن تكون كتومة السرّ، وأن تكون خدّاعة لها معرفة بالمكر، وأن تكون فطنة متيقظة، وأن تكون ذات حرص، وأن تكون ذات حظّ من مال ولا تحتاج إلى الناس ولا ينكر الناس اختلافها ودخولها عليها، بأن تكون إمّا بيّاعة طيب، أو قابلة، أو صانعة لآلة العرائس».[751]

نلمس في النصائح المسداة للزوج تمييزا أخلاقيا بين المرأة المكفولة الحاجات والمخدّرة والزوجة الفقيرة من أهل الكدح. فالصانعة «تمشي وهي مكشوفة الوجه غالبا مظهرة للزينة والتبرّج...فيخاف على المرأة التي تدخل عليها أن تكتسب شيئا من خصالها وأحوالها المذمومة شرعا». (752) ولهذه الأسباب كثر إلحاح العلماء على الزوج حتى يشدّد الرقابة على حريمه فلا شيء أخطر من غفلة الرقيب. ووقع التشنيع على الممتهنات لأعمال تقتضي خروجهن واختراقهن الفضاء الخارجي بهدف تركيز نموذج أخلاقي واحد، وهو المرأة المصونة التي لها في عمرها ثلاث خرجات: يوم زفافها ويوم وفاة والديها ويوم خروجها للقبر، على عكس البائعات اللواتي يخرجن كلّ يوم «فأين هذا الخروج من هذا الخروج وهذه المفاسد كلّها حاصلة في خروجهن على تقدير علمهن بأحكام الشريعة فيما يتعاطينه من أمر البيع والشراء والصرف وكيفية حكم الربا وغير ذلك. فكيف بهنّ مع الجهل بذلك كلّه.. .ومن اتصف بهذه الصفة وقع بينه وبين نساء الأفرنج شبه. فإنّ نساءهنّ يبعن ويشترين ويجلسن في الدكاكين والرجال في البيوت». (753)

إنّ التشنيع على البائعات والقدح في أخلاقهن ومحاصرتهن حتى لا يحتككن بربّات الخدور يفضي بداهة إلى التفريق بين الزوجة المنفق عليها، أي تحت سلطة فحل والمرأة التي تنتمي إلى أهل الكدّ فتضطر إلى العمل لأنّها تحت رجل بدت ذكورته، في نظر الجماعة، غير كاملة لأنّه لم يستطع تحصين زوجته على النحو الأمثل. ونذهب إلى أنّ محاولة قطع صلة الحرّة المصونة بغيرها من النساء العاملات ينم عن خوف من عدوى التلوّث الأخلاقي وكذلك الطبقي. فالطبقة الفقيرة تعتبر مصدر خطر بالنسبة إلى الطبقة الغنية. وهكذا يتحوّل الكنّ في البيت ومنع المصونات من الاختلاط بالبائعات، مسلمات كنّ أو ذميّات، إلى فضيلة أخلاقية، وتتعمّق المسافة لا بين الجنسين فقط بل بين الطبقتين، وهو أمر يثبت أنّ دارس الاختلاف بين الجنسين لا بدّ أن يأخذ بعين الاعتبار سياق الاختلاف الطبقي. (754)

ولئن كانت دوافع الرجل إلى منع زوجته من الاحتكاك بهذه الفئات

الاجتماعية مبرّرة بالحفاظ على العفّة والمرتبة الاجتماعية والهويّة الدينية فما هي الأسباب التي جعلت العلماء يدعون الزوج إلى قطع صلة أهله بسائر النسوان؟

تواتر في خطاب العلماء تنبيه الزوج إلى أهميّة «أن يمنع أهله من الاجتماع بالنسوة ولا سيما في هذا الزمان»[755] تأسيا بالصحابة والتابعين. فعبد اللّه بن عمر بن الخطاب «سمع امرأته تكلّم امرأة من وراء جدار، بينها وبينها قرابة لا يعلمها ابن عمر... فجمع لها جرائد ثمّ أتى فضربها بها».[756] وكان الورعون لا يدخلون في بيوتهم أحدا من نسوة النصارى.[757] وترجع علّة منع الزوجة من الاختلاط بالأخريات إلى الخوف من «أن يسري إليها ممن اجتمعت بهن من النسوة شيء من العوائد الرديئة، إذ إنّ الغالب من اجتماعهن لا يخلو من ذكر بعض العوائد المتخذة التي نشأن عليها وتمكّنت من قلوبهن حتى كأنّها من شعائر الدين»[758] وخصوصا أنّ النسوان يقلّدن بعضهن بعضاً ويتآزرن فـ«مثل النساء إذا اجتمعن بمنزلة البطّ إذا صاحت واحدة صحن جميعا».[759]

ولئن تذرّع المجتمع بحجّة أخلاقية حتى يمنع الزوجة من الاختلاط بالنسوان، فإنّنا نذهب إلى أنّ سبب الحدّ من علاقة الزوجة بالأخريات راجع إلى أسباب ثلاثة: أحدها سوء الظنّ بجميع النساء فأكثرهن يحرّضن على التهتك والفساد، وثانيها أنّهن يقدّمن الوظيفة الاجتماعية على الوظيفة العائلية فبدل قرارهن في بيوتهن وخدمة أسرهن يقضين اليوم في أداء الزيارات، وثالثها الخوف من مجتمعيتهن، وهو إقرار بأنّ مجتمع النساء يشكّل سلطة مضادة للنظام الذي يريد الزوج تكريسه في بيته. فالبائعات يمثّلن حلقة الوصل بين الزوجة والعالم الخارجي، فيقمن بتزويد المصونة بالأخبار ويصفن لها طرق التحيّل على الزوج ويساعدنها على تحقيق التحرر من قبضته فيهدّدن بذلك استقرار الحياة الزوجية. أمّا بقية النسوة، فإنّهن متى اجتمعن في الأماكن الخاصّة بهنّ كالأعراس أو المآتم أو الحمّامات قضين الوقت في التندّر بأخبار الرجال والكيد لهم واختلاق القصص وإذاعتها وهنّ أكثر إشاعة للأخبار.[760] ومنهنّ من إذا رأت مياسم الجمال على امرأة وصفتها فيتحدث الناس بذلك. وإذا كان التخبيب، وهو الخداع والإفساد مشتركا بين الجنسين «إلاّ أنّه أكثر ما يقع من

النساء حتى إنّه إن وقع من الرجال، فإنّما يقع بواسطة النساء كما هو مشاهد من نساء الزمان، بل لا يدخلن بيتا إلاّ وأفسدن أهله».(761)

إنّ ما يزعج المجتمع الذكوري في مجتمعيّة النساء - حسب اعتقادنا - هو طول الوقت الذي تستغرقه أحاديثهن من جهة، وتضمنها مجموعة من الأسرار، من جهة ثانية، هذا إلى جانب ما تحدثه من وقع في نفوس النساء وما تتركه من أثر في بنية العلاقة الزوجية حتّى يؤول الأمر، في حالات عديدة، إلى انهيار الأسس التي انبنت عليها سياسة الزوجة نحو الطاعة والخضوع والتعظيم وغيرها. فقد «كان (أبو مسلم الخولاني ق1هـ) إذا دخل بيته أخذت امرأته رداءه ونعليه ثمّ أتته بطعامه. قال: فدخل فإذا البيت ليس فيه سراج وإذا امرأته جالسة منكّسة تنكت بعود معها. فقال لها: ما لك؟ فقالت: أنت لك منزلة من معاوية وليس لنا خادم فلو سألته فأخدمنا وأعطاك. فقال: اللّهم من أفسد عليّ امرأتي فاعم بصره. قال: وقد جاءتها امرأة قبل ذلك فقالت: زوجك له منزلة من معاوية فلو قلت له يسأل معاوية أن يخدمه ويعطيه عشتم».(762)

وعلى غرار التلمود الذي عبّر عن كراهية ثرثرة النساء وردت إشارات كثيرة في كتب التراث يفهم منها استياء المجتمع الذكوري من كثرة كلام النساء ومطالبته الزوج بأن يؤازر سلطة الضبط حتى تنجح في إخضاع مجتمعية النساء للمراقبة. ولكن ما هي أسباب بغض ثرثرة النساء؟

ينسب المجتمع الذكوري الثرثرة إلى المرأة ويعتبرها مركوزة في طبعها ويرى أنّها من الصفات المرذولة وعلامة على فضول المرأة وفراغها. وإن كانت الثرثرة تلبّي حاجة نفسية واجتماعية لدى المرء(763)، فإنّها اتخذت حجّة لإبراز الفرق بين حديث الرجال، الذي هو تلقيح للأذهان بالمعرفة الدينية والسياسية وغيرها من المعارف المحمودة، وحديث النساء التافه الذي يندرج في إطار اللغو أو الانشغال بأمور ثانوية نحو تبادل وصفات إعداد الطعام والزينة ونصائح لسياسة الولدان ورواية الخرافات والأخبار إلى غير ذلك ممّا «يسمع من النساء البلّه والسفاسف».(764) وأين هذا من حديث الرجال؟ ولذلك نفهم لِم يعيّر الرجل الكثير القعود إلى النساء وينظر إليه على أنّه مخنّث لأنّ الفحل لا يلازم

النساء ولا يصغي إلى كلامهن مخافة أن تتسرّب عدوى التأنّث إليه. وهكذا تتم جندرة الأحاديث لتتعمّق المسافة بين الجنسين أكثر وأكثر ولتبرز فضيلة الرجال واستحقاقهم المنزلة الرفيعة وممارسة الهيمنة على النساء معرفيا. وشيئا فشيئا يتجذّر لدى المرأة إحساس بقيمة رأي الرجال وإعجاب بما يصدر عنهم من حكم فتنفّذ الأوامر دون نقاش.

وانطلاقا من هذه التصورات لم تعتبر علاقة النساء بعضهنّ ببعض مثمرة ومنتجة بل نظر إليها على أنّها علاقات تافهة. وعلى نقيضها بدت علاقات الرجال بعضهم ببعض علاقات مؤاخاة وصداقة وضبط لبنية السلطة، كما أنّها منتجة للدين والسياسة والإصلاح. وبذلك يقدّم المجتمع الذكوري نفسه على أساس أنّه الناطق الرسمي باسم المجتمع(765) وهو المسؤول عن تطوره وازدهاره، في حين ينظر إلى مجتمع النساء على أنّه مجتمع أقلية ضعيفة ذات تأثير محدود في المجتمع. غير أنّ موقف الجماعة من مجتمعية النساء ومن مسألة خروج المرأة يفضح المستور، وهو خوف المجتمع من علاقات النساء التي تنتج السلطة المضادة، فيحاول القضاء عليها بتكليف كلّ زوج بأن يراقب زوجته وأن يمنعها من الخروج ويحول دون دخول الأخريات عليها رغم أنّه يعي أنّ الإنسان لا يكتسب وجوده وكينونته إلاّ من خلال مجتمعيته.

أمّا السبب الذي جعل المجتمع لا يفرض مثل هذه القيود على الرجل فإنّه يعود إلى شكل التنشئة الاجتماعية التي تلقّاها. فالذكر يمتلك منذ الصغر مهارات التواصل مع الآخرين بحكم تردّده على الفضاء الخارجي وارتياده المجالس وقيامه بواجب الضيافة، كما أنّ له ملكة التمييز بين الصالح والطالح، وبين الشريف والوضيع، ومن ثمّة كان مؤهلا للانخراط في العلاقات الاجتماعية والانفتاح على الآخرين، فذلك أمر يتلاءم مع القيم الذكورية ويتماشى مع الدور الذي يضطلع به. أمّا الزوجة، فإنّها قعيدة البيت، قليلة المعرفة، سريعة الاغترار، وتنقاد بيسر وراء عواطفها، فتقع في المحظور. ولذا كان على الزوج أن يراقب علاقتها بالآخرين وأن يكون القيّم عليها.

ما أكثر الأعباء التي كلّف الزوج بها! فهو يراقب من يدخل على زوجته

من قريبات وجيران ومن يحوم حول بيته وحريمه. فيضرب عطّارا إذا سمعه يترنّم بوصف بضاعته لأنّ النساء شغوفات بصاحب الصوت الحسن فـ«يشرفن من المطالع ويتبعن الأبواب حتى تصل عيونهنّ إلى النظر إليه. ولو أردن الجماع لكفتهن الآذان».(766) ولهذه الأسباب «كان أصحاب رسول اللّه ﷺ يسدّون الكوى والثقب في الحيطان لئلا تطلع النسوان إلى الرجال. ورأى معاذ امرأته تطلع في كوّة فضربها».(767)

ولئن جنى الزوج غنما من وراء حراسة حريمه باعتبار أنّ إثبات الذكورة قائم على التباهي بإحكام مراقبة الأخت والبنت والزوجة وعرض السيادة الذكورية، فإنّ انعكاسات هذه الرقابة على الزوجة كانت سلبية. فشدّة المراقبة أثّرت في إدراكها للعالم المحيط بها واستثارت مشاعر الخوف لديها فحالت دون وعيها بذاتها.

2/ 5 ـ التأديب

لقد كلّف الزوج بسياسة نفسه وأهله وعياله وخدمه وأسند إليه المجتمع دورا تربويا. فهو المسؤول عن تقويم سلوك أهله وكأنّه لا مجال للثقة بالتهذيب الذي تلقته على يد أمّها، لذا تعيّن عليه إعادة تشكيل شخصية امرأته من جديد. فيتعامل معها بالإعطاء والحرمان والتقريب والتبعيد والتهديد باستبدالها بأخرى. فيصبح تعدّد الزوجات أو امتلاك السريات وسيلة تربوية غايتها تأديب الزوجة العاصية.

وبيّن أنّ ما يُطلب من الزوج هو ما يطلب من الراعي من زجر وحياطة وتقويم وتأديب وتيقّظ. فإن لاحظ حسن الانقياد والاستقامة كان بها وإلاّ أقدم عليها بعصاه. فمن حقّ الزوج أن يؤدّب أهله بالضرب تأسيا بالصحابة. وقد اعترف عمر بن الخطّاب بأنّه صكّ زوجته حين سألته النفقة صكة حتى وقعت على الأرض.(768) وبالمثل «رأى معاذ امرأته...قد دفعت إلى غلامه تفاحة قد أكلت منها فضربها».(769) أمّا سعيد بن المسيّب، وهو من أعلم الناس بالقرآن والسنّة فقد دفع ابنته إلى صهره حتى سقطت موصيا إيّاه «إن رابك شيء

فالعصا».[770] ولمّا كان وضع المرأة شبيهاً بوضع الصبي والعبد فقد ظلّت تحت تأديب الأب والزوج معا. فعندما سألت أمّهات المؤمنين النبيّ النفقة «قام أبو بكر رضي اللّه عنه إلى عائشة ليضربها، وقام عمر رضي اللّه عنه إلى حفصة».[771]

والواقع أنّ التأديب بالضرب لم يكن خارجا عن عرف القوم وكان ضرب الزوجة ممارسة شائعة في مكّة أكثر منها في المدينة[772]، كما كان الضرب أمرا معمولا به لدى شعوب أخرى، إذ أقرّت القوانين الآشورية تأديب الزوج زوجته بحلق شعرها وقطع أذنها[773] لاعوجاجها الأصلي ولتحالفها مع الشيطان.

يعدّ الزوج مؤهلا لتأديب الولد والعبد، ولاسيما الزوجة بالمصالح المادية التي كلّف بقضائها لها مثل المهر والنفقة ولذلك صار قوّاما عليها نافذ الأمر عليها. فيجوز له تأديبها على ترك فرائض اللّه وردعها عن العصيان في المضجع وتأديبها على التصرّف في مالها. فـ«إذا أعتقت المرأة ذات الزوج عبدا هو أكثر من ثلث مالها فللزوج أن يردّ الجميع...تأديبا لها وردعا عن أن تخرج ما فوق الثلث فيما بعد».[774] وتكمن صورة أخرى من صور التأديب في طلاق الزوجة. فليس الطلاق الرجعي إلاّ مظهرا من مظاهر تأديب الزوجة وهو ضغط يمارس عليها حتى تعرف واجباتها وحدودها. «فإذا ذاقت مرارة الطلاق فالظاهر أنّها تتأدّب وتتوب وتعود إلى الموافقة والصلاح».[775]

ولمّا كان الزوج سيّدا والزوجة عانية[776] عنده فقد «أباح اللّه للرجل بنصّ القرآن أن يضربها، وإنّما يؤدب غيره من له عليه ولاية، فإذا كان الزوج مؤتمنا عليها، وله عليها ولاية كان القول قوله فيما أؤتمن عليه وولي عليه».[777] ولم يجد عدد من الفقهاء حرجا في القول إنّه ليس على الزوج ضمان الزوجة إذا تلفت من التأديب المشروع في النشوز.[778]

واتكأ الفقهاء على أحاديث نسبوها إلى الرسول، منها قوله: «رحم اللّه عبدا علّق في بيته سوطا يؤدب به أهله» وحديث «لا يسأل الرجل فيم ضرب زوجته». ونجم عن اعتماد الضرب وسيلة من وسائل التعامل مع الزوجة تكريس

دونيتها واعتبارها كائنا ناقصا يجب مراقبته وتقويمه وإلزامه بالبقاء في موضعه. ولعلّ وعي الجماعة بهذه المسألة جعلها تلحّ على أهميّة مراعاة الفارق السنّي بين الزوجين حتى يكون الرجل هو المشرف على تربية من تصغره سنّا. ونعتبر أنّه ليس من قبيل الصدفة أن يسمّي الزوج في اللغة أبا المرأة[779] وربّ العائلة، إذ أنّ بيده سلطة العقاب والعفو عند المقدرة. ونذهب إلى أنّ تنويه أغلبهم بفضل نكاح البكر راجع إلى «أنّها لم تعرف شيئا فتربّى على ما يراد».[780] وهو أمر مخبر عن تصوّر الجماعة لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الزوجين. فهو يشرّع لمن يعتبر نفسه السيّد تأديب من هو أدنى منه قيمة ومنزلة. وهنا يلتقي الأب والولي والمعلّم والراعي في ممارسة العنف، إمّا على الجسد أو على النفس أو عليهما معا. ويرتكز هذا العنف على مبدإ الذكورة الكاملة فهي التي تمتلك القوامة على المرأة وعلى الابن وعلى العبد وتتصيّد الفرص لاستعراض القوّة والهيمنة، إذ أنّ في اللين ضعفا وفي الشراسة هيبة. وحين يقام التأديب على مرأى ومسمع بقية أفراد العائلة، فإنّه يتحوّل إلى مناسبة لاستعراض الفحولة ويتخذ «طابعا فرجويا» يشفي غليل المؤدب والمتفرّج في آن. ويجاوز التأديب حدّه لينقلب إلى تفريغ العدوانية وإلى ترويع غايتهما التأديب وكذلك ردع من تسوّل له نفسه خرق النظام وشقّ عصا الطاعة. وبيّن أنّ العنف، غالبا ما يكون ذكوريا من شأن الآباء والأزواج والإخوان الذين يحتاجون إلى مثل هذه المناسبات لشحذ هممهم وصقل ذكوريتهم. ولئن استحبّ لفيف من الفقهاء الفخر والخيلاء في الحرب لإرهاب العدوّ[781]، فإنّنا نعتقد أنّ الزهو وممارسة العنف اللفظي أو المادي مسلك من المسالك التي تقوم عليها الذكورة في تعاملها مع الغيرية ذلك أنّ المرأة الناشز عاصية ومتمرّدة ومتخطّية الحدود ولذا كان لابدّ من اللجوء إلى العنف التطهيري حتى لا تتسرّب العدوى.

يتنزّل التأديب ضمن حفظ المنازل داخل بنية تراتبية وصون الحدود بين الرجل والمرأة وبين الذكورة والأنوثة. وتفصح مواقف العلماء عن نظرة دونية للزوجة. فعلى الرغم من بلوغها مرحلة التكليف وتحميلها مسؤولية تربية العيال، فإنّها تظلّ في حاجة إلى تأديب. وهنا تكمن المفارقة! ولئن كان تأديب الأبناء

قائما على صياغة متينة لسلوكهم حتى يتماهى مع النمط المقبول اجتماعيا، فإنّ إصلاح الزوجة وتقويمها يهدف إلى الحفاظ على هيبة الزوج وسلطته لأنّه القيّم والراعي والرئيس والمالك والسيّد. ولم يدُر في خلد المجتمع الذكوري أنّ تسلّطه على المرأة وتعامله معها باعتبارها كائنا ناقصا حال دون إفصاحها عن رغباتها فالتجأت إلى أساليب أخرى لتحقيق مقاصدها، كما أنّ المراقبة الشديدة المضروبة عليها فرضت عليها استعمال آليات دفاعية متعددة وحيلا مختلفة للوصول إلى بعض ما تصبو إليه. من ذلك ابتكار «لباس الشهرة» والتصرّف في سمتها، وهو ما دفع الزوج المسؤول عن تصرفاتها إلى أن يتدخّل في لباسها حفاظا على عرضه.

كلّف الزوج بأن يردع امرأته عن لبس الثياب القصيرة والضِيقة[782] التي تكشف محاسنها للأجانب ويزجرها عن استعمال البدع، وخصوصا أنّ من طبع النساء المبالغة في التبرّج، «إذا شعرن أنّ العيون تنظر إليهن»[783] ولذا كان على الزوج أن يمنع أهله من توسيع الأكمام وأن يرشدها إلى الزيّ الذي يحبّذه فيتولى بنفسه شراء ثوبها وحليها وزينتها. وإن كان شراء الملابس للزوجة فعلا دالا، في حالات على الحبّ وعلى الرغبة في استرضائها وإدخال البهجة على نفسها، فإنّ تدخل مؤسسة الفقه لتأمر الزوج بأن ينفرد باقتناء ملابس زوجته قد أدّى إلى تجريد الفعل من بعده العاطفي وتحويله إلى وسيلة من وسائل حجب المرأة ومنعها من الخروج وآلية من آليات فرض الهيمنة عليها بالتحكّم في هيئتها: باختيار الألوان ونوع القماش وشكله، ممّا عمّق إحساس المرأة بالاستلاب. وهكذا نتبيّن كيف تسرّبت هذه السلطة الشفافة إلى كلّ مظاهر الحياة اليومية فهيمنت عليها.

ولعلّ كثرة اهتمام النساء باستحداث لباس الشهرة وخروجهن عن المعايير الضابطة للهيئة، سواء كانت معايير دينية أو أخلاقية، لا يعدو أن يكون تعبيرا عن رغبة في التحرر من هيمنة الزوج وضغط الجماعة بفكّ أسر الجسد المرتهن والتصرّف في مظهره وتشكيل الأنوثة على النحو المرغوب فيه، وهو أمر لا يتحقّق إلاّ بعد اكتساب المرأة معرفة بما طرأ من تحولات في عالم الأزياء

والزينة وخروجها إلى الأسواق. لكنّ المنظومة الفقهية تصدّت لهذه المطالب فدعت الزوج إلى منع امرأته من الخروج فذاك أمر مرتبط بواجباته وحقوقه عليها.

6/2 ـ المنع من الخروج

من المظاهر الدالة على التمييز بين الجنسين والكاشفة عن نظرة المجتمع إلى كلّ من الرجل والمرأة تنظيم الفضاء على أساس يتحقّق فيه منع الاختلاط. فإلى جانب تقسيم الأماكن العامة إلى أماكن للنساء وأخرى للرجال عمل المجتمع على احتكار الفضاء الخارجي وسعى إلى حجب النساء. ولمّا كان من صفة الرجل البروز ومن «طبعه» الحركة والسعي فلم يكن من المقبول أن يبقى الزوج حبيس البيت فذاك أمر يعرّضه إلى الهجاء واستنقاص رجولته ونعته بأنّه امرأة مخدّرة. ولهذه الاعتبارات المرتبطة بالهوية الجنسية وبالجندرة نُظر إلى العالم الخارجي على أنّه عالم الرجال، ونظر إلى المشي إلى المساجد وتشييع الجنائز وسائر الأنشطة التي يمارسها الرجل على أنّها رياضات مُعينة على حفظ الصحّة.[784] فصار ظهور المرأة في الأماكن العامة بمثابة اقتحام لعالم الذكور واعتداء على ما في حوزتهم. فلا عجب أن اتسم موقف أكثر الفقهاء بالتشدّد إزاء خروج النسوان. ويقودنا استقراء آراء هؤلاء بشأن منع المرأة من الخروج[785] سواء كان ذلك إلى الأسواق أو المنتزهات أو الحمّامات أو المساجد أو المقابر، إلى تبيّن تصوّر المجتمع لهندسة الفضاء وسعيه إلى إخضاعه للنظام الجندري.

من الواضح أنّ العلاقات بين الرجال والنساء لم تكن ثابتة عبر العصور. فلئن عرف بروز النساء في العصور الإسلامية الأولى واختلاطهن بالرجال وتعمّد الشريفات منهن الخروج في مواسم الحجّ في مواكب تلفت الأنظار وتنافسهن في ذلك، فإنّ الفقهاء سعوا تدريجا إلى التشديد على سلوك المرأة والرجل واستنباط أحكام توضّح مدى حرص المؤسسة العالمة، ومن ورائها المجتمع، على محاصرة كل ما يجري في حياة الفرد. وتزامن فرض القيود على المرأة مع

نزوع المجتمع نحو الأبوية الذكورية على إثر نشأة الدولة في مظهرها السياسي والقانوني واقتصاد التملك الخاصّ الذي أداره الرجال. ولئن كان وجود الدولة يعني وجود النظام والحدّ من حرية الأفراد، فإنّ القيود المضروبة على المرأة كانت أشدّ من تلك التي فرضت على الرجل. وكلّما انهارت منظومة القيم وتصدّع البناء الاجتماعي ازداد تكبيل المرأة بالقيود وتحميلها مسؤولية الفساد وظهور الكوارث والمجاعات. وارتكز العلماء على أمر نساء النبيّ بالقرار في بيوتهن (الأحزاب 33/ 33) للتشريع لمنع النساء من الخروج، مغيّبين السياق الخاصّ الذي نزل فيه هذا الأمر معتبرين أنّ البيت هو المكان «الطبيعي» للمرأة. وفي ضوء هذه القراءة الحرفية للآية نفهم ردود فعل المجتمع العنيفة تجاه عائشة، إذ لم يتقبّل أغلبهم خروجها إلى البصرة لتخطب في الناس. وتحوّل ذلك الحدث إلى موضوع هجاء لأنّها لم تلزم بيتها بعد وفاة الرسول وفهمت الأمر بالقرار خاصّا بحياته ولم تعتبره أمرا مطلقا. وأدّى ذلك إلى إرباك المنظومة الفقهية التي سعت إلى تبرير إقصاء النساء عن المشاركة في الحياة العامة بأنّه يستند إلى نصّ قرآني. وبيّن أنّه عندما تتصرّف المرأة بمطلق إرادتها دون الرجوع إلى سلطة ذكورية تهاجم بشراسة، حتى وإن كانت أمّ المؤمنين وحبيبة رسولهم لأنّ سلوكها يفتقر إلى السند الاجتماعي ويتعارض مع النموذج الأنثوي السائد.

ولم تتوقّف مساعي الفقهاء من أجل حبس المرأة عند هذا الحدّ، إذ كثر منذ القرن الرابع وضع الأحاديث التي تؤكد على ضرورة منع النساء من الخروج وفسّرت الآيات في ضوئها. وشيئا فشيئا نحت المؤسسة الفقهية إلى تضييق الخناق لا على جميع النسوان، بل على أصناف منهن شكّلت أنوثتها تهديدا للمجتمع فجعلته يبوح بخوفه من نموذج المرأة التي يخشاها وفي الآن نفسه يرغب فيها: المرأة الفاتنة التي يجب أن تحجر في البيت.

بدت الزوجة الحرّة الحضرية الغنيّة الجميلة الشابّة، معنية بالحجب أكثر من غيرها باعتبار أنّها رمز الفتنة. وعلى النقيض من ذلك غابت الدميمة في خطاب العلماء، إذ «ليس فيها خير ولا فيمن يتزوجها ويقربها».[786] ولئن برّر العلماء منع الحرّة من الخروج بأنّه مراعاة لحقّ الشرع ولحقّ الزوج، فإنّ

الاستثناء كان ضروريا في حالات حتّمت صون الهوية الدينية من خطر المثاقفة. فإذا كان للرجل امرأة وجارية نصرانية وجب عليه أن لا يخرج ليقتني لها زنّارا، بل «تخرج هي تشتري لنفسها».[787]

أمّا الأمة التي تشترى للخدمة فإنّ خروجها لم يكن موضوع خلاف بين الفقهاء، إذ إنّهم اعتبروا تردّدها على الفضاء الخارجي أمرا مفروغا منه لأنّ حقّ السيّد في الخدمة مقدّم على حقّ الشرع، وخصوصا أنّ الخادم تقوم بالربط بين العالم الداخلي والعالم الخارجي فتسدي خدمات للأسرة. زد على ذلك أنّ خروجها لم يكن مهدّدا للنظام الاجتماعي باعتبار أنّ أنوثتها لم تكن كاملة، بل هي في أسفل الدرجات. ولذا كان «حال الأمة يقرب من حال الرجل حتى تسافر بغير محرم».[788]

وشغل موضوع خروج صنف من النساء العلماءَ، وتجشّم بعضهم مشقّة تأليف كتب ترشد المتأهل للزواج إلى واجباته وحقوقه حتى يعاضد مؤسسة الضبط في تحقيق أهدافها. يقول السيوطي في مقدمة كتاب «نزهة المتأمّل ومرشد المتأهّل في الخاطب والمتزوّج»: «فلمّا رأيت نساء هذا الزمان يتزين بزي الفاحشات ويمشين في الأسواق وهنّ للدين كالمحاربات ويكشفن وجوههن وأيديهن عند الناس لتميل إليهن النفوس بالوسواس ويلعبن في الولائم مع الشبان...وهن عند أزواجهن في عدم طاعتهن لهم بخلاف ذلك إلاّ أن يقصدن الخروج لذلك...فأردت أن أُبيّن الحال في مختصر شريف المقال وأبيّن فيه آداب النكاح».[789] وبالغت طائفة من العلماء في دعوة الزوج إلى منع أهله من الخروج فرأت أنّ «من كانت له زوجة تخرج وتتصرّف في حوائجها بادية الوجه والأطراف كما جرت عادة البوادي لا تجوز إمامته ولا تقبل شهادته، ولا يحلّ أن يعطى له الزكاة إن احتاج إليها، وإنّه لم يزل في غضب اللّه مادام مصرّا على ذلك».[790] وبذلك صار إدمان الزوجات على الخروج قادحا في المروءة وجرحة في عدالة الأزواج[791]، بل «يعاقب أزواجهن إن لم يمنعوهن».[792]

سعت مؤسسة الضبط إلى منع النساء من التردّد على الفضاء الخارجي

بينما سمح للرجل بالخروج دون أن تضرب عليه نفس القيود التي حاصرت بها المرأة. ولم يقتصر فرض الكنّ بالبيت على المتزوجة فحسب، بل عمل الفقهاء على حجب المطلقة والمعتدة المتوفى عنها زوجها، وأجبروا المبتوتة الحامل على طلب الإذن عند الخروج. فما دام الرجل ينفق عليها، فإنّ حقوقه محفوظة. وبعيدا عن هذا الموقف المتشدّد الذي دعا فيه أصحابه إلى منع خروج النسوة منعا مطلقا، ظهر موقف حاول إخضاع خروج الشابة الاستثنائي للشروط. فـ«لا تخرج من بيتها إلاّ بإذنه، فإن خرجت فمتخفية في هيئة رثة، تطلب المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق، محترزة من أن يسمع غريب صوتها أو يعرفها بشخصها، لا تتعرف إلى صديق بعلها في حاجاتها، بل تتنكّر على من تظنّ أنّه يعرفها أو تعرفه، همّها صلاح شأنها وتدبير بيتها، مقبلة على صلاتها وصيامها». (793)

كان المجتمع الذكوري خبيرا بسلوك الرجال ومدركا أنّ النظرة التي يرمق بها الرجل النساء المخترقات الفضاء العامّ نظرة ثاقبة تترصّد مواطن الجمال في الجسد الأنثوي المتحرّك فتلمسه وتسطو عليه رمزيا. فالنظر «ليس مشاهدة بقدر ما هو ممارسة للسلطة»(794) ودخول في علاقات تبادلية تحوّل المنظور إليه إلى شيء وإلى موضوع شوق فيحصل المحظور. فـ«من نظر إلى امرأة بشهوة زنى بها في قلبه». (متّى 5/ 28)

ولهذه الأسباب أُمر الزوج بأن يعلّم زوجته آداب الخروج الاضطراري. فلا يكفي أن تخرج في حفش ثيابها، بل يتعينّ عليها أن تغضّ «بصرها عن الرجال»(795) فلا ترسل لهم نظرات مشحونة بالفتنة موحية بالشوق مفضية إلى المعصية، كما أنّ عليها أن تلتزم الصمت لأنّ «صوتها يوازي القضيب يلج أذن الرجل فيحوّلها إلى فرج».(796) ولئن كان تشبّه النساء بالرجال مذموما، فإنّ «الضرورات تبيح المحظورات» فإن حدث وخرجت الزوجة فـ«لا تتكلّم عند ذلك إلاّ لضرورة لا بدّ منها وتجعل إصبعها في فمها حين كلامها لتخشّن كلامها مهما استطاعت».(797) وهكذا ندرك أنّ المنظومة الفقهية بمنحها الزوج كلّ هذه الحقوق وبتكثيف واجباته، جعلت أنوثة الزوجة تحت تصرّفه تتأرجح

بين الأعلى والأسفل وحسب الطلب والظرف الزماني والمكاني. فكانت متفجّرة بالداخل ومتقلّصة بالخارج.

تمّ التحكّم في حضور المرأة في الفضاء الخارجي فحجّر عليها المشي في وسط الطريق، أي البروز ووقع الحدّ من فاعليتها بتصميتها وإلزامها باتخاذ صفات الأموات.[798] وبتقبيح هيئتها حتى تبدو شبحا محايدا متجرّدا من علامات الأنوثة وكأنّه لا سبيل إلى حضور المرأة في الفضاء العامّ إلاّ بعد إخضاعها لعملية تشويه قد تعرّضها إلى حالة من انفصام الشخصية.

يملك المجتمع وسائل متعددة لتحقيق ما يصبو إليه أوّلها غرس نموذج الزوجة المصونة في المتخيّل الجمعي، وهي المتميزة بـ«قصر أربعة: يدها فلا تبذل ما في بيت زوجها، ورجلها فلا تخرج من بيتها، ولسانها فلا تستطيل به، وعينها فلا تطمح بها لغيره».[799] وهذه المرأة، هي الوحيدة الجديرة بالاحترام لأنّها رضيت بالاحتباس وانقطعت إلى قعر بيتها وما صعدت في حياتها سلّما ولا سطحا. أمّا الوسيلة الثانية فتتمثّل في وعظ النساء وتخويفهن باللّه وسرد الأحاديث والأخبار التي فيها الوعد والوعيد. وتكمن الوسيلة الثالثة في استثارة غيرة الرجال فقد «كان الحسن يقول: أتدعون نساءكم يزاحمن العلوج في الأسواق؟ قبّح اللّه من لا يغار».[800] وتظهر الوسيلة الرابعة في الحكم على من ترك امرأته تضع ثيابها في الحمّام بأنّه رجل عديم الأخلاق، وعلى من قبل بخروج زوجته إلى الأسواق بأنّه لا يستحي ولا يغار.[801] وتمثّلت الوسيلة الخامسة في سنّ المجتمع القوانين التي تدعم أهدافه الاجتماعية وتحقّق مصالحه، من ذلك اعتبار خروج المرأة دون إذن الزوج نشوزا وسببا من الأسباب الكافية لحرمانها من النفقة[802] بل لطلاقها. والحقّ أنّ اللجوء إلى تهديد من خرجت بالطلاق ممارسة كانت معروفة في عدّة مجتمعات[803]، ممّا يقيم الدليل على وجود آليات كونية تحكم العلاقة بين الزوجين.

وانعكست رغبة بعض الفقهاء في جعل الزوجة قعيدة البيت على موقفهم من النفقة الواجبة على الزوج وظهر التفريق بين حاجات الأمة وحاجات الحرّة. فالخادم التي تكلّف بقضاء الحوائج خارج البيت لها الخفّ أو المكعّب والإزار

حسب ما يكفيها. «أمّا المرأة فمأمورة بالقرار في البيت ممنوعة من الخروج فلا تستوجب الخفّ والمكعّب على الزوج وكذلك لا تستوجب الإزار لأنّها مأمورة بأن تكون مهيئة نفسها لبساط الزوج فليس على الزوج أن يتخذ لها ما يحول بينه وبين حقّه فلهذا لم يذكر الإزار في كسوتها».(804)

وضع المجتمع الذكوري بتصرّف الزوج مجموعة من الآليات التي تخوّل له بسط نفوذه على أهله ومنعها من مغادرة خدرها، منها الإعلاء من وظيفة الأمومة والتباهي بكثرة الأولاد، وحثّ الزوجة على الإنجاب المتواصل حتى تنشغل بالتربية والرعاية التي تستغرق كلّ وقتها وجهدها وتأخذ من عمرها أحلاه، ومنها التضييق عليها في النفقة. فالثياب هي الداعية إلى الخروج إلى الأعراس والظهور في الأعياد. والنساء عادة لا يرغبن في الخروج في الهيئة الرثّة. وبذلك يصبح التقتير في نفقة الكسوة طريقة من طرق التحكّم في المرأة ومنعها من الخروج. ومن الوسائل التي يملكها المجتمع من أجل تحقيق الفصل بين الجنسين، تربية البنت على الخوف حتى إذا فارقت بيتها فقدت ثقتها بنفسها وانتابها الشعور بالخجل والقلق واتخذت سلوك التجنّب لأنّها في مكان غير مناسب لا يتلاءم مع تركيبتها النفسية وبنيتها الجسدية ومستوى إدراكها للأشياء.

أمّا أهمّ العوامل التي جعلت المجتمع حريصا على عزل النسوان فتكمن في الآتي:

- الخوف «من الفتنة بهن ومنهن».(805) فالمرأة مغتلمة بالفطرة. «عن ابن عباس قال: خلقت المرأة من الرجل فجعلت نهمتها في الرجل وخلق الرجل من الأرض فجعلت نهمته في الأرض فاحبسوا نساءكم».(806) ومعنى ذلك أنّ هدف الرجل من وراء ارتياد الفضاء الخارجي هدف نبيل: التكسّب والمساهمة في تشييد الحضارة خلاف المرأة التي انحدرت من الجسد، أي من عالم المادة فكانت بعيدة عن عالم النفس والتمييز والعقل وضبط النزوات.(807) فيدفعها توقّد الشهوة ونقصان العقل إلى الإغراء واستدراج الرجال لتلهيهم عن تجارتهم وعن صلاتهم. ولذلك أُقصيت عن ولوج الأماكن العامة وعن المشاركة في حركة العمران لكونها سريعة الانخداع وعنصر فساد. وفق هذا الطرح يصبح عزل النساء عقوبة على خطيئة ارتكبتها أمهنّ حواء.

- اعتبار منع الخروج وسيلة من وسائل الإعلاء من شأن الزوج وجعله أحسن الرجال في نظر زوجته. فيتمّ بذلك حجب هؤلاء من بؤرة الإبصار فترضى كلّ امرأة ببعلها ولا تلتفت إلى سواه بعد أن أضحى الرجل الوحيد في حياتها فينتفي شوقها إلى غيره. وهذا المسعى يفضح - في نظرنا - هشاشة الذكورة ومدى سيطرة الخوف والشكّ على الرجل.

- إنّ ارتباط الأنوثة بالستر أدّى إلى الرفع من قيمة البيت فاعتبر أفضل مكان مناسب للمرأة. قيل: «إنّما النساء عيّ وعورة، فاستروا العورة بالبيوت واستروا العي بالسكوت».[808] وفي مقابل ذلك، عدّ حضور الرجل في الفضاء الخارجي طبيعيا وضروريا لأنّه يساعده على تمتين صلته بعالم الذكورة. والذكورة، كما أسلفنا القول لا تعيش في الظلمة وإنّما في النور ولا تنمو في المكان الرطب، بل في الهواء الطلق.

- اعتبار المرأة رأس مال رمزي. فعفّة الزوجة ليست مطلبا اجتماعيا ودينيا فحسب، بل هي أيضا مطلب رمزي ومن ثمّة كان على الرجل أن يصون زوجته لأنّها حرمة ويخشى وقوعها في الأسر أو اغتصابها. وما الاغتصاب إلاّ استحواذ على ممتلكات الآخر بهدف الهيمنة عليه والاستفادة من البضع فيتلوّث الرحم المنجب ويلحق العار والهوان الرجال. وبذلك تروّج الأيديولوجيا فكرة مفادها أنّ أفضل مكان يصون المرأة ويحفظ عفّتها هو البيت.[809] وعن طريق التكرار تتجذّر هذه الآراء في اللاوعي لتتحوّل إلى مسلّمات.

- حاجة المجتمع إلى المحافظة على نظامه التراتبي بالتمييز بين الحرّة الشريفة المخدّرة والأمة الدنيئة التي تخرج لقضاء الحاجات، وبالتفريق بين الزوجة المصونة التي هي تحت رجل واحد وبعيدة عن التهم، والجارية المعروضة في الأسواق والمنتقلة من ملك سيّد إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى. وهكذا نتبيّن أنّ للحجب صلة بالوضع الاجتماعي، كما أنّه من توابع وجاهة الرجل التي تتطلّب أن تكون امرأته محجوبة عن الأعين.

- تقييد حركة المرأة والحدّ من طموحها حتى يعسر وصولها إلى مراكز

قيادية، أي إلى السلطة واكتساب قيمة اجتماعية تضاهي قيمة الرجل. فهذه الامتيازات يجب أن تبقى ذكورية. وما حجب المرأة في البيت إلاّ طريقة للمحافظة على الوضع القائم الذي أوجده المجتمع الذكوري وحرص على استمراره.

- استبداد القلق بالرجال وخصوصا في الوسط الحضري وسيطرة الخوف من الخيانة عليهم. وهذا العامل النفسي دفعهم إلى تقييد حركة النساء لغاية ضمان راحة البال، إذ توهّموا أنّ الحجاب أفضل من الارتياب. فـ«الطريق المغني عن الغيرة أن لا يدخل عليها الرجال، وهي لا تخرج إلى الأسواق». [810] وحتى يتجنّب الرجل العيش في دوامة الشكّ التي تعصف بنفسيته فتخلخلها، عمل المجتمع على تكثيف وسائل الرقابة بتجنيد الخصيان والعجائز والعبيد وإقامة الجدران الفاصلة. فالمراقبة المستمرة تشعر المرء بنوع من الطمأنينة والارتياح. [811] ولكن أليست الريبة والشكّ بنية متأصّلة في نسق الحياة العربية الإسلامية برمّتها؟

- لا يقتصر الفصل بين الفضاءات على البعد المادي فحسب، بل يجاوز ذلك ليشمل البعد الرمزي. فمحاولات إقصاء المرأة عن الفضاء الخارجي تنمّ عن خوف المجتمع الذكوري من النجاسة التي تحيط بالجسد الأنثوي وسعيه الحثيث إلى تفادي القرب منها. وليس أدلّ على ذلك من العمل على احتكار المسجد، وهو عنوان الطهر ورمز القداسة، ولفظ المرأة خارجه لتنزوي بالبيت. وينجم عن ذلك التمييز بين المسجد سرّة العالم الذكوري، والبيت، وخصوصا المطبخ مركز الوجود النسائي. [812] ولعلّ استغراق النسوة في أعمال التنظيف: تنظيف الأجساد والثياب والأواني والبقول والخضر والغلال وحتى اللحوم والزوايا والأركان وغيرها معبّر عن الصلة الرمزية بين الماء والمرأة وعن حرصها على مطاردة النجاسة وتحويل المنزل إلى فضاء لا يقلّ قيمة عن المسجد. ومعنى ذلك أنّ تنظيم الفضاء ليس إلاّ تنظيما للاقتصاد والاجتماع والكون والمقدّس. ونزعم أنّ «هندسة المكان» دالّة أيضا على رغبة في الفصل بين مجتمع النساء ومجتمع الرجال[813]، وبين عالم الذكورة وعالم الأنوثة. وما

الحيلولة دون ظهور المرأة في الفضاء العمومي إلاّ علامة على الخوف من التلوّث الأنثوي.

لئن دعا المتشدّدون إلى إقصاء المرأة عن كلّ الأماكن بلا استثناء، فإنّ أغلب الفقهاء ميّزوا بين الفضاءات على أساس درجة خطورتها. فاعتبروا المسجد مكانا قابلا لإخضاعه للمراقبة، إذ ثمّة حواجز مانعة بين الجنسين وصفوف خاصّة. والأمر بالمثل بالنسبة إلى فضاءات أخرى كان يفصل فيها بين النساء والرجال بوضع الستائر. أمّا الخروج إلى الفضاءات المفتوحة، وخصوصا الأسواق، فقد أقضّ مضجع سلطة المراقبة فكيف السبيل إلى التفريق بين النساء والرجال؟ وكيف يمكن رصد الملامسة والملاصقة والهمسة والإيماء في ظلّ غياب الحواجز والحدود؟ إنّ مثل هذه الفضاءات تفضح عجز مؤسسة الضبط عن السيطرة على العلاقات بين الجنسين. ولئن اقترحت فئة بعض الحلول كأن يلتزم الكتّانون مثلا بأن يكون بينهم وبين حريفاتهم حجب ومقاطع من أقفاص حتى لا يحدث اللمس[814]، فإنّ الواقع المعيش أثبت استحالة تطبيق مثل هذه المقترحات.

يندرج خروج الزوجة في علاقة هيمنة الزوج على أهله. فكلّما أحكم حجابها كان في نظر الجماعة عالي الهمّة، أي رجلا كاملا متحكّما في مصير من هو في حوزته، إذ لا ينظر إلى الزوجة على أساس أنّها شريك، بل هي «بمنزلة العبد والأسير».[815] ويمكن القول إنّ منع النساء من ارتياد الفضاءات الخارجية لا معنى له ـ في نظرنا ـ سوى تحويلها من أماكن عامة، أي مشتركة بين الجنسين إلى أماكن خاصّة. وباستيلاء المجتمع عليها تصبح فضاء لاستعراض الفحولة. بيد أنّ مقاومة النساء للحجب حالت دون تحقيق المراد.

وإذا تأمّلنا إلحاح المنظومة الفقهية على أن يكون خروج الزوجة بإذن الزوج، سواء كان ذلك لزيارة الأهل أو ممارسة بعض الطقوس الدينية أو لقضاء بعض الواجبات الاجتماعية أو المصالح، ظهرت لنا انعكاسات ذلك على نظام السلطة. ذلك أنّ للمسألة أبعادا هامّة، فليس إحكام تنظيم العلاقة الزوجية إلاّ تنظيما لبقية الأنساق وسيطرة عليها.

ولا تتوقّف نتائج تقييد حركة المرأة عند التأثير في بنيتها النفسية فحسب، بل تتعدّى ذلك لتشمل السيطرة على حقوقها ومجالات مشاركتها في الحياة الاجتماعية. فكثيرا ما برّر العلماء إقصاء المرأة عن ممارسة بعض الوظائف بأنّه راجع إلى نقصانها وضعفها، أي أنوثتها التي تجعلها محبوسة لفائدة الزوج. أمّا الرجل فقد تميز بـ«الذكورية، وهو مظنّة الشرف والكمال، ولهذا تختص الذكور بالولايات في السياسات والشهادات والأقضية والأموال، دون النساء. فإنّهنّ ربّات حجر، وخيارهنّ ناقصات عقل ودين كما قال عليه السلام».[816]

لمّا كانت الزوجة لا استقلال لها في نفسها ولا يمكنها أن تتصرّف إلاّ بإذن زوجها فقد «انحطت بذلك عن منصب الشهادة[817] كما انحطت عن الولاية وفرض الجمعة والجهاد».[818] وبذلك تمّ التمييز بين الجنسين. فعدّت شهادة الرجل الواحد مقبولة في حين اعتبرت «شهادة المرأة الواحدة حجّة ضعيفة لأنّ شهادة المرأة الواحدة ليست بشهادة أصلا».[819] ونظراً إلى أنّ المرأة قليلة الخبرة بما يجري في العالم الخارجي من معاملات، فقد بدت شهادتها ضعيفة قياسا بشهادة الرجل الذي تعوّد منذ الصغر على قضاء أغلب أوقاته في الفضاء الخارجي. ولذلك ثبت في الأذهان أنّ «شهادة النساء لا تخلو عن شبهة لأنهن جبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل والدين فيورّث ذلك شبهة».[820] كما اعتبرت «شهادة الرجلين حجّة قوية وشهادة المرأتين حجّة ضعيفة والضعيف ساقط الاعتبار في مقابلة القويّ».[821] وعلى هذا الأساس قام مبدأ الشهادة على جنس الشاهد أكثر من قيامه على تعدّد الشهود واحتاجت المرأة إلى الرجل ليضفي على شهادتها الشرعيّة المطلوبة. وصارت شهادتها لا تقوى إلاّ بشهادة الرجل «كما يقال للشيء القويّ في عمله: ذكر، وكما يقال للسيف الماضي في ضربه، سيف ذكر. ورجل ذكر، يراد به ماض في عمله قويّ البطش، صحيح العزم».[822]

ويرجع سبب التفريق بين الأنثى والذكر في الشهادة إلى «ضعف العقل، لا لضعف الدين. فعلم بذلك عدل النساء بمنزلة عدل الرجال. إنّما عقلها ينقص عنه. فما كان من الشهادة لا يخاف فيه الضلال. فالعادة لم تكن فيه على نصف

الرجل. وما يقبل فيه شهادتهنّ منفردات، إنّما هو في أشياء تراها بعينها أو تلمسها بيدها أو تسمعها بأذنها، من غير توقّف على عقل، كالولادة والاستسهال والارتضاع والحيض والنفاس والعيوب تحت الثياب، فإنّ هذا لا ينسى في العادة، ولا تحتاج إلى معرفته إلى كمال عقل». [823]

وفق هذا الطرح لم يكن العقل أعدل الأشياء توزيعا بين الناس، إذ حظي الرجل بعقل كامل وبملكة التمييز والحفظ في حين أنّ نصيب المرأة لم يكن إلاّ الشطر. وتبدو علّة التفريق مرتبطة بأصل الخلقة وبإرادة ربّانية فقد «فضّل اللّه الرجال على النساء في العقول والفهم والحفظ والتمييز». [824] ونذهب إلى أنّ للأمر جذورا تاريخية أسطورية. فذاكرة المرأة ناقصة ومصابة بحالة نسيان، منذ البدء: ألم تنس حوّاء الأمر الإلهي؟ فما حدث في العالم العلوي يتكرّر في العالم السفلي بداهة ولذلك ستصرّ المقالة الفقهية على أنّه لا ذاكرة للمرأة ولا قيمة لكلمتها[825]، وستعمل على منعها من المشاركة في صنع القرار[826] والتمتّع بالنفوذ وإنتاج الحقيقة: بتحديد من الظالم ومن المظلوم، من يستحقّ العقوبة ومن تبرّأ ساحته؟

إنّ هذا الإقصاء متوقع ـ حسب رأينا ـ فكلّما حامت المرأة حول السلطة إلاّ لفظت بعيدا. فكيف لها أن تعين المؤسسة على حفظ العدل وإقامة الحدود، أي النظام، والحال أنّها رمز الفوضى والشرّ؟ وكيف لها أن تساعد الجماعة على تحقيق الأمن والحال أنّ حضورها في مجلس القضاء يربك نفوس الرجال؟ لا سبيل إلى حفظ النظام إلاّ بتهميش شهادة المرأة وباستنقاص معرفتها ومنعها من الخروج إلى الفضاء العامّ حيث الخصومات والنزاعات والمعاملات. فهذا الفضاء حكر على الرجال ويكفي المرأة القعود في البيت والشهادة على الولادة والرضاعة وعيوب الفرج والحيض وغيرها من المواضيع التي لها صلة بالجسد الأنثوي، والتي تعدّ تافهة في نظر الثقافة العالمة.

انجرّ عن هذا الاختلاف جندرة لمجالات مشاركة الفرد في الحياة الاجتماعية. فأُعطي الرجل الأدوار المركزية بينما منحت المرأة الأدوار الثانوية التي لا تتلاءم مع الرجال، إمّا لكمالهم وشرف منزلتهم وإما لاستحالة قيامهم

بها لارتباطها بوظيفة الإنجاب، أي بالأنوثة. ومعنى ذلك أنّ الضرورة والمصلحة فرضتا اللجوء إلى قبول شهادة النساء في القضايا التي لا يطلع عليها الرجال، وحسب بعضهم، في الأموال. وبرّر فريق من الفقهاء ذلك بأنّ «المعاملة تكثر بين الناس ويلحقهم الحرج بإشهاد رجلين في كلّ حادثة فكانت حجة ضرورية في هذا المعنى ولا ضرورة في النكاح والطلاق وما ليس بمال».[827]

ضاق مجال الشهادة على المرأة فلم يكن بإمكانها أن تشهد متى أرادت لارتباط حضورها بإذن الزوج. وقد شجّعته المنظومة الفقهية على منع امرأته من الخروج بدعوى أنّ الشهادة تتعارض مع مبدأ الستر، إذ يطلب من المرأة أن تسفر عن وجهها، وهو أمر يأباه كلّ زوج غيور. وما أكثر الروايات[828] التي وردت بخصوص طمع بعض القضاة في الفاتنة، ولذلك عدّ منع الزوج امرأته من الخروج حقّا مقدّما على واجب الشهادة، حتى إنّ من الفقهاء من ذهب إلى القول إنّ الشهادة تخصّ الرجال مستندا في ذلك إلى آية ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة 2/ 282] فهي «نصّ في رفض الكفّار والصبيان والنساء».[829]

ويلفتنا موقف الفقهاء من شهادة النساء في الزنا. إذ اعتبرت شهادتهن كعدمها لأنّ الحدود مرتبطة بالعقوبات التي قد تصل إلى القتل. فلا بدّ من الاحتياط والتأني في هوية الشاهد وفي عدالته وقدرته على التمييز. والمرأة لا تملك صفات الكمال ويجب ألاّ تكون لها صلة بالقرارات الهامة، أي السلطة. ولئن علّل الفقهاء إقصاء النساء عن الشهادة في الزنا بـ«أنّ في شهادتهنّ شبهة لتطرّق الضلال إليهنّ»[830]، فإنّا نرجّح أن سبب الرفض راجع إلى تعلّق الشهادة على الزنا بمجال الجنسانية، ذلك أنّه لم يكن في وسع المجتمع الذكوري أن يتقبّل وصف المرأة للجماع علنا، وهي التي وجب أن تكون خجولة ومخدرة في البيت فإذا بها تتحوّل مع الشهادة إلى ناظرة ثمّ واصفة دخول الأير في الفرج.

ولئن حدّد الفقهاء مجالات شهادة الحرّة فإنّ أغلبهم، رفض قبول شهادة الأمة، وهو أمر مفهوم نظراً إلى التراتبية التي تحكم بنية المجتمع فتجعل شهادة

السيّد أهمّ من شهادة العبد حتى وإن كان عدلاً. والذين قبلوا شهادته قيّدوا ذلك بشرط وهو أن تكون في الشيء التافه.

أدّى التفريق بين الرجال والنساء في الشهادة إلى ترسيخ التمثلات الاجتماعية التي تكرّس دونية المرأة في مقابل الإعلاء من شهادة الزوج في عدّة مسائل كاللعان ونوازل التثبت من البكارة أو الطلاق وغيرها. واعتبر الفقهاء قول الزوج أو يمينه حجّة مبرّرين ذلك بفساد النسوان وكذبهن وطيشهن[831] حتى شاع القول: «إنّ العادة الغالبة مؤثرة للظنّ بصدق الزوج».[832] وهكذا بدت أخلاق الزوج أفضل من أخلاق الزوجة لارتباط الذكورة بالعقل ولصلة الأنوثة بالفتنة والانصياع وراء وسوسة الشيطان. ولا غرو أن لا تتساوى شهادة المرأة مع شهادة الرجل مادام نظام التمييز بين الحقوق بنية متصلة الحلقات خاضعة للمنطق نفسه، كلّ حلقة موصولة إلى الأخرى وإذا رمنا تغيير حلقة انهار البناء. ولمّا كانت شهادة المرأة أقلّ قيمة من شهادة الرجل كان التاريخ وإنتاج المعرفة من نصيب الذكور. وهكذا انحازت الثقافة العالمة للذَكر فجعلته مستحقا للذِكر، أي التخليد وهمّشت تاريخ النساء فمن لا ذاكرة لها لا ذِكر لها.

يتيح لنا التمحيص في تصوّر العلماء للمجتمع المنشود، الوقوف عند أنموذج المرأة المطلوبة للنكاح. فالمحمودة من النساء من كانت «ثقيلة الرجلين عن الدخول والخروج ولو لبيت الجيران، قليلة الكلام معهم. ولا تعمل من النساء صاحبة ولا تطمئن لأحد ولا تركن إلاّ لزوجها. ولا تأكل من يد أحد...إن دعاها زوجها للفراش طاوعته وسبقته إليه، تعينه في كلّ حال من الأحوال، قليلة الشكاية والنكاية، لا تضحك ولا ينشرح خاطرها إلاّ إذا رأت زوجها».[833] وفي مقابل ذلك كرهت المرأة الولاّجة، وهي كثيرة الدخول والخروج واعتبرت التي تكثر من الضحك والوقوف على الأبواب زانية.[834] كما كرهت المرأة الصخّابة التي ترفع صوتها فوق صوت الزوج. وتمّ لفظ كلّ امرأة لا تخضع لهذه المعايير الاجتماعية خارج الحظيرة، كما وقع اتهام الفرق والمذاهب كالخوارج والقرامطة بالانحلال الأخلاقي لأنّها قدّمت نموذجا مغايرا للأنوثة اختلف عن النموذج المعروف ومنحت المرأة مكانا أفضل. ولا عجب

في ذلك فكلّما تعرّضت قيم الثقافة السائدة للزحزحة رفع شعار التكفير.

منح المجتمع الزوج ما به يدعم هيمنته على زوجته القاصر فهي في حاجة إلى من يؤمّن لها طلباتها ويدبّر علاقاتها ويراقب اختلاطها بالآخرين ويزجرها عند الاقتضاء. وبذلك فقدت الزوجة صفتها الاجتماعية. وبدا الأنموذج السائد للعلاقة بين الجنسين مقبولا اجتماعيا، إذ تشير المصادر إلى أنّ المرأة دخلنت هذه القيم والتمثلات فلم تكن، في الغالب تقبل التزوّج «إلاّ بالرجل الذي يملك أمر نفسه ولا تحكم النساء فيه، بل يحكم فيهن بما شاء».[835] فيتحكّم في مشاعرهن وأجسامهن وسلوكهن ويحدّد نمط علاقتهن بالأخريات وبالعالم الخارجي. وبذلك ضاقت الدائرة على الزوجة فلم تكن تعلم إلاّ ما أراد الزوج إعلامها به ولم تكن تنظر إلاّ من خلال الزاوية التي حدّدها لها.

وليست دعوة الزوج إلى إحكام السيطرة على المرأة سوى وسيلة للإعلاء من شأنه وحفظ وجاهته وتثمين أدواره وإشعاره بأنّه السيّد والمالك والحاكم والمسيطر على حريمه. وبذلك عاضد الزوج المجتمع في تحقيق الضبط الاجتماعي والمحافظة على النظام والسيطرة على الأنوثة بوضعها تحت المراقبة حتى لا تتجاوز الحدود المفروضة عليها، فتستشري العدوى وتتلوّث الذكورة.

اقتضى احتكار المكان العامّ تآزرا بين الذكور تجلّى في نمط السلوك الذي يصدر عنهم لحظة مواجهة النساء. فكلّما اخترقت المرأة الفضاء العمومي رمقها الرجال بنظرات ثاقبة تنبّهها إلى وضعها الجديد، ذلك أنّها لم تعد ستيرة ولا مصونة، وإنّما تحوّلت إلى موضوع نظر وشوق، مفارقة بذلك السلامة التي تجنيها كلّ امرأة قعيدة بيتها لتواجه خطر الشارع. ولا يتوقّف ردّ فعل الرجال عند توجيه النظر فقط، إذ أنّ بعضهم يتعمّد تضييق الطريق على النساء متوخّين سلوكا فيه تحرّش جنسي لإجبارهن على ملازمة البيوت وإخلاء الفضاء الخارجي لهم. وقد عبّرت نصوص عديدة عن تضايق الرجال من حضور النساء و«مزاحمتهن» لهم في الفضاء الخارجي وكذلك من جرأتهن. فالمرأة منهن «تمشي في وسط الطريق وتزاحم الرجال، ولهنّ صنعة في مشيهن، حتى إنّ الرجال ليرجعون مع الحيطان حتى يوسّعوا لهن في الطريق».[836] ومعنى ذلك

أنّ حضور المرأة يربك الرجال ويحدث تشويشا في عالمهم. ولذا بدا من الضروري تقليص هذا الحضور بجعله محتشما ومتخفيا فتقع جندرة الزمان. فتمنع بعض المجتمعات حضور المرأة نهارا فلا يكون خروجها إلاّ ليلا، كما تلجأ مجتمعات أخرى إلى إصدار الأوامر بمنعهن من الخروج.

وإذا بحثنا في دواعي احتكار الشارع وتحويله إلى فضاء ذكوري خالص، تبيّن لنا ما يمثّله الطريق بالنسبة إلى المجتمع الذكوري والأهميّة التي يحظى بها عندهم. فهو مكان لحسم النزاعات التي تنشب بين الرجال، وفضاء تنتعش فيه العلاقات التبادلية، كما أنّه مسرح لعرض أنماط ذكورية متعدّدة (styles of masculinity). فيبرز الحضور الركحي للرجال وتتجلّى سلطتهم أمام الملاء وتظهر إيحاءاتهم الجنسية المتنوعة. فنجد الجند الذين يمثّلون ذكورة خاصة قائمة على القوّة والبطش وفرض الهيبة والخوف، كما أنّنا نجد الباعة والغلمان والعيّارين واللصوص والفتيان إلى جانب فئات أخرى لم ترق إلى نموذج الفحل مثل المخنّث وصاحب العاهة. ونرجّح أنّه قد عزّ على المجتمع أن تتكشّف الزوجة أمام هذه الجموع فتتلوّث. كما حزّ في نفسه أن تكتشف المرأة أنّ أنموذج الرجل الفحل المزعوم لا وجود له على أرض الواقع المعيش حيث يُهين الرجلُ الرجلَ ويعبث بكرامته وبهيبته فإذا به يتدنّى إلى منزلة الأنثى.

مثّلت المرأة عائقا أمام الرجل ومثل القرب منها خطرا على الصفات الذكورية. وكلّما كان على الرجل أن يحتك بالأنوثة ازداد خوفه من اللين ومن الوقوع تحت الأسر ومن ضياع الفحولة. ولمّا كانت العلاقة بين الذكورة والأنوثة قائمة على المضادة، فقد كان الحرص على الفصل بين الفضاءات مفهوما. وما التمسّك بالعالم الخارجي إلاّ وسيلة من وسائل حفظ الحدود بين العالمين وإرساء الجندرة والتحكّم في نمط العلاقات التبادلية وبذلك يتعمّق وعي المرء بمظاهر الاختلاف. وهو أمر يوضّح أنّ دراسة الاختلاف بين الجنسين لا يمكن أن تتمّ بمعزل عن فهم علاقة الفرد بالفضاء الذي يمثّل قطب العلاقات الاجتماعية.

* سياسة الزوجة والوجاهة الذكورية

تعدّدت أدوار الزوج قياسا بأدوار المرأة. وبدا أنّ نجاحه في سياسة زوجته متوقّف على مدى معرفته بالنساء وتبصّره بحيلهن وطباعهن وأخلاقهن وطرق التعامل معهن. «ففيهن الملق والتلوّن وكثرة الخلاف وقلّة الطمأنينة والكتمان والقول بما لا ضمير له في قلوبهن، وإمضاء الأعمال على ظنونهن».[837] كما أنّ «الغالب عليهن سوء الخلق، وركاكة العقل، ولا يعتدل ذلك منهن إلاّ بنوع لطف ممزوج بسياسة»[838] تراوح ما بين الترغيب حينا، كأن يقدّم الزوج الهدايا لامرأته ويوسّع عليها في النفقة، والترهيب حينا آخر، كأن يمنعها من التصرّف دون إذن ويهدّدها بالطلاق.

وباعتبار أنّ الرجل يفوق المرأة عقلا وكمالا، فإنّه مأمور بمداراتها واحتمال تقلّب طبعها وأخلاقها والصبر على أذاها وغضبها وشدّة غيرتها التي فطرت عليها، إذ ليس بمقدورها أن تملك نفسها عن إظهارها.[839] والعاقل «بصير بعادات النساء، صبور على لسانهن، وقّاف عن اتباع شهواتهن، حريص على الوفاء بحقّهن، يتغافل عن زللهن، ويداري بعقله أخلاقهن»[840]، وخصوصا إذا كانت امرأته جميلة وممتلئة شبابا لحاجته إليها. فإذا صدر الغضب عن «النصفة، فليدسّ إليها من يعلمها أنّه يريد الاستبدال بها، والتزويج...فإن لم ترض احتال لنفسه والتمس غيرها».[841] وبيّن أنّ المعاشرة الحسنة لا تعني احترام الزوجة وكفّ الأذى عنها إنّما احتمال الأذى منها والصبر على أخلاقها لأنّها مصدر الأذى والاعوجاج أصلي فيها.

أنشد أحدهم في هذا السياق: (من الطويل)

هيَ الضلعُ العَوجاءُ لَستَ تُقيمُها ألا إنَّ تَقويمَ الضُلوعِ انكِسارُها
أيجْمعْنَ ضُعفا واقتدارًا على الفتَى أليسَ عَجيبًا ضُعفُها واقتدارُها[842]

نصح بعضهم الرجل بالشفقة على زوجته وذكّروه بعشرة أشياء تبرز مدى تفوّقه عليها «أوّلها: أنّ المرأة لا تقدر أن تطلّقه وهو قادر على طلاقها متى

شاء، وأنّها لا تقدر أن تأخذ شيئا بغير إذنه وهو قادر على ذلك، وأنّها ما دامت في حباله لا تقدر على زوج سواه، وأنّه يقدر على الزواج عليها، وأنّها لا يمكنها أن تعزّي وهو يمكنه، وأنّها لا يجوز لها أن تخرج من البيت بغير إذنه وهو يجوز له، وأنّها تخافه وهو لا يخافها وأنّها تقنع منه بطلاقة وجهه في وجهها وبالكلام اللين وهو لا يرضى بجميع أفعالها، وأنّها تفارق أمّها وأباها وجميع أقاربها وهو لا يفارق أحدا لأجلها، وأنّها تخدمه دائما وهو لا يخدمها، وأنّها تتلف نفسها إذا كان مريضا وهو لا يغتم لها ولو ماتت».[843]

تبدو بنية العلاقة الزوجية تراتبية هرمية في أعلاها الرجل صاحب الامتيازات. فهو الفاعل والقادر والحاضر على الركح الاجتماعي وفي أسفلها المرأة المفعول بها والعاجزة والعانية لديه. ولمّا كان الرجل فاضلا وكاملا فإنّ بمقدوره أن يمنّ على المرأة الناقصة والضعيفة ويرفق بها، فـ«إذا تواضع الكبير مع من دونه لم تسقط منزلته»[844] شرط أن يعرف متى يرخي لها العنان ومتى يقبض عليه، إذ «ينبغي للرجل أن يكون في أهله مثل الصبي، فإذا التمسوا ما عنده وجدوا رجلا»[845] قادرا على فرض سيادته على أهله وسياستها، وذلك أنّ أخلاق المرأة متقلّبة تنوس بين الخضوع والتمرّد. فمتى «أرسلت عنانها قليلا جمحت بك طويلا، وإن أرخيت عذارها فترا جذبتك ذراعا، وإن كبحتها وشددت يدك عليها في محلّ الشدّة ملكتها».[846] وكلّما كان الزوج حازما ومراقبا لأهله نجح في الحفاظ على هيبته. وتعرّف الهيبة بأنّها حالة نفسية اجتماعية لها سحر ووقع في نفوس الآخرين فبإمكانها أن تثير إعجابهم، وفي الوقت نفسه خوفهم. وهذه الحالة تفرزها العلاقة الأمرية التي تكون بين الأزواج، والتي تجعل الزوجة مأمورة والرجل آمرا، كما أنّها مبدأ أوّل مستند إلى مفهوم القوامة. فهي التي تخوّل للزوج أن يحقّق سيادته على جميع أفراد أسرته وأن يتعالى راسما بذلك الحدود بينه وبين الآخرين. فيكون هو في المركز بينما يكون الآخرون في الهامش.

وتحتاج الهيبة إلى مؤسسات تعضدها مثل مؤسسة الحسبة ومؤسسة الجند والشرطة وغيرها. جاء في حوادث سنة 541هـ أنّ صاحب الموصل «كان شديد

الغيرة ولاسيما على نساء الأجناد وكان يقول: إن لم تحفظ نساء الأجناد بالهيبة، وإلاّ فسدن لكثرة غيبة أزواجهن في الأسفار»[847].

ولا يتمّ اكتساب الهيبة إلاّ بعد طول مراس. فعلى الرجل أن يتقن القيام بالدور الركحي وأن يحسن تقمّص شخصيّة السيّد في بيته حيث الضوابط وسيادة المعايير. فلا يدخله إلاّ بعد النحنحة أو تحريك النعل. ويتعمّد إظهار الانقباض والامتعاض والشدّة والتسلّط حتى يفرض على الآخرين طاعته وتعظيمه. أمّا إذا اختلى الرجل بجاريته وأمكن له التبسّط معها في الدعابة والتحرّر من كلّ القيود أفضى به الأمر، في كثير من الحالات، إلى خلع العذار وسقوط هيبته. وبيّن أنّ الهيبة تمثّل أساس العلاقة الزوجية في المجتمعات التراتبية، فهي وسيلة من وسائل بسط النفوذ على المرأة ودعم منزلة الرجل الاجتماعية. ولذلك فإنّها تعدّ من أهمّ الخصال الذكورية. وليس من المستغرب أن يلح العلماء على أنّ الهيبة صفة ذكورية مادام اللّه قد اصطفى آدم فجعل كائنات العالم العلوي تسجد له مقرّة بعلوّ منزلته. ومن ثمّة اعتبر الرجل خليفة اللّه على الأرض مستحقّا التعظيم الذي لقيه آدم وحده، إذ حجب النصّ حوّاء ولم يذكر اسمها ولم يشر إلى احتفاء حدث عند خلقها.

ولمّا كانت هيبة الرجل متوقّفة على مدى قدرته على ضبط امرأته والتحكّم في مناسبات ظهورها حتى لا تكون لعوبا وفاتنة، حذّر الحكماء الزوج من عواقب حبّ الزوجة في حين أنهم ذهبوا إلى أنّ عشق الزوجة عشيرها شرط ضروري لنجاح الزواج. فحبّها هو بمثابة النسغ الذي يغذّي العلاقة الزوجية، كما أنّه علامة على عفّتها ومدى تعلّقها برجلها وعدم مبالاتها بغيره. ولذلك نفهم سبب تفضيل أغلبهم زواج البكر حتّى يتمّ «كمال التعلّق بينها وبين مجامعها، وامتلاء قلبها من محبته وعدم تقسيم هواها بينه وبين غيره»[848]. وهكذا ترتفع منزلة المرأة المعطاء وتوظّف مشاعرها للحفاظ على استقرار الأسرة وتتحوّل إلى رأس مال رمزي.

وعلى النقيض من ذلك، عدّ حبّ الرجل أهله أمرا غير محمود. فالعشق ضرب من السحر ومسّ من الجنون، وهو مبدأ فوضى وتجاوز للحدود، كما

أنّه لا يتلاءم مع محدّدات الذكورة، إذ «ما كان العشق إلاّ لأرعن بطّال، وقلّ أن يكون في مشغول». [849] فالمطلوب من الزوج السيطرة على عاطفته وإخفاء مشاعره والاقتصاد في حبّ أهله لأنّ التحكّم الذاتي عامل حاسم في بناء الرجولة. [850] وكأنّه لا مجال لعشق الزوجة وتبادل المشاعر الرقيقة معها. فالحبّ علاقة تنمو خارج مؤسسة الزواج.

لا يعطي الفحل من وقته لامرأته إلاّ اليسير ولا يسلّم لها من ماله إلاّ النزر ولا يمنحها الحبّ والثقة إلاّ بمقدار. وليس من حقّه أن يعبّر لها عمّا يختلج بوجدانه. فالجماعة تتحكّم في عواطفه وتحدّد له طرق التعبير عنها وأوان البوح بها. [851] كما أنّها تراقب مدى خضوعه للسنن والمعايير. فمنذ الصبا يعوّد الصبيّ على كبت مشاعره ويمنع من الانسياق وراءها ويجازى إذا نجح في قهر عواطفه. وما إن يشتدّ عود الفتى حتى يشجّع على ممارسة الأنشطة التي تثمّن القوّة والبطش نحو الغزو والجهاد والصيد وغيرها. وعندما يتزوّج تحول بنية العائلة الموسّعة التي تعيش تحت سقف واحد دون استقلال الزوجين بمكان خاصّ وتخضع علاقتهما للمراقبة المستمرة.

ويتّضح أنّ المجتمعات التي يقوم نظامها على التراتبية مثل اليهودية والمسيحية وغيرهما لا تشجّع الأفراد على البوح بما في نفوسهم، وتعمد إلى تنظيم مشاعرهم ومراقبتها بوضع المسافات بين الزوجين حفاظا على استقرار البنى والأنساق وتثبيتا لهيمنة الرجل على المرأة[852]، زاعمة أنّ الزواج إذا تأسس على الحبّ توزّعت فيه السلطة على شخصين وضاعت هيبة الزوج بضياع سلطته وفاعليته، أي فحولته. ولذلك مثّل العشق خطرا على بنية الذكورة وقتلا للفحولة. فالأنا الذكورية تأبى الاعتراف بافتقارها إلى شطرها وحاجتها إليه.

بالعشق يتحوّل العاشق إلى مفعول به متذلّل وليّن ورقيق ومنقاد لمحبوبه. وقد عبّر الشنفرى عن تأثير ضعف الرجل في مفهوم الذكورة وفي نمط العلاقة الزوجية بقوله: (من الوافر)

إذا مَا جِئْتُ مَا أنهاكِ عَنه ... ولَمْ أنكِرْ عَليكِ فَطلّقِيني

فأنتِ البَعلُ يَومئذٍ فقُومي ... بِسَوطكِ لا أبَا لكِ فاضْرِبِيني [853]

وبالحبّ يصير العاشق عبدا لمعشوقه أسير القلب يشغله الكلف عن طلب الرزق[854] أو العبادة أو إدارة مصالحه. فكم من خليفة ملكت قلبه جارية وغلبت عليه دون سائر نسائه[855] فانغمس في شهوات الدنيا حتى فقد عرشه وسلطته. ولذلك ينبّه الزوج من خطر التعلّق بزوجته حتى يحافظ على نفوذه. قيل: «لا تسلّم نفسك لها كلية، ولا تكن تحت سلطانها».[856] فإذا فرّط الرجل في هيبته قهرته الزوجة فصارت مدبِّرة ورجع مدبَّرا، وباتت آمرة تسوقه وتقهره على طاعتها.[857] فعزيز مصر «كان يحبّ امرأته ويطيعها حتى إنّها كانت هي الحاكمة على الزوج القاهرة له».[858] وذلك هو الانتكاس والانقلاب!

تختلف هيمنة الرجال على النساء أو العكس من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، ممّا يبرهن على أنّها بناء اجتماعي متصل بخيارات ثقافية وبسياق تاريخي واقتصادي وفكري تراعى فيه مصالح الجماعة واحتياجاتها. ولئن قوبلت هيمنة الرجال على النساء بالاستحسان، فإنّ غلبة النساء على الرجال شغلت الناس وأثارت سخط حارسي الشريعة. فقد حظيت بعض جواري البلاطات ونساء الخاصة بسلطة كبرى، جعلتهن يتصرفن في شؤون الحكم فيعزلن ويعيّن ويشفعن ويمنحن العطايا. ولم يختلف وضع نساء العوام عن نساء الخاصّة حتى إنّ القوم كانوا يتذاكرون في مجالسهم هيمنة النساء على الأزواج، تلك الظاهرة التي يبدو أنّها استفحلت في القرن الرابع الهجري حتى إنّ جهاز العروس كان يضمّ سرجا ولجاما «فإذا انقضت أيّام العرس، إن سبق الرجل إلى السرج، فأسرج المرأة، ووضع اللجام في رأسها، وركبها، ملك عليها أمرها، وإن تراخى لحظة، وضعت هي السرج على قفاه واللّجام في فيه وركبته، فلم تنزل عنه، إلاّ بطلاق أو موت».[859]

وعلى الرغم من التزيّد الظاهر في هذا الخبر، فإنّ هيمنة الزوجة على الزوج كانت ظاهرة مألوفة في عدة مجتمعات لفتت العلماء. فكثير من أهل البراري «تكون نساؤهم هنّ المتسلطات عليهم والمستوليات على أمور منازلهم. وكثير منهم لهذا السبب يرفّهون النساء ولا يتركونهن والكدّ، بل يلزمونهن الترفّه والراحة».[860] ولهذه الأسباب حذّر العلماء الرجل من مغبّة تسليم الزمام للمرأة.

فقد يفضي به الأمر إلى ضياع هيبته بين الناس واشتهار أمره.(861)

واهتمّ بعضهم بتسجيل النصائح والوصفات المعينة على علاج العاشق نحو الوعظ والتوبيخ والتحذير من خيانة المرأة والنصح بـ«استجداد النساء والجواري وكثرة الجماع والصيد وأنواع اللعب... وأن يذكر له قبائح المعشوق وما يحتوي عليه الجسم من الأقذار».(862)

تأسست العلاقة بين الزوجين في الغالب على الغيرة والحسد والريبة والشكّ والحذر، وهو أمر غير مستغرب في إطار الفوضى التي جرت بعد تدفّق الجواري من كلّ صوب. وما أكثر النصائح التي قدّمها العلماء للزوج حتّى يكون بصيرا بأمور النساء. فيجب عليه ألاّ يعلم زوجته بثروته وأسراره ولا ينبغي له أن يثق بكلامها ولا أن يصغي إلى نصائحها. وقد اتكأ العلماء على حادثة بيعة النساء لتوضيح الفرق بين أخلاق الرجال الكريمة وأخلاق النسوان الفاسدة. فقد بايع النبيّ الرجال على الإسلام والجهاد فقط بينما بايع النساء على مسائل عديدة لها صلة بالأخلاق، منها النهي عن السرقة والزنى وقتل الأولاد والنميمة والتصرّف في النسب بإلحاق الولد إلى غير أبيه وعدم الشرك باللّه. وفسّر العلماء ما حدث بأنّ «هذه المناهي كان في النساء كثير من يرتكبها».(863) وفي السياق نفسه روي «عن ابن عباس قال: شهدت الصلاة يوم الفطر مع رسول اللّه ﷺ... أتى النساء مع بلال فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ﴾ [الممتحنة 60/ 12]..». حتى فرغ من الآية كلّها، ثم قال حين فرغ: أنتن على ذلك؟ فقالت امرأة واحدة لم يجبه غيرها: نعم يا رسول اللّه... قال: فتصدّقن. وبسط بلال ثوبه فجعلن يلقين الفتخ والخواتيم في ثوب بلال».(864)

وإلى جانب هذه الأخبار التي تشين النساء جميعا، وجد العلماء في الحديث وفي أقوال الصحابة سندا لتأصيل آرائهم المؤكدة على دونية المرأة، من ذلك قول عليّ بن أبي طالب: «النساء نواقص الإيمان نواقص الحظوظ نواقص العقول فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر».(865) أو قول ابن المقفع: «إيّاك ومشاورة النساء، فإنّ رأيهنّ إلى أفن وعزمهن إلى وهن. واكفف عليهن من

أبصارهن بحجابك إيّاهن، فإنّ في شدّة الحجاب خير لك من الارتياب. وليس خروجهن بأشدّ من دخول من لا تثق به عليهنّ، فإن استطعت ألاّ يعرفن غيرك فافعل. ولا تملّكن امرأة من الأمر ما جاوز نفسها، فإنّ ذلك أنعم لحالها وأرخى لبالها، وأدوم لجمالها، وإنّما المرأة ريحانة وليست بقهرمانة...ولا تعطها أن تشفع عندك لغيرها. ولا تطل الخلوة مع النساء فيمللنك وتملّهن». [866]

نلمس في هذه النصائح التعليمية رفضا لتشريك المرأة في الأمر فإن حدث ذلك، فهو علامة دالة على ضعف الزوج ولينه وتفريطه في سيادته وفحولته بسبب جهله بطبع النساء وبقصورهن الأصلي وتناسيه تاريخ الصحابة والتابعين. فـ«قد زبر عمر رضي اللّه عنه امرأته لـمّا راجعته وقال: ما أنت إلاّ لعبة في جانب البيت إن كانت لنا إليك حاجة وإلاّ جلست كما أنت». [867] وقال عمر بن الخطاب: «خالفوا النساء فإنّ في خلافهن البركة». [868] وقيل أيضا: «طاعة المرأة ندامة». [869] وهكذا تتمّ عملية تنشيط الذاكرة الجمعية بهدف حثّ الرجل على الاعتبار بما حدث للأمم الغابرة وتوظّف الأسطورة لفائدة المجتمع الذكوري ولتبرير النظام الاجتماعي. فبعد غرق آل فرعون والرجال الأحرار، بقيت نساء أهل مصر فـ«لم يصبرن عن الرجال فطفقت المرأة تعتق عبدها وتتزوجه وتتزوج الأخرى أجيرها وشرطن على الرجال ألاّ يفعلوا شيئا إلاّ بإذنهن، فأجابوهن في ذلك، فكان أمر النساء على الرجال». [870] وتبدو العلاقة بين الجنسين قائمة منذ البدء على الصراع حول السلطة. ذلك أنّ خضوع الزوج للزوجة، له صلة متينة ببنية الحكم وبالسياسة. فلا عجب أن يهمّش رأي المرأة وأن تغيّب الأدوار التي اضطلعت بها النساء في مجال السياسة مثل الوساطة والشفاعة والإصلاح، في مقابل التأكيد على أنّ تدخّلهن في شؤون الحكم هو الذي أفضى إلى انهيار الممالك واستشراء الفساد، إذ «لا يفلح قوم تملكهم امرأة».

إنّ خشية الرجل من الشيطان، جعلته يراه في كلّ ما يحيط به ويحاول أن يسيطر على علاقته بالنساء من خلال المراقبة بعد أن ثبت له أنّهن مصائد الشيطان. فلا بدّ أن يكثر الأزواج من «تفقّد أحوالهن في كلّ وقت، فإنّهنّ

سريعات التلوّن، كثيرات التغيّر، يتغيرن مع الساعات، ويضطربن على الأوقات...ولا يغررك منهنّ صلاح تعرفه فيهنّ فقد أنبأناك أنّ تلوّنهنّ كثير، وأنّ استفسادهنّ سهل يسير، إلاّ من عصمها اللّه تعالى منهنّ وقليل ما هنّ».(871)
ويعزى الخوف من منح الزوجة كامل الثقة إلى الاعتقاد بأنّها لا تمنح زوجها ظاهرها وباطنها، كما أنّها لعوب ولها من القدرات ما يجعلها متحكّمة في الرجل، وهو رأي منبثق عن تصوّر ميثي وديني ترجع جذوره إلى الرواية التوراتية التي سيطرت على متخيّل الجماعة. فقد ألحّت التوراة على أنّ حوّاء أغوت آدم وتسبّبت في طرده من الجنّة ونعيمها. ألم يقل الربّ لآدم: «لأنّك سمعت لصوت امرأتك فأكلت من الشجرة التي أمرتك ألاّ تأكل منها فملعونة الأرض بسببك بمشقّة تأكل منها طول أيّام حياتك». (سفر التكوين 3/ 17) وبذلك استقر في الأذهان أنّ الغالب على أخلاق النساء الفساد، وقلّة منهن صالحات والنادر لا حكم له.(872) كما بدت مخالفة رأي المرأة قاعدة ثمينة تحقّق للرجل النجاة.

قال الشاعر محذّرا: (مجزوء الكامل)

لا تَــأمَــنَــنَ إلــى الــنِــسَــاء ... ولا تَــثِــق بــعُــهــودِهــنّ
فــرِضــاؤهُــن وسُــخــطــهــن ... مُــعــلَّــق بــفُــروجِــهِــنّ
يُــبــديــنَ ودّا كــاذبًــا ... والــغَــدرُ حــشــو ثــيــابِــهِــنّ
بــحَــديــث يُــوســف فــاعــتــبــرْ ... مُــتــحــذِرا مِــن كَــيــدِهــنّ
أو مــا تَــرى إبــلــيــسَ ... أخــرَج آدمَــا مِــن أجْــلــهــنّ(873)

ونظراً إلى إقامة العلاقة الزوجية على الحذر والخشية والشكّ، فقد أمر الزوج بأن «لا تفارقه الأحجار التي يدفع بها السحر».(874) وعمد بعضهم إلى الوصفات السحرية لاختبار الزوجة ومراقبتها أو لجعلها لا تمكّن أحدا منها ولا يصل إليها أحد غيره.(875) وازداد تحذير العلماء الأزواجَ من فتنة النساء ومكائدهنّ(876)، سيما وأنّ المرأة تتسم خياليا بالغدر والمكر والخداع. ولئن أقرّ

هؤلاء بأنّ من الرجال من يلجأ إلى الكيد، فإنّ «كيد النساء ألطف وأعلق بالقلب وأشدّ تأثيرا في النفس ولأنهنّ يواجهن به الرجال والشيطان يوسوس به مسارقة». [877] وهكذا عدّ الكيد من الخصائص الجوهرية للمرأة التي تبرهن على نقصان عقلها ودينها.

أنشدت إحداهن، في هذا السياق: (لكامل)

أوصى الرِجالُ عَلى النِساء لأنّهن ... شَهواتُهن بَين العُيون مُسطّرا
لا يَركنُون لِكَيد امرأةٍ ولَو ... كانتْ من أبناء المُلوك مُشهرا
كيدُ النِساءِ عظيم لا يَقوى لَهُ ... مَلكُ الملوكِ وإن يَكن قَهرَ الورَى

... (من الطويل)

فإن كُنتَ مِن فُحلِ الرِجالِ حَقيقةً ... فلا تطمئنْ يَوما مِن الدَهرِ للمَرَا[878]

ترسّخت في الأذهان صورة الرجل التقيّ الفاضل بالفطرة والخاضع للقوانين والمندمج في الثقافة قياسا بالمرأة التي كانت، في نظر الجماعة، غير منضبطة ومنساقة وراء العاطفة والفوضى لقربها من الطبيعة. وتحوّلت إلى دالّ يوحي إلى بنية النظام الاجتماعي فيكشف النقاب عن مدى نجاح الجماعة في تحقيق الضبط الاجتماعي أو فشلها. واستغلت فكرة الكيد لدعوة الرجال إلى مزيد السيطرة على النسوة. ففيهن صفات مذمومة أشار إليها القرآن في مواضع كثيرة، وربّما تكون آية «فلمّا رَأى قمِيصَه قُدّ من دُبُر قالَ إنّهُ مِن كَيدكنّ إنَّ كَيدكنّ عَظِيم» (يوسف 12/ 28) من أخطر الآيات تأصيلا لصورة المرأة القويّة القادرة على فتنة أشدّ الناس إيمانا، كما أنّها من أكثر الآيات تثبيتا للخوف في نفوس الرجاّل. وليس غريبا أن يؤمن هؤلاء أنّ هذه الصفات السلبية صفات مشتركة بين جميع النسوان وخالدة مادامت الآيات والأحاديث نفسها قد تضمّنت هذه الصيغة التعميمية وبذلك سيستند حارسو الشريعة إلى هذه الآيات ليشرّعوا لقاعدة هيمنة الرجل على المرأة وليبرّروا ضرورة الحدّ من فاعليتها. فالنصّ أبلغ حجّة وأفضل وسيلة لتحقيق الضبط الاجتماعي، خصوصا وأنّ المؤمن، يستقي قيمه ومعاييره وضوابط سلوكه ومواقفه وأحكامه من القرآن.

عمّمت الصفات الفردية والتجارب الخاصّة على جميع النساء وانتزعت الآيات من سياقها الخاصّ لتتحوّل إلى حجّة تبرّر مصالح فئات. والتعميم ـ في اعتقادنا ـ شكل من أشكال التهميش غايته القضاء على الصفات الفردية المتميّزة التي من شأنها أن تبرهن على الفردانية وعلى نسبية التعامل مع الأشخاص والظواهر. وواضح أنّه عندما ينشأ الرجال على هذا الأنموذج المعمّم، فإنّهم يجدون أنفسهم منقادين إلى اعتماده دون أدنى تساؤل. وانطلاقا من هذا النمط الاجتماعي الثابت (stéréotype) تُساس النساء على النهج الذي رسمه الأسلاف، وهو أمر يجعلنا ندرك مدى هيمنة الجماعة على الفرد حتى أنّها سدّت المنافذ أمام كلّ محاولة فردية لإقامة علاقة مختلفة مع الآخر. فالنموذج السائد يجب أن يقتدى به في بناء كلّ علاقة زوجية وتهمّش سائر التجارب الفردية، إذ لا معنى لها.

يقوم نجاح الزوج في أداء دوره على تميّزه بمجموعة من الخصال التي تؤهله للزعامة، منها الصفات الجسمية كأن يكون طويلا وقويّ البنية، ومنها شرط السنّ، إذ يجب أن يكون أكبر سنّا من الزوجة، ومنها سمات عقلية تبرز تفوّقه المعرفي، ومنها صفات مرتبطة ببناء شخصيته نحو الثقة بالنفس وقوّة الإرادة والقدرة على ضبط النفس وعلى اتخاذ القرار، ومنها سمات اجتماعية نحو الحسب والجاه إلى غير ذلك من الخصال التي يستدل بها على السيادة، وهو أمر يفسّر لِم كره القوم قِصر الرجل وإفراطه في السمنة.

ويتشرّب الفتى منذ الصبا المعايير الاجتماعية التي تنظّم العلاقة بين الجنسين. وما إن يصبح رجلا حتى يتصرّف بموجب الدور الثابت والمقنّن (Fixed role) الذي يعكس السلوك المتوقّع من الفرد والمتلائم مع مكانته الاجتماعية وهويته الجنسية. وليس بإمكان الرجل أن يختار العدول عن الأنموذج لأنّ شرط الانتماء إلى مجتمع الفحول الاضطلاع بدور تبرز فيه السيادة. ولذلك نجد، في كثير من الحالات، مسافة بين الدور والعواطف الحقيقية التي يكنّها الزوج لزوجته، والتي كثيرا ما تحجب، وخصوصا أمام الآخرين، من أجل المحافظة على صورة الفحل والسيّد.

ولئن كانت رغبة المجتمع في تعميم نمط سلوكي معياري ومتوقّع للذكور شديدة، فإنّ من الرجال فئة لم يستهوها الدور فرفضت تقمّصه ووضع الأقنعة وعجزت عن التماهي مع المطلوب، فكانت بذلك الصنيع عرضة للضغط الاجتماعي ولردود فعل جماعية عنيفة. فكلّ من خرج عن الدور الاجتماعي والجندري المحدّد هُمّش.

وهكذا تمّ التمييز بين حقوق الرجل وواجباته وحقوق المرأة وواجباتها ووقع تقسيم المجتمع إلى فئة منتجة وقادرة على الإنفاق وأخرى مسخّرة لخدمة الفئة الأولى. فكانت الزوجة غير مستقلة بذاتها لا تُعرّف إلاّ من خلال زوج تعيش في ظلّه. واستندت المقالة الفقهية إلى قصّة خلق آدم لتبرير تبعية المرأة للرجل. فاللّه «ابتدع له حواء فجعلها في موضع النقرة التي بين وركيه وذلك لكي تكون المرأة تبعا للرجل».(879) فزمانيا يسبق خلق الذكر الأنثى. وهو الأصل والمبدأ وهي الفرع، ولذلك لَم تُذكر أسماء عدد من النسوة في القرآن أوّلهن حوّاء «لأنّها تبع له»(880). ثمّ إنّ «القيام بالأمور وظيفة الرجال، كما قال تعالى ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء 4/ 34]. . . الاكتفاء بذكر الرجال على ذكرهن لأنّهن توابع».(881) وعكست اللغة هذا المبدأ فسميت الزوجة شاعة «لأنّها تتابعه والمشايع اللاحق».(882)

تبدو العلاقة الزوجية متفاوتة. فحركة الزوجة تتجه صوب الزوج: تخدمه وتطيعه وتسلّيه وتحفظ سرّه لأنّها وعاؤه. أمّا الزوج فحركته غير محدودة تجاوز الزوجة ولا تتوقّف عندها فهي جزء من مشاغله. وهو فحل عندما لا يطيعها، إذ إنّ عليه أن يسمعها ويخالفها. هذه هي القاعدة التي يسير عليها في حياته معها، كما يتعيّن عليه أن يكون ضابطها وحارسها ووعيها الذي يقودها وبذلك يمنح المجتمعُ الرجل القيمة الاعتبارية فينتقم لآدم الذي تبع حواء فإذا بالرجال لا يتبعون النساء. فالرجولة لابدّ لها من أسطورة تضفي عليها الشرعيّة المطلوبة.

يستمد الزوج سلطته من كونه المنفق ومتحمّل مؤونة الأهل والذابّ عن حماهم. وتشدّ أزره الكثير من النصوص الدينية قرآنا وأحاديث ومواقف فقهية وتقاليد وأعرافا اجتماعية، كما أن سلطته تعزّزها التمثلات الاجتماعية التي

يتكفلّ العلماء بغرسها في المتخيّل الجمعي، فيرسمون صورة إيجابية للرجل فهو العاقل، الكامل، العالم، صاحب المكانة الشريفة والدرجة الرفيعة، وهو الذي ميّزه اللّه عن المرأة فخصّه بالفضائل. أمّا المرأة فإنّها تحظى بجميع مواصفات الغريب فهي المجهول ورمز الأذى، كما أنّها كائن لا يمكن الاستئناس إليه، وأساطير الأوّلين تشهد على ذلك. وما أكثر الوجوه النسائية التي جسّدت الإغراء والتسلّط على الرجال بدءا بالتلمود وصولا إلى القرآن.

سلطة الزوج متوارثة أبا عن جدّ يتدرّب عليها الرجل منذ النشأة، إذ يحثّه الأهل على إبراز سيادته على أخواته وأحيانا حتى على أمّه. وهي سلطة مستمدّة من الشرع ومن المجتمع ومن الانتماء إلى الذكورة الذي يسمح له بالتمتّع بعدّة امتيازات وصلاحيات نحو قوّة إلزام الزوجة بالتنفيذ والقدرة على العقاب والجزاء وفرض الطاعة والتعظيم فتتجمّع لديه سلطة الهويّة الذكورية وسلطة الموقع الاجتماعي وسلطة المعرفة وسلطة السنّ وكلّ هذه العناصر ترشّحه لأن يكون السيّد الذي يشيّد علاقاته التبادلية على التسلّط.

ضخّم المجتمع أدوار الرجل وعدّدها. فثمة الدور الاجتماعي والدور الاقتصادي والدور الديني والدور التربوي وغيرها، وهي التي تمنح الرجل منزلة رفيعة وتصون هيبته. بيد أنّ إسهاب السابق في توعية اللاحق بأسرار النساء وصفاتهنّ وأفعالهنّ، جعل البنية النفسية للرجل بنية هشّة. فالرجل يعيش متوجّسا من غدر المرأة وخيانتها ومَكرها وكيدها بعد أن ساد الاعتقاد أنّ قوّة الأنثى مقترنة بالشرّ والخطر والغموض والكيد والرياء والكذب والإغراء والفتنة والسحر، وغيرها من الصفات السلبية. لكنّ هذا الشرّ ممّا لابدّ منه فلذلك يحجم الرجل عنها وفي الآن نفسه يميل إليها ويرنو إلى الارتماء في أحضانها. وما تضخيم سيادة الرجل والتوسيع من دائرة نفوذه ومجالات سلطته إلاّ محاولة للتستر عن هاجس الخوف من طغيان المرأة عليه واستحواذها على قلبه وماله وسلطته.

ولئن تعدّدت واجبات الزوج وتضخّمت أدواره. ولكن ما هي واجبات الزوجة التي ألزمها بها المجتمع؟

3 ـ واجبات الزوجة وحقوق الزوج عليها

3/ 1 ـ الطاعة

من الأسماء التي كانت العرب تسمّي بها بناتها طوعة وطاعة وسهوة، وهي الليّنة والساكنة التي لا تتعب زوجها.[883] ومن ثمة كانت الطاعة صفة محبّذة في المرأة وركنا من الأركان التي تأسّست عليها الأنوثة. وأكّدت المنظومة الفقهية على أهميّة طاعة المرأة زوجها وخضوعها له وتذلّلها حتى إنّها قرنت طاعتها لزوجها بطاعتها للّه. فهو الذي أمر المرأة بالمحافظة على حقوق الزوج، بل تقديسه. وتمّ ربط كلّ ذلك بالثواب والإثم، بل بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب. وأصبح جهاد المرأة حسن التبعّل، كما أضحت المرأة الصالحة هي التي تداوم على طاعة زوجها. ووجد الفقهاء في الحديث المتكأ الذي يستندون إليه من أجل تعظيم حقّ العشير فحشدوا الأحاديث[884] التي تحذّر المرأة من عواقب عصيان الزوج، والتي تدعم سلطته لأنّه أملك لها من أبويها فكانت طاعته واجبة. والمتأمّل في هذه الأحاديث، التي لم يخف أغلبهم ضعفها، يتبيّن التصورات الاجتماعية الخاصّة بالمرأة والراسخة في الذاكرة الجمعية. فخير النساء المتدينة والولود والمطاوعة العنان، والأمينة الغيب، المواتية لبعلها فيما يهوى وفي كلّ ما يأمرها به فلا تفعل شيئا إلاّ بعلمه وبعد أخذ إذنه مادام هو القيّم عليها وهو الأمير. ولكونها محبوسة فإنّها لا تنتقل ولا تسافر ولا تخرج، بغير إذنه.

واحتجّ العلماء على وجوب طاعة الزوجة بقول الرسول: «إنّهنّ عوان عندكم بمنزلة العبد والأسير».[885] ولم يفهم هؤلاء من كلام محمّد إلاّ ما رأوه منسجما مع ما ينتظرونه من المرأة وما يمنح الرجل سلطة أكبر وغاب المعنى الجوهري المتمثّل في حسن معاملة النساء. وبذلك اقترنت المعاشرة بالمعروف بشرط الطاعة الواجبة: طاعة الزوج التي يجب أن تُقدّم على طاعة الوالدين.

ومن وصايا الأمهات التي كانت الواحدة تودّع بها ابنتها ليلة زفافها: «أيّ بنية أبرمي له الطاعة فمعها الجنّة وأكثري له الشفقة ففيها المحبّة واحتملي

غضبه، ينفعك في رضاه واصبري على شدّته، يكافئك في رخاه وعليك بالطيب الأكبر فإنّه للقذى جلاء وللثفل نقاء، وأقلّي مضاجعته إلاّ عند شهوته، ولا تمنعيه شهوته فالحظوة في الموافقة».[886] والظاهر أنّ المرأة كانت تعي جيّدا أنّ دخولها مؤسسة الزواج يسلبها كيانها ويفقدها مجموعة من الامتيازات. فقد نصحت أخت أختها وهي تزفّ. قالت: «يا أخيتي إنّك كنت مالكة فصرت مملوكة وكنت آمرة فصرت مأمورة وكنت مختارة فصرت مختارا عليك وإنّه لا جمال للمرأة إلاّ بزوجها، كما أنّه لا جمال للشجرة إلاّ بأغصانها».[887] ووعيا منهم بأنّ الزواج أسر كان بعض الأولياء يقدّمون الوصايا إلى الختن حتى يحسن معاشرة بناتهم .[888] وواضح أنّ زمن المرأة هو الرجل فهو جنّتها ونارها. وهي لا تكتسب وجودها إلاّ من خلال العيش في كنفه: تطبخ فيأكل وتغزل فيلبس وتلد فيسمّي. وما إذعانها إلاّ إذعان لمبدأ التعالي الذي يمثّله الرجل.

توسّع العلماء في الحديث عن واجبات الزوجة وأطنبوا في عرض تجليات طاعة البعل، من ذلك أنّه يتعيّن على الزوجة «أن تطيعه فيما أمرها اللّه به من طاعته، وطاعته أن تكون محسنة إلى أهله، حافظة لماله، وفضله عليها بنفقته وسعيه».[889] بيد أن توطيد عرى الأسرة وتوقير الأهل واجب ملقى على عاتق الزوجة فقط، إذ لم يكلّف الزوج بمعاملة أهل زوجته بالمثل. ونرجّح أنّ السبب في ذلك أنّ المرأة هي التي تدخل في عشيرة زوجها وتضطر وجوبا إلى عقد علاقات تبادل مع الآخرين، تضمن لها حسن الاندماج واحتلال موقع في العشيرة. كما أنّ الزوجة ملزمة بالسكن مع البعل في أي بلد أو دار يختار لأنّ وضعها «الطبيعي» أن تكون تابعة له، ومن ثمّة كان عليها أن تحسّن علاقتها بأحمائها. أمّا الرجل فإنّه لا يتبع المرأة فلا يصير مقيما بإقامتها ولا مجبرا على الإحسان إلى أصهاره.

ولا يقتصر واجب الزوجة على تحسين علاقتها بأهل الزوج فحسب، بل تأمر بطاعته في الفراش حتى تحصّنه فلا يتشوّف إلى الأخريات وينجو من الوقوع ضحيتهن. فتصبح وظيفة الزوجة أن تكون ستارة تحول بين رجلها وعالم الفتنة والإغراء. وعندما تنجح الزوجة في حجب الأخريات وتحويل بؤرة

الإبصار من الخارج نحو الداخل تتحقق على يدها نجاة الرجل فتكون عن حقّ امرأة صالحة ومنقذة الزوج من الضلال. ولا يتسنّى لها تحقيق ذلك ما لم تكن خبيرة بطبع بعلها ملمّة بما يحبّه وما يكرهه.

إنّ على المرأة أن ترصد نظرات زوجها فتميّز بين نظرة المتلهّف ونظرة الجائع ونظرة الغضبان ونظرة المشمئز ونظرة المنشغل، فتتصرّف وفق ذلك. فمتى رأت منه الصدّ، توارت عنه بعيدا حتى لا تضجره ومتى لاحظت إقباله نحوها، عرضت نفسها عليه وتبرّجت ومارست الغنج ومازحته وانقادت له حتى يستمتع على أحسن حال. ولمّا كان من واجب الزوجة تحصين الزوج بطاعته في الفراش متى شاء، كان عليها تعهّد بدنها باستعمال الأدوية التي تزيل الرائحة الرديئة من الإبطين واستعمال الأدوية التي تطيّب الفرج واختيار البخور الملائم والدخنات التي تذهب بالبغضاء وتُحبّب المرأة إلى زوجها، إذ «ينبغي للنساء أن تكون هذه الدخنة عندهن ولا يفوتهن»[890].

إنّ حرص الزوجة على مقاومة الروائح الكريهة وسعيها الحثيث من أجل تبخير الفراش الزوجي وتجمير ثيابها وتطييب بدنها، دالّ على مدى تحكّمها في حاسة الشمّ وإلمامها بالتأثير النفسي والاجتماعي للروائح الذكيّة. ولعلّ حرص الزوجة على السيطرة على الروائح مُخبر أيضا عن رغبتها في تفعيل العلاقة الزوجية. فللروائح دور هامّ في إنشاء العلاقات التبادلية بين الناس، وهي وسيلة من وسائل التواصل ومعيار منبّه إلى وجود الوفاق أو انعدامه، كما أنّها السبيل إلى رسم الحدود بين الأنا والآخر. فإمّا أن يتحقّق القرب وإما أن يتخذ سلوك التجنّب.[891] ونذهب إلى أن اهتمام الزوجة بمقاومة الروائح الكريهة طوال النهار وحرصها على توظيف الروائح الطيبة لتهييج الشهوة ليلا، دالّ على السلطة المقنّعة التي تملكها النساء وتواجه بها سلطة الرجال المكشوفة.

وليس باختيار الزوجة أن تعزف عن تعهّد جسدها. فما دامت تحت الرجل، فإنّها مجبرة على تنظيف بدنها وتحسين سمتها وتصنّع الجمال، بل إنّها ملزمة أيضا باستعمال الفِرَام[892] لتضييق الفرج وتجفيف رطوبته متى طرأت.[893] فتتحمّل الجلوس في الماء الحار المخلوط بالأبزار والنباتات أو

تضع عجم الزبيب أو صوفة أو خرقة بها دهن خاصّ في فرجها، إلى غير ذلك من الوصفات التي من شأنها أن تحوّل جسدها إلى جسد مرغوب فيه على الدوام، سيما وأنّ «الولادة وكثرة الجماع يوسّعان الفرج، ويذهبان لذّته، فينبغي أن يتدارك من هذه الأدوية بما يصلحه ليرجع إلى حالته الأولى...حتى تصير المرأة كالبكر».[894] ونرجّح أنّ سبب اهتمام النسوان بتضييق القبل، راجع إلى عزوف الرجال عن المرأة الواسعة الفرج تلك التي فارقت الأنموذج المعياري الجمالي. فالفرج المسترخي العضلات مصوّت عند الجماع ملتهم للأير[895]، في حين أنّ النساء الضيّقات الفروج المستمْتِعُ بإحداهنّ كأنّه يتمتّع بحور العين. ولعلّ استهجان هذا الصنف من النساء، مخبر عن تصوّر للجماع المنشود. فبقدر ما يكون القضيب صلبا كبيرا وفرج المرأة صغيرا وضيقا، تكون اللذّة أكبر. وهنا تنهض المقابلات بدور هامّ وتميط اللثام عن طبيعة العلاقة بين الجنسين. ثمّ إنّ هذا التصوّر معبّر في الآن نفسه عن خوف الرجل من الخصاء ذلك أنّ الفرج الواسع، يبتلع القضيب فيكون الضياع.

تبيّن هذه النصائح أنّ نظرة المرأة إلى جسدها، مرتبطة بالمعايير التي ضبطها المجتمع الذكوري وقيم العالم القضيبي. فأشدّ ما تخشاه الزوجة أن تصبح ذات يوم امرأة غير مرغوب فيها وغير معترف بأنوثتها. وما عنايتها ببدنها وحرصها على استرضاء زوجها بمختلف الطرق إلاّ وسيلة من وسائل التقرّب إليه والبحث عن نيل الحظوة لديه. ويمكن أن نعثر على تفسير لهذا الخوف من فقدان إعجاب الرجل بتقليب صفحات ماضي البنت. فحسب المحلّلين النفسيين تفتقر البنت في المجتمع الذي يستاء من ولادة الأنثى إلى مشاعر الحبّ. فمن النادر أن يعبّر لها الأهل عن مدى تعلّقهم بها ولذلك فإنّها تعيش طوال حياتها في بحث مستمرّ عن الحبّ المنشود الذي قد تعثر عليه داخل مؤسسة الزواج مع الزوج أو مع الابن ومتى حدث ذلك، أفنت عمرها في سبيل سماع عبارات الحبّ الذي حرمت منه في مرحلة الطفولة.[896]

طالب المجتمع المرأة بالنهوض بوظيفة الإنجاب وحثّها على أن تمدّه بالعيال ولكنّه أرادها أيضا أن تكون كالحور العين كلّما افتضت، عادت بكرا من

جديد. ولذلك كان الاستبدال لدى بعضهم شريعة، وكان الميل إلى الجواري الكثيرات لدى بعضهم الآخر، فاضحا لهذا الشوق. ولعلّ وعي النساء بهذا التحوّل الطارىء على الجسد الأنثوي نتيجة كثرة الولادات وشدّة المنافسة بينهن وبين الجواري، جعل بعضهن يلجأن إلى استعمال وصفات سحرية وأدوية لإسقاط النطفة من الرحم أو إسقاط الجنين[897] رغبة منهن في التحكّم في الولادات وحفظ الجمال والامتثال للأنموذج المرغوب فيه. وهو أمر يبرهن على مدى تبعية الزوجة للزوج تبعية فعلية، كما أنّه دال على رمزية تستمدّ جذورها من التهذيب الذي تتلقاه البنت في صباها وتركيبتها النفسية التي تجعلها حريصة على أن تكون محظية لدى الرجل ساعية إلى تلبية رغباته وحريصة على أن تجسّد الأنموذج الذي يحلم به. وهذا الأمر يولّد لديها حالة من التوتر والقلق الدائم لأنّها لا ترى جسدها إلاّ من خلال الزاوية التي تعجب الزوج. وهنا نفهم لِمَ تقضي المرأة أغلب وقتها في تعهّد جسدها وفي تشكيله في ضوء الملاحظات التي يبديها الزوج بشأن جمالها لأنّها إن لم تفعل، اتهمت بالتقصير والعدول عن الواجب المرسوم لها، بل بالنشوز.

لا يكفي أن تتكبّد الزوجة كلّ هذا العناء حتى تنال إعجاب الزوج، إذ تؤمر بأن تكون مستجيبة لطلبات البعل متى شاء وأنّى شاء وتحذّر من ترك طاعته في الفراش. فذاك أمر يعرّضها لغضب الربّ وللعنة الملائكة ولعقوبة في الدنيا والأخرة. فالمرأة العاصية تلعنها الحور العين ويبغضنها ويتوعدّنها بعذاب شديد في الآخرة.[898] والواقع أنّ المسلمين ساروا في هذا الأمر سيرة غيرهم من الشعوب إذ شاعت فكرة طاعة الزوج وتقديسه لدى الفرس والهنود والصينيين واليونانيين والروم واليهود والمسيحيين وغيرهم.

لمّا كانت الصلة بين غذاء البطن وغذاء الفرج وثيقة، فقد كلّفت المرأة بأن توقظ غلمة حليلها، وهو دور يتماشى مع مؤهلاتها ومهاراتها. أليست هي المُغذّية العارفة بمدى تأثير المقبّلات والأبزار والعطور والخضاب والحلي واللباس الشفاف وغيرها، في تحريك الشهوة. ونظراً إلى الدور الهامّ الذي تنهض به المثيرات الخارجية في إيقاظ شهوة الرجل، شجّعت المنظومة الثقافية

السائدة الزوجة على أن تكون مصدر الإثارة النفسية والبصرية والسمعية حتى لا يستمد الزوج الإثارة من الخارج ويكتفي بما هو متوافر في الداخل. واعتمد أغلب العلماء على الأحاديث التي تثبّت الفروق بين الجنسين وتخدم المصالح الاجتماعية. من ذلك حديث نسب إلى الرسول جاء فيه: «إنّ من خير نسائكم الولود، الستيرة، العفيفة، العزيزة في أهلها، الذليلة مع بعلها، المتبرّجة مع زوجها، الحصان مع غيره، التي تسمع قوله وتطيع أمره، وإذا خلا بها بذلت له ما أراد منها ولم تبذل له تبذّل الرجل».[899] وبذلك يصبح البيت الزوجي المكان الوحيد لعرض الأنوثة ومنطلق الإغراء وتغدو الزوجة المسؤولة عن تأمين الإثارة، إذ ينبغي أن تكون هي منطلق المتعة ومنتهاها. ويتعيّن عليها أن تمارس الاستعراض فتقوم بأفعال وحركات وإشارات يفترض فيها الإغراء لأنّها من مقدمات للجماع. وهذه التقنيات الجسدية الركحية تستحسنها المنظومة الفقهية، ومن ورائها المجتمع، ما دامت تقع في الداخل ومن أجل تمتيع رجل واحد، وفي نطاق علاقة شرعية يباركها الربّ والمجتمع.

أمّا إذا غادرت الزوجة بيتها واقتحمت الفضاء الخارجي، فإنّها مجبرة على إلغاء الإثارة حتى لا تفتن الرجال. فتلتزم بالحجاب الغليظ الذي يخفي محاسنها. بيد أنّ مؤسسة الزواج فشلت في أن تولّد الإثارة اللازمة للحصول على المتعة في مجتمع وفرة النساء. وما نصح الفقهاء الأزواج باستبدال الزوجة إلاّ علامة على العجز عن الاكتفاء بواحدة مهما ألمّت بفنون الإغراء واستجابت لطلبات الزوج.

إنّ غاية ما يطلب من المرأة حسن الصورة وحسن العشرة وإعانة الزوج على مقاومة الإثارة الخارجية غير المشروعة حتى يتسنّى له القيام بالفرائض ومجاهدة الفتنة وتحصين الفرج بطرد الشيطان منه وبذلك تكمل لذّة الرجل بزوجته الصالحة. ولمّا كان من واجب الزوجة مساعدة بعلها على أداء واجباته وكسر شهوته، أباح الفقهاء للزوج التمتّع بالحائض بالتفخيذ دون الإيلاج، كما أنّهم سمحوا له بتقبيلها والاستمناء بيدها. والحقّ أنّنا نجد مثيلا لهذه الواجبات الموكولة إلى الزوجة في حضارات أخرى. فالمرأة المفضّلة لدى اليونانيين،

يجب أن تحسن سياسة بيتها وتُتصف بالطاعة التامة لزوجها وأفضل ما يزينها الصمت.

3/2 ـ المؤانسة والرعاية

وعلاوة على واجب الطاعة وتأمين الإثارة وتنفيذ الأوامر، كلّفت الزوجة بالاضطلاع بواجب عاطفي نفسي تجاه الزوج تمثّل في الشفقة عليه والمودّة والمؤانسة. فحسب أسطورة الخلق خلق اللّه حوّاء أنيسة لآدم. ومن حسن تدبير الزوجة أن تجلو أحزان الزوج وتلاطفه وتسلّيه وتتبسم في وجهه وتشكر فعله وتنشرح بين يديه حتى ينظر لها اللّه يوم القيامة.(900) ومعنى ذلك أنّ الزوجة مجبرة على إظهار مشاعر الحبّ.(901) «قال ابن الأعرابي: العروب من النساء: المطيعة لزوجها، المتحبّبة إليه. وقال أبو عبيدة: العروب الحسنة التبعّل. قلت يريد حسن موافقتها وملاطفتها لزوجها عند الجماع. وقال المبرد: هي العاشقة لزوجها».(902) وإذا كانت على ما يحبّ ويرضى استحقت الرزق والكسوة بالمعروف.

ومن آداب الزوجة الصالحة والحكيمة، تجنّب كلّ ما يغضب العشير وملازمة «الانقباض في غيبة زوجها والرجوع إلى اللعب والانبساط وأسباب اللذّة في حضور زوجها»(903)، إذ لا معنى لانبساطها بعيدا عن زوجها مادام هو الأصل وهي الفرع، ومادامت تابعة له بالضرورة. فكان على الزوجة حينئذ «أن تعاشره بإظهار مودّة محضة وتلاطفه وتواتيه بالعفاف وكثرة ذكر فضله على الرجال وتصلح بيته وتوقّره وتظهر الشفقة عليه وأن يكون منها في ذلك المبالغة، فإن رأت شيئا عليه عيانا كذّبت بصرها، ولم تصدّق».(904) هذه هي الزوجة الصالحة التي تلتزم الصمت ولا تواجه، بل تعمد إلى مغالطة ذاتها والتشكيك في قدراتها والتنكر لحقوقها وكينونتها في سبيل توفير كلّ أسباب السعادة للزوج وتعزيز نرجسيته بتضخيم صورته. ولا ضير في اللجوء إلى الرياء مادامت الغاية نبيلة «إنّما الأعمال بالنيّات».

ولمّا كان الزوج مالكا والزوجة مملوكة، فقد ظلّ هاجس الطلاق سيفا

مسلولا على رقبة المرأة وشبحا مخيّما على العلاقة الزوجية. فإذا لم تكن الزوجة على مثل هذه الصفات وفي خدمة الزوج، وجد فرصته مع أخرى وتركها غير مَلوم. فهي التي يجب أن تسعى جاهدة حتى تشبع نهمه وتغذّيه بطنا وفرجا ووجدانا، أي تسدّ جميع حاجاته، وبذلك يثبت التصوّر التوراتي لدور المرأة. (سفرالتكوين 2 .19) فحوّاء ما خلقت إلاّ لتسدّ حاجات آدم نحو الوحدة والفراغ والملل وغيرها. وما تفاني الزوجة في خدمة بعلها وتنفيذ ما يحبّه وإعراضها عمّا يكرهه إلا وسيلة من وسائل التأكيد على هيبته وامتلاكه السلطة. والواقع أنّ هذه النصائح الموجّهة للزوجة حتى تكرّس حياتها لخدمة الزوج لا تختلف عمّا يلاحظ في ثقافات أخرى نحو الثقافة الهندية التي ذهبت إلى أنّ من واجب المرأة أن لا تتضايق أو تظهر الغيظ عندما يتزوّج بعلها أو يتسرّى بأخريات.

اعترف المجتمع بحاجة الرجال الماسّة إلى الحبّ حين اعتبر أنّ من حسن حظّ الرجل أن تكون امرأته عروبا مبرزة ما تكنّه له من أحاسيس. ولعلّ مدح العرب الزوجة التي تشبع الرضيع وتدفىء الزوج، يوحي بهذه الحاجة النفسية المنتظرة من الزوجة: أن تكون الصاحبة وأن تتماهى مع دور الأمّ، وبذلك يتمّ إسقاط العلاقة الأولى مع الأمّ على الزوجة. وتبدو رغبة الزوج في الذوبان في نبع الحبّ والدفء والعودة إلى حضن الأمّ بعد الانفصال عنها بادية للعيان، كما تتضح حاجته إلى الملاذ والأمن والحماية أكثر فأكثر. ولعلّ الإعلاء من منزلة خديجة التي احتضنت الرسول خير معبّر عن أنموذج الزوجة الأمّ التي بفضلها يتحقّق التوازن النفسي ويحصل الإشباع العاطفي، خاصّة بعد أن ساد الاعتقاد أنّ التحنّن والشفقة وإيثار الآخرين من الصفات التي جُبلت عليها المرأة. فالأنوثة عطاء أو لا تكون. ولكن هل طالب المجتمع الزوج بأن يساهم في سدّ حاجات امرأته العاطفية؟

لمّا كان من حقّ الزوج الموسر أن يعدّد الزوجات تنويعا لمصادر اللّذة وتحقيقا لمصالحه المتعددة، فقد نصحت الجماعة الزوجة بأن تكون متحلّية بالصبر وأن تضبط مشاعرها وتقاوم غيرتها. فأن يعمد الزوج إلى استبدالها فذاك

أمر وعته منذ الصغر وتعوّدت عليه «وألزمتها الشريعة»[905] عليه باعتبار أنّها مملوكة. فإذا صبرت كان «لها في ذلك أجر المجاهد في سبيل اللّه»[906] إذ نسب إلى الرسول قوله: «كتب الجهاد على رجال أمتي والغيرة على نسائها. فمن صبرت منهن واحتسبت أعطاها اللّه أجر الشهيد».[907] فالمرأة الراضية بهذا المصير النسائي لا تنال إلاّ التقدير ورضا الربّ. فعندما شكت أسماء بنت أبي بكر إلى والدها معاناتها قال: «ارجعي يا بنية فإنّك إن صبرت وأحسنت صحبته، ثمّ مات ولم تنكحي بعده، ثمّ دخلتما الجنّة، كنت زوجته فيها».[908] ونظراً إلى أنّ الزوجة تعي أنّ أنوثتها قائمة على النقص، فإنّه لم يكن أمامها سوى التفاني في خدمة الزوج والتضحية في سبيل مرضاته باعتبار أنّها ليست شريكا بل موضوعا للشوق.

3/3 ـ حفظ المال

إنّ من حقوق الرجال على النساء حفظ المال وحمايته من التبذير.[909] والمرأة المقتصدة، حسب الفلاسفة، هي التي تنهض بدور القيّم في المال والمحافظ على القنية، أي الممتلكات والأقوات. وهي التي تقوم بتنميتها وتثميرها وضبطها حتى تتكاثر. لِم لا وهي المحافظة على العفّة والشرف والموروث الثقافي! إلاّ أنّ هذه التصورات ما كان بالإمكان أن تنجز على أرض الواقع. فقد اعترف الفلاسفة أنّ أغلب النسوان يقضين الوقت في تصنّع الجمال واكتساب الحسن فيبذّرن الأموال في ما لا ينفع. ولهذه الأسباب شاع القول إنّ من الصفات المحبذة في الزوجة أن تكون مدبّرة قادرة على تنمية المال. جاء في هذا الصدد أنّ حاضنة نصحت بنتا قبيل انتقالها إلى بيت زوجها. قالت: «النساء بخمس خصال لا غنى لهنّ عن واحدة منهن بينهن وبين الأزواج: المحبة بالغيب فإنّ القلوب شاهدة، وحسن الطاعة فإنّها تثبت المودّة، والاقتصاد فإنّه يؤمّن الملامة ويستبقي حسن المودة، والطهارة فإنّها تستميل الهوى، والعفاف فإنّه يدعو إلى الخير».[910] كما اعتبر البخل خير خصلة من خصال النساء لأنّ البخيلة تحفظ مالها ومال زوجها أمّا السخية فهي مسرفة، والحال أنّ «من الواجبات عليها أن لا تفرّط في ماله، بل تحفظه عليه. قال رسول اللّه ﷺ «لا

يحلّ لها أن تطعم من بيته إلاّ بإذنه إلاّ الرّطب من الطعام الذي يخاف فساده فإن أطعمت عن رضاه كان لها مثل أجره. وإن أطعمت بغير إذنه كان له الأجر وعليها الوزر». (911) وهكذا بدت المرأة ممنوعة من الاتصاف بصفة الكرم لأنّ الكرم موصول إلى الهيبة والهيبة شرف ذكوري. وما ينتظر من المرأة السخاء بالنفس لا الجود بالمال.

ولئن جوّز بعضهم للمرأة أن تتصدّق من مال زوجها غير مفسدة دون إذن منه واعتبروا أنّ نصف الأجر هو له، فإنّ فريقا آخر رأى أنّه لا يحلّ لها أن تتصدّق من بيت زوجها إلاّ بإذنه لأنّها مؤتمنة على أملاكه وأمواله ومسؤولة عن حسن التصرف الاقتصادي. أمّا الزوج فإنّ يده على ما في البيت أقوى من يد الزوجة لأنّ يده يد مالك متصرّف في حين أنّ يدها يد حافظ. وذهب لفيف من العلماء في تفسير آية ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء 5/4] إلى أنّ السفهاء هم النساء والصبيان لسوء تصرّفهم ولنقص عقلهم ودينهم ولذلك يتم الحجر عليهم. (912) فتصبح حيازة المال والتصرّف فيه، خطرا على الزوجة لأنّها ناقصة ومعوجّة.

3/ 4 ـ الخدمة

تبرز نظرة العلماء إلى واجبات المرأة مدى التقائهم بالثقافة اليونانية(913) وبغيرها من الثقافات إذ تجلّى واجب الزوج، في نظر هؤلاء، في الإنفاق وضبط سلوك امرأته. وتمثّل واجبها في طاعته والحفاظ على الأموال وصون البيت والخدمة. ولمّا كانت أكثر أعمال الرجل بالخارج، فقد احتاج إلى من يحفظ له منزله ويدبّره له. ولذلك كان على المرأة أن تكون كثيرة النفع تعيش حياتها فناء في أسرتها باعتبار أنّ وقتها غير ثمين وينبغي لها توظيفه في رعاية الآخرين. وعلى غرار الوصايا العشر، نصحت الأمّهات بناتهن بالقناعة والتفقّد لموضع عين الزوج وتعهّد الجسد من أجله وحفظ ماله ورعاية عياله وخدمه والاهتمام بوقت غذائه والهدوء عند منامه وحفظ أسراره. (914) فهذه الخدمة وسيلة من وسائل التقرّب إلى الزوج والتعبير له عن مدى طاعتها له، كما أنّ

التضحية في سبيل الآخرين، تمثّل مقوّما من مقوّمات الأنوثة التي تنشأ عليها كلّ بنت.

شكّل موضوع خدمة[915] المرأة زوجها نقطة خلاف بين الفقهاء. فرأت طائفة أنّه ليس على المرأة خدمة زوجها. فالحرّة فراش بالعقد وتراد للوطء وخصوصا فـ«المعقود عليه من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره»[916] ولكن جرت العادة أنّها تقوم بما تنتظم به المعيشة مع أنّ هذه الأعمال لا تعدّ من واجبات المرأة. وألحّ القرطبي على ضرورة مراعاة العرف ومنزلة المرأة الاجتماعية. فـ«العقد يتناول الاستمتاع لا الخدمة. . . فلا تطالب بأكثر منه...فإن كانت شريفة المحلّ ليسار أبوّة أو ترفّه فعليها التدبير للمنزل وأمر الخادم، وإن كانت متوسّطة الحال، فعليها أن تفرش الفراش ونحو ذلك، وإن كانت دون ذلك فعليها أن تقمّ[917] البيت وتطبخ وتغسل. . . ولا نعلم امرأة امتنعت عن ذلك، ولا يسوغ لها الامتناع، بل كانوا يضربون نساءهم إذا قصّرن في ذلك، ويأخذونهن بالخدمة».[918] ويعود سبب إجبار الزوجة على خدمة الزوج حسب أصحاب هذا الموقف إلى العرف والعادة، أي إلى المجتمع ونظامه التراتبي الذي صان الشريفة عن الاحتكاك بالنجاسة وجعلها تشرف على تدبير البيت وتكتفي بالمراقبة وإصدار الأوامر خلاف المرأة الفقيرة التي كان عليها أن تكابد العناء في سبيل لقمة العيش وأن تنهض بواجباتها الأسرية.

ولعلّه من المفيد أن نتوقّف عند رأي ابن حزم (ت456هـ) إذ رأى أنّ الزوجة إن تطوّعت بالخدمة فلها ذلك ولكن ليس من حقّ الزوج أن يطالبها بعجن ولا طبخ ولا فرش ولا كنس ولا غزل ولا نسج لأنّه ملزم بأن «يأتيها بكسوتها مخيطة وبالطعام مطبوخا تامّا وإنّما عليها أن تحسن عشرته ولا تصوم تطوّعا وهو حاضر إلاّ بإذنه ولا تدخل بيته من يكره وأن لا تمنعه نفسها متى أراد، وأن تحفظ ما جعل عندها من ماله».[919] ولو جاء الزوج بطعام يحتاج إلى الطبخ والخبز فأبت لا تجبر على ذلك «ويؤمر الزوج أن يأتي لها بطعام مهيأ».[920] وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فرأوا أنّ على الزوج أن «يحضر لها كلّ ما تحتاج إليه ويخدمها بخادمه أو بنفسه إن كانت ممن تخدم».[921]

ونرجّح أنّ مقصد هؤلاء من وراء حثّ الزوج على خدمة زوجته لم يكن الإمعان في تكريمها بقدر ما كان المحافظة على جمالها حتى تكون على هيئة يمكن الاستمتاع بها في كافة الأحوال. ولذلك نفهم لِم أوجب الفقهاء الرضاعة على الدنيئة ولم يوجبوها على الشريفة.(922) فهذه الوظيفة يمكن الاستغناء عنها من أجل الاحتفاظ بوظيفة أهمّ، وهي التفرّغ لإمتاع الزوج، سيما وأنّ المرضعات كثيرات.

لئن راعى عدد من الفقهاء منزلة الحرّة الشريفة فميّزوا بين الزوجات على أساس الوضع الاجتماعي، فإنّ ابن تيمية نظر إلى موضوع الخدمة من زاوية تؤكد على وجوب حفظ العلاقة التراتبية لا بين النساء فحسب، بل بين الرجال والنساء. فالصواب عنده وجوب الخدمة لأنّ «الزوج سيّدها في كتاب اللّه، وهي عانية عنده بسنّة رسول اللّه ﷺ، وعلى العاني والعبد الخدمة، ولأنّ ذلك هو المعروف. . . ويتنوّع ذلك بتنوّع الأحوال. فخدمة البدوية ليست كخدمة القروية وخدمة القويّة ليست كخدمة الضعيفة».(923) ومعنى ذلك أنّ وضع الزوجة الاجتماعي أو الاقتصادي، لا يعفيها من القيام بالخدمة، حتى وإن كانت بسيطة لأنّها تتحوّل إلى رمز دال على اختلاف المراتب بين الزوجين.

أمّا غاية تكليف المرأة بخدمة زوجها، فإنّها تكمن في توفير كلّ أسباب الراحة له حتى يتفرّغ للعلم والعمل وحفظ صحّته واللهو ولا يضيع وقته في تدبير المنزل. فالمرأة تنكح لتحقّق للزوج جملة من المنافع، منها قضاء الوطر وتخليصه من التوتّر النفسي، ومنها الإنجاب، ومنها التكفّل بهذه الأعمال التي لا تتلاءم مع مكانته. ولمّا كان كثير المشاغل مهتما بدنياه وبآخرته، فإنّه احتاج إلى من يعينه «إذ لو تكفّل بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرّغ للعلم والعمل».(924)

سعت الأيديولوجيا الذكورية إلى إقناع النسوة بكثرة الثواب الذي تجنيه الواحدة منهنّ عندما تقوم بخدمة زوجها، حتى إنّ الصالحة منهنّ، تضمن لنفسها مكانا في الجنّة. فـ«أيّما امرأة قامت بخدمة زوجها يوما واحدا أوجب اللّه لها الجنّة».(925) ويكفي العود إلى ما ختم به ابن حبيب كتابه لنتبيّن ما ترسّخ

في لاوعي القوم من آراء بخصوص المرأة، حتى كأنّ حضورها على وجه الأرض لا غاية له سوى فرش فراش الزوج وإعداد الأكل له وغسل ثيابه وتقبيل رأسه ودهنه ومشط شعره ولحيته، إلى غير ذلك من الخدمات التي تعبّر عن استيهام الرجل، وتُميط اللثام عن نرجسيته التي تجعله يَعِد، نيابة عن اللّه، الزوجة المحسنة بغفران الذنوب وعظيم الأجر ودرجات في الجنّة.(926) وهذا يدلّ على أنّ توزيع الأعمال هو بناء اجتماعي تراعى فيه مصالح محدّدة.

ونلمس في حديث العلماء عن واجب خدمة الزوجة بعلها، مراعاة للتراتبية الاجتماعية. فللمرأة الشريفة منزلة متميّزة تستمدها من سؤدد عشيرتها فهي درع يصونها من إذلال الزوج وإلحاقه الأذى بها، ولذلك فإنّ الحسيبة لا تكلّف بإنجاز أعمال كثيرة مثلما هي حال الفقيرة أو البدوية التي تساعد زوجها في أعمال الأرض فضلا عن قيامها بأعباء الأشغال المنزلية. أمّا إلحاح المنظومة الفقهية على أنّ مسؤولية الرجل الإنفاق وأنّ واجب المرأة الخدمة، فإنّه يعكس جندرة للأدوار وللأنشطة، ولاسيما الفضاءات. فالإنفاق مرتبط بأعمال الخارج، وهو واجب الزوج المكتسب الذي يصله بالثقافة ويتلاءم مع حرارته التي تحفزه على الحركة. أمّا الخدمة فإنّها مقترنة بالداخل، وهي مسؤولية الزوجة لقربها من الطبيعة ولخصائصها الفيزيولوجية التي تحول دون خروجها للعمل ومواجهة المخاطر ولطبعها البارد الذي يجعلها أميل إلى السكون. ولذلك تكون حريتها محدودة قياسا بالرجل الذي يقدر على الاضطلاع بالأدوار المركزية وتحقيق طموحاته.(927) وبالإضافة إلى ذلك، فإن آراء الفقهاء تشي باحتقارهم أعمال النسوان. فهي مضيعة للوقت، ولا وجه للمقارنة بين وقت الرجال الثمين الذي يصرف في الأعمال الجادة ووقت النساء الذي يهدر في أعمال لا قيمة لها.

انطلاقا من هذا التصوّر، تندرج خدمة الأنثى للذكر في إطار خدمة الناقص للكامل والمملوكة للمالك. فما دامت المرأة في حاجة إلى المنفق والحامي، فإنّها مطالبة بتقديم خدمات تضمن لها هذه الحقوق. وقد راعت المنظومة الفقهية هذا الأمر في عدد من الأحكام، منها أنّ حضانة المرأة لولدها تسقط إذا تزوّجت رجلا آخر «لأنّها لمّا تزوّجت انشغلت بخدمة زوجها فلا

تتفرّغ لتربية الولد».[928] وهنا حقّ الزوج مقدّم على حقّ الولد. أمّا خدمة الذكر للأنثى ففيها امتهان لوضعه ومنافاة لقوامته، فـ«استخدام الحرّة زوجها الحرّ حرام لكونه استهانة وإذلالا وهذا لا يجوز».[929] سيما وأنّ «توقير الزوج واجب عليها وفي استخدامه إهانته».[930] كما أنّ الأمر يتعارض مع هيبة الرجل. ففي قيامه بقضاء حاجات زوجته مهانة وضعة وطرحا للوقار لأنّ الزوجة هي المكلّفة بتوفير الراحة وأسباب السعادة للزوج لا العكس وما خدمتها إلاّ وسيلة من وسائل الرفع من مقام العشير.

وعلّل الفقهاء التمييز بين أعمال الرجال وأعمال النساء بأنّ الرسول قسّم الأعمال بين عليّ وفاطمة. فجعل أعمال الخارج على عليّ وأعمال الداخل على فاطمة وحثّها على خدمة زوجها والتفاني في إرضائه.[931] وترتّب على الارتكاز على السوابق التاريخية والتجارب الفردية إضفاء الشرعية على وجوب توارث هذا التوزيع جيلا بعد آخر حتى أضحت خدمة المرأة قدرا مفروضا ودورا أزليا لا مفرّ منه. ونذهب إلى أنّ الفصل بين أعمال الرجل وأعمال المرأة لم يتبلور إلاّ في مرحلة بعدية بعد استقرار بنية العائلة وتطوّر النظام الاجتماعي والاقتصادي وبلوغ المجتمع مرحلة الترف.

واللافت أنّ هذه التصورات النمطية مازالت مؤثرة في الواقع المعيش وفي الوعي الجماعي. فإلى اليوم يثير قيام الرجل بالأشغال المخصوصة بالمرأة كالطبخ والغسل والتنظيف وغيرها، الاستغراب والاستهجان ليس لدى الرجال فحسب، بل كذلك لدى فئة مهمّة من النساء. ويعبّر هذا الموقف ـ في نظرنا ـ عن استنقاص هذه الفئة للأعمال التي تؤديها المرأة. فمهما تعددت وتعقّدت وتطلّبت جهدا ومشقّة، فإنّها لا تضاهي أعمال الرجال قيمة وإنّما تظلّ أعمالا بسيطة وقليلة ومملّة وسهلة، وفي بعض الحالات تافهة. وهي أقرب إلى طبيعة المرأة التي تجعلها عاجزة عن مواجهة المخاطر. فتغدو الأنوثة عائقا يحرم المرأة امتيازات ظلّت من نصيب الذكور. وانطلاقا من هذه التصوّرات لم يكن من المقبول أن يتولّى الرجل الشريف القيام بحركات وأفعال تنتمي إلى اليومي النسائي ذلك أنّ الرجال مخصوصون بالأعمال الجليلة كالجهاد والتعليم والقضاء

والإفتاء، وغيرها من الوظائف التي تليق بشرف الذكورة وتشير إلى تميّز فئة من الرجال عن غيرهم. أمّا إذا تجرّأ الرجل على القيام بهذه الأعمال التافهة والحقيرة، فإنّه يقابل بالسخرية ولا يحظى باحترام الآخرين لأنّه فارق الأنموذج وخرق الحدود المرسومة بين الجنسين.

ويمكن أن نفسّر رفض فئة من النساء مشاركة الرجال لهن في هذه الأعمال بأنّه علامة على تشبثهنّ بما يمثّل محدّدا من محدّدات أنوثتهن. فمثلما أُقصيت المرأة عن مشاركة الرجال في عدد من أنشطتهم، نراها بدورها حريصة على الاحتفاظ بأعمال خاصّة بها رافضة أن يؤديها الرجل نيابة عنها لأنّ قيامه بها يعدّ خدشا في أنوثتها وإلغاء لحضورها. وبيّن أنّ هذا الموقف علامة على توتّر العلاقة بين الجنسين.

تنسب الأساطير إلى المرأة مجموعة من الأعمال التي لها صلة بالطبيعة وبالخصب وبحفظ الحياة في مقابل أعمال الرجال المرتبطة بالموت مثل الصيد والغزو. ويترتّب على تكليف المرأة بالأعمال التي لها علاقة بهويتها الجنسية كالقابلة والظئر والداية وغيرها، تعميق الفصل بين الرجال والنساء والتمييز بين المهارات على أساس الجندر علاوة على تكريس تبعية المرأة للرجل من خلال التأكيد على أنّ مساهمتها في الحضارة كانت محدودة. فأعمالها تأتي دائما في درجة ثانية وتتبع الرجل. فهو يصطاد وهي تعالج الذبيحة فتتدبّر أمر سلخها وتنظيفها وتقطيعها وطبخها، وهو يحرث ويزرع وهي تجني وتطحن وتعدّ الغذاء، وهو يغزو ويجاهد وهي تزغرد أو تمرّض أو تندب الموتى. فلا غرو أن يكون نصيبها في الإرث وفي الغنيمة وفي الثواب على قدر أعمالها.

إنّ حرص المجتمع على الفصل بين أعمال الرجال وأعمال النساء دالّ ـ في نظرنا ـ على خوف تسرّب عدوى الأنوثة إلى الذكور. ولذلك سعت الجماعة إلى تسييج الخطر بحفظ المسافة بين عالم الرجال وعالم النساء اجتماعيا ورمزيا. فهذه الأعمال المنضوية تحت شبكة الثنائيات الداخل/ الخارج والرطب/ اليابس والبارد/ الحار والمنخفض/ المرتفع والخاصّ / العامّ[932] ينبغي أن تبقى على حالها لأنّ تداخلها يؤدي إلى اضطراب الأدوار الجندرية واختلال النظام الاجتماعي.

يكشف موقف المجتمع من عمل كلّ من الزوجة والزوج بنية المجتمع ومنظومة قيمه وأنساقه الرمزية وما ترسّخ في لاوعيه الجمعي من آراء.[933] فكلّ عمل يؤديه الفرد يحمل دلالة رمزية خاصّة ويعكس مجموعة من القيم التي تشير إلى خيارات المجتمع . فثمّة أعمال معبّرة عن الشرف والسيادة لارتباطها بالإنتاج وأخرى دالة على المهانة لأنّ مردودها ضعيف وتأثيرها أقلّ في النظام الاقتصادي. وإذا نظرنا إلى الفصل بين أماكن العمل: الداخل / الخارج والذكوري / الأنثوي والعمل الأساسي المعترف به والمثمّن، والعمل الثانوي غير المعترف به والمهمّش، أدركنا أنّ هذا التقسيم صنيع أيديولوجي لفائدة المجتمع البطريكي، وهو أمر أقرّته الحضارة اليونانية حين فصلت بين فضاء المدينة (polis) الذي يسمح فيه للرجال بالاهتمام بالسياسة والانخراط في المجتمع. وفضاء المنزل (oikos) حيث النسوان والصبيان والعبيد[934]، أي الأقليات المستضعفة. وينجم عن توزيع الأدوار وتقسيم الأنشطة جندرة الفضاءات. فيصبح المطبخ فضاء نسويا بعد أن تمّ تأنيثه وبالمثل يصبح فضاء الحمّام فضاء مجتمع النساء المغلق. وينظر إلى المرأة، وخصوصا الشريفة، على أنّها قطب المتعة في حين يمثّل الرجل قطب العلم والعمل، ويغدو العمل شأنا ذكوريا لارتباط الرجل بالثقافة في حين أنّ الإمتاع يتحوّل إلى وظيفة نسائية لصلة المرأة بالطبيعة.

تصرّ عديد الثقافات[935] على أنّ أهمّ ما يجب على المرأة الاضطلاع به هو الإنجاب والانشغال بتدبير البيت متعمّدة بذلك الإعلاء من شأن الخدمة التي تنجزها الزوجة في بيتها ولفائدة أسرتها وتعظيم دور الأم اجتماعيا ورمزيا. فإذا بها لا تعرّف إلاّ من خلاله ومن خلال علاقتها بالرجل. فيقال أمّ فلان أو زوجة فلان وهو ما يفسّر سبب تمسّك المرأة بمؤسسة الزواج. فبواسطتها تكتسب ما به تدعم أنوثتها، ذلك أنّ الأنوثة لا تكتمل إلاّ بالأمومة. أمّا غاية هذه الإجراءات فتكمن في حجب الزوجة والحيلولة دون اضطلاعها بأدوار مركزية احتكرها الرجال ولا سيما أنّ بنية السلطة تقتضي إقصاء النساء عن كلّ ما له صلة بالنفوذ وخصّهن بالخدمة والأنشطة البيتية لا باقتصاد البيوت. ويصبح حجب المرأة

نتيجة ذلك، وسيلة للمحافظة على مصالح المجتمع الذكوري. وتتدخل الأيديولوجيا لتصل الذكورة بالعمل الجادّ ولتقرن المرأة بالبطالة أو بالعمل الثانوي ولتلحّ على أنّ ما يكسب الزوجة قيمة، في نظر المجتمع، تضلّعها في الخدمة البيتية. فأن تكون امرأة معناه أن تكون ماهرة في إعداد ما لذّ وطاب وقادرة على رعاية العيال وتدبير البيت ومهتمّة بشأن العائلة لا بالشأن العامّ وأمور الدولة.

وليس غريبا أن تعمد الأيديولوجيا الذكورية إلى ربط دراية المرأة بشؤون البيت بالمنظومة الأخلاقية. فإذا بالزوجة الماهرة تحظى بالاحترام والتقدير لأنّها ممتثلة للنظام الجندري ومؤدية للدور المتوقّع منها في حين تتهم الزوجة التي لا تتقن أداء هذا الدور، بالتقصير والإهمال ويقع القدح في أخلاقها. فإن كانت غير مشغولة بزوجها وبيتها وعيالها ففيمَ تشغل نفسها طوال النهار، إن لم يكن ذلك بالتشوّف للرجال؟ كما يقع التشكيك في أنوثتها فأنّى لها أن تكون امرأة كاملة الأنوثة، إن كانت مقصّرة في خدمة الزوج والعيال! وبالفعل نجحت الأيديولوجيا الذكورية في غرس هذه الأفكار في نفس المرأة حتى بدت متفانية في أداء دور المغذية، تقضي يومها بين مملكتها الصغيرة: المطبخ وسائر الغرف لا تنفكّ عن الدوران. ويمكن أن نفسّر حرصها على العناية بالجميع بحاجتها الماسة إلى الامتلاء لفرط إحساسها بالخواء والنقصان. ولئن نهضت بوظيفة المغذّية فإنّها لاتزال تبحث عمّن يسكّن آلام جوعها الباطني.[936]

ليست مطالبة المجتمع المرأة بخدمة الرجل أبا وأخا وزوجا وابنا، إلاّ وسيلة من وسائل ضبط علاقة النساء بالرجال وإخضاعها لمنطق الهيمنة: هيمنة الأصل على الفرع، والقويّ على الضعيف، والحرّ على المحبوس، وصاحب المنزلة الرفيعة على المكانة الدونية، وهو أمر يتوازى مع هيمنة الثقافة على الطبيعة من خلال السيطرة عليها وتسخيرها لفائدتها.

نخلص إلى القول إنّ المجتمع أثقل كاهل الزوج بمجموعة من الأدوار. فهو المنفق والراعي والمراقب. وهذه المسؤوليات الملقاة على عاتقه تخدم ذكورته لأنّها تجعله يعتلي الركح الاجتماعي فيعبّر عن فحولته من خلال تقاسيم وجهه

ونبرات صوته وحركات يده. فيصرخ ويضرب ويصدر الأوامر ويؤدّب، أي يفعل موظّفا كلّ أعضائه وحواسه في سبيل إبراز فحولته. فيراقب النظرات والكلام والسلوك والمشية واللباس والرائحة ويتصرّف في أنوثة زوجته فيحثّها على أن تكون فاتنة: امرأة كاملة الأنوثة معدّة لمتعته الشخصية وينهاها عن الخروج على هذه الصورة. ولا يكتفي بذلك، بل عليه أن يقوم بالتعتيم على محاسن جسد امرأته فيجرّده من مفاتنه ويضعف من حدّة سحره. فتصبح أنوثتها في أسفل الدرجات لا يلتفت إليها: ثوب رثّ غير جذّاب وصوت غليظ، ومشية غير متناسقة، إلى غير ذلك من العلامات السيميائية التي يتصرّف فيها الزوج على نحو يعوق كلّ محاولة للاقتراب من امرأته فتنتفي بذلك علاقات التبادل.

ولمّا كان أهمّ دور موكول إلى المرأة، حسب المجتمع الذكوري، هو الإمتاع ذلك أنّ القوم عدّوا الجماع من أكبر الملذوذات والشهوات، فقد بدا لنا من المهمّ النظر في حقّ كلّ من الزوج والزوجة في المتعة، باعتبار أنّ فهم النظام الجندري لا يتمّ بمعزل عن التطرّق إلى مكانة الجنسانية في المجتمع. فهي تخضع أيضاً للتشكيل الاجتماعي الثقافي. ولكن هل يمكن الحديث عن استواء الزوجين في إدراك اللذّة؟

الفصل السادس

جنسانية الرجل وجنسانية المرأة

1 ـ متعة الرجل

أولى الرجال، وهم أصحاب الثقافة العالمة، الجماع أهميّة كبرى فأشاروا إلى كيفيّة تدبير حياتهم الجنسية وعدّد الأطباء الأدوية والأغذية النافعة لتهييج الشهوة وتقوية الباه وحذّروا ممّا يضعف اللذّة وعرضوا الوصفات الناجعة لمعالجة قلّة الباه. وسيطرت الشهوة على القوم ـ والعهدة على الرواة ـ حتى كان منهم من يجامع والأخرى تسمع وكانوا يتسامرون بأحاديث ما يصنع الواحد بأهله. وكان الواحد يتخلّف عن الجهاد خوف فتنة نساء العدو، كما كان من بينهم من تملكه غلمته فيواقع امرأته على غفلة وفي رمضان، إلى غير ذلك من الأخبار التي زخرت بها المصادر. ولكن ما هو نصيب كلّ جنس من المتعة وهل اختلفت نظرة المجتمع إلى جنسانية الرجل عن نظرته إلى جنسانية المرأة؟

لا يتسنّى تبيّن حظّ الرجل والمرأة من المتعة إلاّ بالوقوف عند المقاصد التي ضبطها القدامى للنكاح، وأهمّها طلب الولد وقضاء الحاجة والتحصين. وإن كانت فوائد النكاح مشتركة بين الرجل والمرأة، إلاّ أنّ التمحيص خاصّة في ما ورد في «باب النكاح» أو في كتب الباه من آراء، يجعلنا ننتبه إلى أنّ المخاطب هو الرجل. فهو الذي يجامع حتى يقتنص الولد الذي يحفظ ذِكره ويكون له عونا في الدنيا والآخرة. ولذلك كره القوم نكاح العاقر حتى وإن

كانت جميلة وفضّلوا عليها الدميمة الولود. ثمّ إنّ الرجل هو الذي يتخذ الزوجة ليستأنس إليها ويتقوّى بمجالستها والنظر إليها وملاعبتها فيرتاح قلبه ويتفرّغ للعبادة ويشمّر الساعد للعمل. وفق هذا الطرح تصبح المرأة، الوسيط بين الناكح وتحقيق آماله وتغدو وظيفة الجماع، التناسل ومنح المؤمن وحده فكرة عن اللذّات الموعودات في الجنّة، وكأنّه ليس من حقّ المؤمنة أن تكتسب صورة تقريبية عن هذه الجنّة الموعودة وأن تحلم بنعيمها.

ويبدو قضاء الوطر في نصوص كثيرة، حقّا مشتركا بين الجنسين. فالمطلوب من الزوج أن يداعب امرأته وأن تكون القبلة رسولا بينهما يمهّد لما يأتي من بعدها، وعلى الرجل أن يمهل لتقضي زوجه إربها منه، وعليه أيضا أن لا يستعجلها عملا بالحديث «إذا جامع أحدكم أهله فليصدقها، ثم إذا قضى حاجته قبل أن تقضي حاجتها فلا يعجلها حتى تقضي حاجتها».[937] كما أنّ عليه «أن يتوخّى أوقات حاجتها إلى الرجل فيعفّها ويغنيها عن التطلع إلى غيره. وإن رأى الرجل من نفسه عجزا عن إقامة حقها في مضجعها أخذ من الأدوية التي تزيد في باهه وتقوّي شهوته حتى يعفّها».[938]

بيد أنّ المتأمّل في خطاب العلماء، يلحظ أنّ ملاعبة المرأة لا تنمّ عن وعي بطبعها ومراعاة لاحتياجاتها لحظة قرب الرجل منها بقدر ما هي سبب من الأسباب المقوّية للجماع. ذلك أنّ «المداعبة للشهوة كالرعد والبرق للمطر»[939] كما أنّ غاية الملاعبة إيقاظ القوى حتى يقع التوليد[940]، سيما وأنّ الزوجة «إذا لم تنزل لم يكن ولد، وربّما كان ذلك سببا لأن تنفر عن زوجها وتطلب غيره».[941]

تعتبر ملاعبة النسوان حينئذ وسيلة من وسائل تهييج الشهوة الذكورية مثلها مثل النظر إلى سفاد الحيوان والاستماع إلى الشعر الماجن والإقبال على الوصفات والأدوية المعدّة للاستهلاك الذكوري، إذ نادرا ما أشارت كتب الباه إلى ما يهيّج المرأة. وتتنزّل المداعبة في إطار اللهو. فـ«كلّ شيء يلهو به الرجل باطل إلاّ تأديبه فرسه ورميه عن قوسه وملاعبته أهله».[942] وهي أيضا نزول عند درجة عقل المرأة، التي كثيرا ما تبقى موصولة إلى عالم الطفولة واللعب

محتاجة إلى من يلاعبها ويمازحها، وهو أمر غير مستغرب باعتبار أنّ الزواج كثيرا ما كان يعقد بين كهل وصبية أو شيخ وكاعب فيعاملها على أساس أنّها لعبة. ونذهب إلى أنّ اللجوء إلى المداعبة معبّر عن رغبة الرجل في أن يرى المرأة التي أوقدت غلمته تلين وتنحلّ بين يديه.[943]

ليست الملاعبة فعلا مشتركا بين الرجل وأهله إنّما هي أمر موكول إلى الزوج وحده لأنّه «كان فاعلا، وكانت هي مفعولة بها (كذا) وكانت لا تقضي شهوتها إلاّ بعلمه، فإنّه لا يقدر أن يقضي شهوتها منه إذا قضى شهوته قبلها فله عليها لأجل ذلك أفضل المنزلة، وبها إليه أمس حاجة».[944] ونظراً إلى أنّ المرأة رُبيت على الحياء وطبعت على قلّة الحركة فإنّها، في الغالب، لا تطالب بالجماع، بل تكتفي في قضاء الشهوة بما يدره الزوج عليها، ومن ثمّة كان عليه أن ينتبه إلى الأمارات الدالة على توقّد شهوتها نحو التزّين والتعطّر واللباس. فيبادر إليها ويداعبها لأنّه المكلّف بحكم علوّ مقامه وخبرته، بأن يتبسّط معها حتى تقضي وطرها فتكسر شهوتها، وخصوصا أنّه إذا لم تنشرح، كان ذلك سببا لأحد شيئين: «إمّا فساد دينها وإمّا تبقى متشوّشة متشوّفة لغيره».[945]

يشير إلحاح المنظومة الفقهية على مراعاة آداب مواقعة المرأة إلى واقع لم يكن فيه الزوج يولي أهمية لمتعة أهله وإنّما كان يقع عليها كما يقع على البهيمة فيضربها أوّل النهار وينكحها آخر الليل، حتى عرف عن النساء أنّهنّ يكرهن الرجل الذي يكون سريع الإنزال ويعجبهن الذي يكون أبطأ الناس إنزالا لأنّهن يقضين معه شهوتهن. ومن هنا كانت أحاديث الرسول، في هذا الشأن، مهذّبة لممارسات الرجال الذين كان همّهم قضاء الوطر دون مراعاة إنسانية المرأة. ويدعم ما ذهبنا إليه خبر جاء فيه أنّه «روي عن عمر بن عبد العزيز عن النبي ﷺ أنّه قال: «لا تواقعها إلاّ وقد أتاها من الشهوة مثل ما أتاك لكيلا تسبقها بالفراغ. قلت: وذلك إليّ؟ قال: نعم إنّك تقبّلها وتغمزها وتلمزها إذا رأيت أنّه قد جاءها مثل ما جاءك واقعتها».[946]

ولمّا كانت «الشهوة أغلب على مزاج العرب»[947]، فقد مثّل النكاح أحسن طريقة لكسرها. فهو أفضل من الاستمناء باليد أو نكاح المردان أو نكاح

الحيوانات. وبالجماع يأمن الرجل غائلة العنت ويحقّق حاجته. لِم لا والزوجة «قوت وسبب لطهارة القلب»[948]؟ وهكذا بدت المتعة حقّا ذكوريا تفرضه طبيعة البيئة الجغرافية والخصائص الفيزيولوجية للجسد الذكوري ومقتضيات الاجتماع البشري. وفي مقابل ذلك، تمّ تهميش حاجة المرأة إلى مثل هذا القوت بدعوى أنّها فارغة البال وغير مكلّفة بالارتزاق وليست معرّضة للضغوط النفسية والاجتماعية مثل الرجل.

إنّ دفاع المنظومة الفقهية عن حقّ الزوج في مواقعة حليلته كلّما عنّ له ذلك، يميط اللثام عن طبيعة العلاقة الزوجية من جهة، وعن منزلة كلّ من الرجل والمرأة من جهة ثانية، كما أنّه يشي بالهاجس المسيطر على الرجل في قربه من المرأة، والذي يجعله حذرا في تعامله معها. فهو لا يبحث عن حقّها في الاستمتاع بقدر ما يجهد حتى يطفأ نهمها بعد أن ثبت في اللاوعي الجمعي أنّه قد رُكب في المرأة من الشهوة أضعاف ما في الرجل. فكلّما خرجت أو نظرت من الطاق و«رأت من يعجبها تعلّق بخاطرها. فإذا كانت عند الاجتماع بزوجها جعلت تلك الصورة التي رأتها بين عينيها».[949] وهذا السلوك اعتبر، في نظر رجال الشرع، صورة من صور الزنا. وعلى نقيض ذلك عُدّت مباشرة الرجل زوجته، وهي نائمة أو منشغلة، بعد النظر إلى امرأة أعجبته، امتثالا للسنّة. فقد جاء عن الرسول قوله: «إذا أحدكم أعجبته المرأة فوقعت في قلبه فليعمد إلى امرأته فليواقعها فإنّ ذلك يردّ ما في نفسه».[950]

رفض ابن قيم الجوزية أن يقال: شهوة المرأة تزيد على شهوة الرجل فهو أمر يخدش كرامة الرجال ويشكّك في فحولتهم، ولذا اقترح قراءة أخرى لهذا الاختلاف. فاعتبر أنّ «الشهوة منبعها الحرارة. وأين حرارة الأنثى من حرارة الذكر؟ ولكنّ المرأة لفراغها وبطالتها وعدم معاناتها لما يشغلها عن أمر شهوتها وقضاء وطرها، يغمرها سلطان الشهوة ويستولي عليها ولا يجد عندها ما يعارضه، بل يصادف قلبا فارغا ونفسا خالية فيتمكّن منها كلّ التمكّن».[951] وأضاف دليلا آخر على فحولة الرجل تمثّل في انتشار آلته وقدرته على الجماع والطواف على النساء في نفس الليلة.

اختلف الفقهاء حول الوطء فهل يكلّف به الزوج حسب رغبته أم يجبر عليه؟ فاعتبر مالك أنّ الجماع واجب على الرجل إذا لم يكن له عذر في حين رأى ابن حنبل (241هـ) أنّه «لا يجب إلاّ أن يتركه للإضرار. وقال الشافعي لا يجب عليه لأنّه حقّ له فلا يجب عليه كسائر حقوقه». [952] وتباينت آراء الفقهاء حول «ما ينبغي للمرأة أن تكتفي به من جماع زوجها». [953] وكأنّه لا حقّ للزوجة في أن تستمتع، إنّما حظّها من الجماع الحدّ الأدنى. ففرض بعضهم على الزوج أن يجامع امرأته بقدر كفايتها ما لم ينهك بدنه أو تشغله عن معيشته، ولها عليه أن يبيت معها ليلة من أربع يجامعها في المضجع[954]، بينما رأى آخرون أنّ أدنى ذلك مرّة في كلّ طهر، وزاد آخرون: إن قدر على ذلك. [955] واعتبرت فئة أخرى أنّ الوطء يكون في كلّ أربعة أشهر مرّة حسب قدرة الرجل. [956] ولئن كان من واجب الزوج العدل بين الزوجات في القسم، فإنّ طائفة رأت أنّ القسم للأنس، فيلزمه المبيت عند كلّ واحدة حسب نوبتها وهو ليس مطالبا بالجماع، فإن فعل فإنّما يطؤها بالمعروف لا بتقدير الشرع. [957]

يتيح لنا تأمّل هذه الآراء إدراك مدى تدخّل الفقهاء في العلاقة التي تجمع الزوجين ببعضهما وحرصهم على تقنين أوقات الجماع وعدده، ممّا يؤكّد أنّ الجماع بناء اجتماعي. فالأجساد حين تتحرّك وتتخالط إنّما تعبّر عن قيم الجماعة ورموزها وتصوّراتها. وهذا الأمر لا يعدّ خاصّا بالثقافة العربية وحدها. ففي اليهودية ضبط رجال الدين بدورهم عدد الوقعات وأشكال الجماع وسلوك الرجل أثناءه واعتبروه المسؤول عن مراعاة تعاليم الشريعة. [958]

نافح الفقهاء عن حقّ الرجل في الاستمتاع دون مراعاة رغبة المرأة. فتحدّثوا عن استمناء الزوج على يد امرأته[959] ولم يأتوا على ذكر جواز استمناء الزوجة على يد بعلها. ولئن نصح بعضهم الزوج بأن لا يجمع بين الضرائر لما بينهن من العداوة والغيرة ولأنّ كلّ واحدة تسمع حسّه إذا أتى إلى الأخرى أو ترى ذلك، فإنّ من الفقهاء من رأى أنّه «إن رضيتا بذلك جاز لأنّ الحقّ لهما فلهما المسامحة بتركه وكذلك إن رضيتا بنومه بينهما في لحاف واحد». [960]

وفضلا عن ذلك خوّل الفقهاء للرجل أن يلتذّ بين الإليتين من غير إيلاج.[961] وأن يداعب الحائض والنفساء بما فوق الإزار بفمه أو بيده أو برجله، كما أنّهم اعتبروا أنّه لو وطئها في بطنها واستمنى كان ذلك جائزا.[962] ولا ضير إن لم تذق الزوجة العسيلة!

ولم يتشدّد أغلب الفقهاء مع من جامع الحائض. فالذي يأتي الحائض يتصدّق أو يستغفر الله ولا شيء عليه. ورأى بعضهم أنّه لا كفّارة على المرأة إذا طاوعت زوجها على الجماع في رمضان.[963] وذهبت فئة من الفقهاء إلى إباحة وطء الزوجة في الدبر ولم يروا على من فعل ذلك حدّا لأنّ في ذلك شبهة واختلافا بين العلماء.[964] وتساهلوا مع الرجل الذي لا يعدل في الجماع وتغاضوا عن الذي يطأ زوجة في غير نوبتها في النهار فرأوا أنّه ليس مطالبا بالقضاء لأنّ الليل عماد القسم.[965] ولئن حثّت الأحاديث على ضرورة مراعاة حقّ المرأة في المتعة، فإنّ أهل التجربة اتفقوا على أنّ جماع المحمومة عظيم اللذّة.[966]

ولمّا كان ضمان حقّ الزوج في الاستمتاع فوق كلّ اعتبار، فقد ذهب بعضهم إلى أنّ من حقّ الرجل أن يمنع امرأته من إجارة نفسها للرضاع والخدمة لأنّ ذلك يفوّت عليه الاستمتاع، كما أنّ له منعها من إرضاع ابنه حتى لا يضيّع على نفسه حقّ الاستمتاع.[967] ولم يدُر في خلد الجماعة أن الزوجة قد ترغب في احتباس رجلها للغاية نفسها. ومن النماذج التي حاول المجتمع ترسيخها في اللاوعي الجمعي نموذج المرأة التي تؤثر زوجها بجاريتها ليستمتع بها. فهذه امرأة اشترت لزوجها جارية افتتن بها وضربت له قبّة وشي وفرشتها وقامت وانصرفت وخلّتهما يستمتعان وكان الزوج لامرأته شكورا.[968] وذاك عابد تزوّج امرأة صالحة ذات مال فتزوّج عليها ثلاث نسوة. قال: «فكانت تطعمني الطيبات وتطيّبني وتقول: اذهب بنشاطك وقوّتك إلى أزواجك».[969]

ونظراً إلى أنّ الرجل الموسر سيّد الموقف وصاحب الامتيازات، فإنّه لم يحرم نفسه متعة الاستبدال. فتزوّج الشريفات وتسرّى بالإماء، وهو تصرّف يقيم الدليل على أنّ حقّ المتعة حقّ ذكوري ويتجلّى ذلك في التعدّد.

يبدو أنّ العرب مارسوا تعدّد الزوجات[970] دون حدّ. ولمّا جاء الإسلام ضربت القيود على الرجل فلم يعد بإمكانه أن يتجاوز العدد الشرعي. وهذا الإجراء جعل الزوج مجبرا على تسريح ما زاد على الأربعة. فكان يختار من تبقى في حباله بينما لم يكن بمقدور النسوة التفوّه بكلمة. فهنّ متاع وصاحب المتاع يتصرّف فيه كما يشاء.[971] وأوجدت حروب الفتح ثمّ ازدهار التجارة، خصوصا في العصور العباسية، تربة خصبة لتنويع أشكال اللذّة. فراح الرجال يستبدلون النساء و«وقع إجماعهم على أنّه لا شيء أدعى للشهوة من تبديل النساء. . . إذ ملازمة الشيء الواحد موقعة في الملل».[972] وأسبغ على ذلك النهم في النساء قيمة دينية تمثّلت في الجهاد الذي كان، في كثير من الحالات، غزوا بمقابل تمثّل في طلب النعم. وتمّ تبرير ظاهرة تعدّد الزوجات وامتلاك السريات تبريرا منفعيا ذرائعيا. فليس التعدّد سوى أسوة حسنة واقتداء بالأنموذج: الرسول الذي سار على منواله الصحابة والتابعون. ومن لم يتّبع السنّة مع الاقتدار على الإنفاق والتحصين ملوم. وبناء على ذلك، صار «تعدّد الزوجات أفضل من الواحدة حسبما دلّ على ذلك الكتاب والقياس والسنة. . . فقوله تعالى ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء 4/ 3]، أي نوع من الطيب ثم فسّره بمثنى وثلاث ورباع. . . ففيه تفضيل المتعدّد على الواحدة لأنّ الواحدة لم تذكر في النوع الطيّب. . . وأيضا قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء 4/ 3] يعيد ترجيح التعدّد لأنّ الاكتفاء بالواحدة إنّما جعل مع خوف عدم العدل بمفهوم الآية إن لم تخافوا عدم العدل، بل تحققتم من أنفسكم العدل فلا تكتفوا بالواحدة، بل انكحوا ما طاب لكم مثنى وثلاث ورباع».[973]

وهكذا تمّ انتزاع الآية من سياقها الخاصّ، وهو معالجة قضية اليتامى بعد تضخم عددهن بعد معركة أحد لتُقدّم قراءة ذكورية تنافح عن حقّ الرجل في التباهي بفحولته. وأصبح التعدّد بمثابة ردّ الاعتبار للرجال بعد أن اختلف القوم حول أيّهما أشدّ شهوة الرجال أم النساء؟ فإذا بالرجل يثبت أنّ امرأة واحدة لا تشفي نهمه، وهو محتاج إلى أن يجمع النساء من حوله بسبب توقّد شهوته. ولكن ما الحيلة عندما تكون المرأة مغتلمة؟

ويوهمنا الغزالي أنّ جمع الرجل الواحد عددا من النساء تحته ليس دليلا على التعلّق بزينة الحياة الدنيا، كما أنّ التنويع لا يعدّ تفريغا للمكبوت الشهوي، بل هو لخدمة الإسلام ومدّ الأمّة بالذكور المجاهدين في سبيل الله.[974] ثمّ إنّ من الرجال من تغلب على طبعه الغلمة «فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع، فإن يسّر الله له مودّة ورحمة واطمأن قلبه بهنّ، وإلاّ فيستحب له الاستبدال».[975] وفي السياق نفسه بُرّر التعدّد بحكمة ربانية انتهجت التدرّج. فـ«الله تعالى حرّم الزيادة على امرأة واحدة في شرع عيسى عليه السلام تقديما لمصلحة النساء وعكس ذلك في التوراة فجوّز الزيادة على الواحدة من غير حصر تقديما لمصلحة الرجال وجمع في شريعة نبيّنا محمّد ﷺ المفضلة على سائر الشرائع بين المصلحتين فجوّز لهم أربع حرائر مع التسرّي... فكما يطلب العدل من الرجل يطلب منها لأنّه قد يحتاج لتعددهن لأنّ من الطباع من تغلب عليه الشهوة بحيث لا تحصّنه المرأة الواحدة فيحقّ لصاحبها إذن الزيادة على الواحدة ولا يطيب ذلك إلاّ بعدلهن».[976]

يتنزّل التعدّد في إطار مراعاة الفروق الفردية بين الذكور والسهر على حفظ صحّة هؤلاء، إذ نصح الأطباء الرجل «بأن يديم استبدال المناكح فإنّ لكلّ مستحدث من الطروقات لذّة جديدة والاستبدال من أعون الأشياء على تحريك هذه القوّة من الإنسان لما عليه الطبع من ملال ما يطول الأيام بملابسته وبمباشرته».[977] وفي المقابل لم يكن إحساس الزوجة بالملل سوى حجّة على نشوزها وفساد طبعها. ولعلّ إقرار الثقافة الإسلامية بمبدأ الجنس لذاته شكّل القاع التاريخي لتعدّد الزوجات وتعدد السريّات فاقترن جماع الزوجة بالإنجاب وارتبط نكاح الجواري أو الغلمان باللذة.

قدّم ابن قيم الجوزية تفسيرا لحكمة الشارع من وراء تمكين الرجل من تعدّد الزوجات والإماء وانتقاله من واحدة إلى واحدة حسب شهوته. فقال: «لمّا كانت المرأة من عادتها أن تكون مخبأة من وراء الخدور ومحجوبة في كن بيتها وكان مزاجها أبرد من مزاج الرجل وحركتها الظاهرة والباطنة أقلّ من حركته، وكان الرجل قد أعطي من القوّة والحرارة التي هي سلطان الشهوة أكثر ممّا

أعطيته المرأة وبُلي بما لم تبل به، أطلق له من عدد المنكوحات ما لم يطلق للمرأة وهذا ممّا خصّ اللّه به الرجال وفضّلهم به على النساء، كما فضّلهم عليهن بالرسالة والنبوّة والخلافة والملك والإمارة وولاية الحكم والجهاد وغير ذلك. وجعل الرجال قوّامين على النساء ساعين في مصالحهن يدأبون في أسباب معيشتهن. . . والربّ تعالى شكور حليم فشكر لهم ذلك وجبرهم بأن مكّنهم ممّا لم يمكّن منه الزوجات»[978].

إنّ ما يسترعي الانتباه في هذه الآراء اعتبار التعدّد وجها من وجوه المفاضلة بين الذكر والأنثى في الوظائف والأدوار، كما أنّه مكافأة خصّ الربّ بها الرجال في الدنيا مقابل ما يتحمّلونه من أعباء. وبالإضافة إلى ذلك اعتبر الاختلاف البيولوجي مبرّرا لظاهرة اجتماعية. فسبب التعدّد حرارة الذكر من جهة، وضعفه من جهة ثانية. فقد ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء 4/ 28] أي إنّه لا يصبر عن النساء.[979] والرجل معذور، إذ كيف له ألاّ ينهار واللّه «خلق النساء وزينهن باللحوم والشحوم والشعور والنحور والقدّ والنهد والغنج والتغنيج وجعلهن فتنة لجميع الرجال. . . وقهر الرجال بمحبتهن»[980].

وشرح ابن سينا بدوره أسباب استحقاق الزوج تعداد النساء معتمدا في ذلك سلطة النصوص الدينية والاعتبارات الاجتماعية والتصورات الخاصّة بالأنوثة. قال: «ولمّا كان من حقّ المرأة أن تصان، لأنّها مشتركة في شهوتها، وداعية جدّا إلى نفسها، وهي مع ذلك أشدّ انخداعا وأقلّ للعقل طاعة، والاشتراك فيها يوقع أنفة وعارا عظيما، وهي من المضار المشهورة، والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا، والحسد غير ملتفت إليه، فإنّه طاعة للشيطان، فبالحري أن يسنّ عليها في بابها التستّر والتخدّر، فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل، فلذلك يجب أن يسنّ لها أن تكفى من جهة الرجل، فيلزم الرجل نفقتها، لكن الرجل يجب أن يعوّض من ذلك عوضا، وهو أنّه يملكها وهي لا تملكه، فلا يكون لها أن تنكح غيره. وأمّا الرجل فلا يحجّر عليه في هذا الباب، وإن حرّم عليه تجاوز عدد لا يفي بإرضاء ما وراءه ويعوله، فيكون البضع المملوك من المرأة بإزاء ذلك. ولست

أعني بالبضع المملوك الجماع، فإنّ الانتفاع بالجماع مشترك بينهما، وحظّها أكثر من حظّه. والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك، بل أن لا يكون إلى استعمالها لغيره سبيل».(981)

يتيح لنا تأمّل الآراء على اختلاف مرجعيات أصحابها، الوقوف عند الاستنتاجات التالية:

1 - يعدّ منع المرأة من نكاح عدد من الرجال وسيلة من وسائل إثبات ملكية الزوج زوجته من خلال فعل الإيلاج. فالقذف إثبات للحضور مقابل الغياب وامتلاء في مقابل الفراغ الأنثوي، إذ وصف الفرج بالنقص والسلبية لأنّه يكتفي بالاستقبال. وباعتبار أن الحرث فعل ذكوري دالّ على امتلاك المرأة، فإنّ الرجل يحرص على أن يحوز المرأة الجميلة وأن يتحكّم في الجسد الفاتن لضبط إثارته فيكون امتلاكه امتلاكا لغذاء شهوي وسيطرة على الشيطان لكون الإغراء طُعما شيطانيا.

2 - يعتبر التعدّد مثله مثل الطلاق وسيلة يضعها المجتمع بتصرّف الرجال كي يحافظوا على امتيازاتهم. فالتعدّد يحقّق خضوع الزوجة للبعل ويدعم مركزه ويرسّخ هيمنته عليها ويضمن له حقّه في الاستمتاع بها دون شريك، ولاسيما أنّ الفروج مقدّسة لا تحتمل الاشتراك. أمّا ذكر الرجل فتشترك فيه الحرائر والإماء، وحتى الغلمان!

3 - ينظر إلى التعدّد على أنّه الطريق الأمثل للحدّ من رغبة المرأة الجامحة التي تدفعها إلى التطلّع إلى الرجال. فإذا بالرجل يكبح الشهوة الأنثوية بوضع مجموعة من النسوة في حوزته حفاظا على التماسك الاجتماعي. وتنحصر جنسانية المرأة تبعا لذلك في الزواج وحده وتحرم من التعبير عن فاعليتها الجنسية.

ينمّ الحرص على تكثير النساء عن رغبة في إثبات الذات مع أكثر من امرأة، أي إثبات الفحولة. فالذكورة تحتاج إلى استعراض القدرات الجنسية لتبرز تفوّقها على سحر الأنوثة ولتلجم هذه الطاقة الشهوية التي تخزنها المرأة فتجعلها

تتشوّف إلى الرجال. ومن ثمّة يصبح حبس الحرائر وعدد كبير من الجواري على ذمّة رجل واحد من مقتضيات الذكورة. ولا أدلّ على ذلك من أنّ المنظومة الفقهية لم تحرم العبد من أن ينكح اثنتين وأن يتسرّى، حتى وإن اشترطت إذن السيّد، كما أنّها وضعت التعدّد في متناول كلّ الفئات الاجتماعية. فسمحت للزوج بإسكان الضرائر في نفس الدار واعتبرت أن لا حقّ للأمة في العدل في القسم ولا في الاستئذان عند العزل. وبذلك كان تعدّد الزوجات علامة على الوجاهة الجنسية والوجاهة الاجتماعية معا. فقد كان من شارات الشرف لدى العرب أن تكون تحت الرجل مجموعة من النسوان وأن يمتدح بكثرة النكاح. وكلّما كان الرجل ظاهر الفحولة دلّ ذلك على «كمال الرجولية» وعلى هيبته. ونميل إلى الاعتقاد أنّ عجز الرجل عن التمركز حول موضوع واحد للشوق، أي امرأة واحدة، يكشف عن شعوره بالخطر لأنّه يخشى أن يكون أسير المرأة، فيغدو تعداد صور اللذّة من خلال تكثير الزوجات طريقة لمواجهة هذا التهديد ووسيلة من وسائل ضبط المجتمع النسائي والتحكّم في رغبات النساء وحاجاتهن. وما أكثر الطرق التي وفّرتها الثقافة للحدّ من متعة المرأة!

أمّا نتائج استمتاع الرجال بأكثر من امرأة، فقد تمثّلت في توتّر العلاقة بين الزوجات أو بين الحرائر والمحظيات حتى آل الأمر، في كثير من الحالات، إلى صراع النسوة وبحثهن عن وسائل للانتقام والتشفّي أو تآزرهن جميعا ضدّ الزوج مثلما حدث في بيت النبيّ نفسه.[982] كما نجم عن ولع الرجال بتجميع النساء تفاوت قيمي بين الأجساد الأنثوية واشتداد المنافسة بينهن وتهافتهن على الاهتمام بأجسامهن، ولاسيما فروجهن فعمدن إلى استعمال الأدوية التي تطيّب رائحة القبل حتى إذا دنا الزوج من امرأته أحبّ العود إليها والخلوّ معها[983] أو استعمال الأدوية المضيّقة والمسخنة للفرج.[984] ولئن أشارت كتب الباه إلى وجود أدوية تهيج شهوة النساء، فإنّنا لا نستطيع الجزم هل استعملت الزوجات هذه الأدوية، أم أنها كانت حكرا على الجواري؟

ولم تتوقّف نتائج تعدّد الزوجات عند هذا الحدّ إذ مثّل استبدال المرأة، في نظر بعضهم، آلية من آليات إهانة الزوجة وخدش كرامتها. فكلّما احتجّت أو

أبدت الرفض إلاّ وعاقبها الزوج بالزواج بأخرى، وهو حدث يؤثّر في نظرة المرأة إلى ذاتها وإلى أنوثتها لأنّه يشعرها بأنّها لم تعد قادرة على إثارة الرجل، وفقدت أنوثتها جاذبيتها المعهودة فلم تعد كاملة.

لم يترتّب على تعدّد النساء انعكاسات على بنية المرأة النفسية من إحساس بالغيرة والحسد والخوف فحسب، بل تعرّض الرجل بدوره إلى مجموعة من الضغوط والمشاكل الحادة. وحمّل الفقهاء من كانت في حباله نساء عديدات مسؤوليات كثيرة مقدّمين رؤية لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الرجل ونسائه الكثيرات، محاولين تحقيق العدل حسب فهمهم الخاصّ له. فجعلوا الزوج يطوف في ليله بين هذه وتلك سواء كان فحلا أو مجبوبا أو خصيا أو خنثى أو عنينا. وكلّفوا ولي المجنون الذي لا يخاف منه بأن يطوف به عليهن وحثّوه على العدل في القسم حتى في حالات المرض تأسيا بالرسول الذي كان يدور في مرضه ويقول: أين أنا غدا، وألزموه بأن يقوم بالقرعة عند البداءة بمجامعة الأولى.(985) وأُجبر الزوج على القضاء عندما يفوّت على زوجته نوبتها حسب الفصول. فلا يقضي لها ليلة من ليالي الصيف بليلة من ليالي الشتاء لأجل التفاوت بين الزمنين، وكلّ وقت أمضاه مع واحدة على حساب الأخرى يجب عليه أن يقضيه في الليلة التي ينفرد فيها بنفسه لحساب المظلومة.(986)

ومهما يكن الأمر، فإنّ التعدّد عمّق المسافة بين الجنسين بالتمييز بين حقوق الرجال وحقوق النساء، كما أنّه أسهم في تمتين اللحمة بين الرجال وترسيخ أناهم الذكورية. فمثّلوا مجتمعا مخصوصا بامتيازات لا يمكن أن تشاركهم النساء فيها.

يتبدّى لنا أنّ الاختلاف بين الرجل والمرأة في مجال الجنسانية لم يتحدّد مرة واحدة مع ظهور الإسلام، إنّما هو بناء تبلور تدريجا واتضحت معالمه مع استقرار المجتمع وظهور مؤسساته وتعقّد بناه وأنساقه. فلم يعد بإمكان المرأة أن تعدّد الرجال ولم يعد لديها حقّ المبادرة ولم تعد العلاقة داخل مؤسسة الزواج مرنة، بل أضحت إجبارية قسرية. وبالرغم من تقييد جنسانية المرأة، فإنّ الأخبار تفيد أنّ من النساء من ظلّت تمارس ما ألفته من عادات قديمة وكأنّها لم تكن

مدركة حجم التغيرات الطارئة على وضعها واختلاف حقوقها الجنسية عن حقوق الرجل. جاء في هذا الصدد أنّ حرّة أقامت علاقة مع عبد لها مبرّرة ذلك بأنّه ملك يمينها ومن حقّها أن تفعل به ما تريد، غير أنّ عمر بن الخطاب ضربها وفرّق بينهما.(987) وروي أيضا أنّ امرأة جاءت إلى عمر بن عبد العزيز «بغلام لها وضيء. فقالت: إني استسررته فمنعني بنو عمّي عن ذلك وإنّما أنا بمنزلة الرجل تكون له الوليدة فيطؤها... فقال لها عمر: أتزوجت قبله؟ قالت نعم، قال: أمّا واللّه لولا منزلتك من الجهالة لرجمتك بالحجارة، ولكن اذهبوا به فبيعوه».(988)

وإذا تأمّلنا زواج المتعة بدا لنا أنّ تمكّن المرأة من تحديد مدّة المتعة ومن اختيار الرجل ومن التصرّف في حياتها بعيدا عن الهيمنة الذكورية لم يؤد إلى اختلاف مكانتها عن بقية النسوان. فموقف الشيعة من هذا النوع من النكاح لم يكن دافعه حماية حقوق النساء بقدر ما كان صراعا مذهبيا سياسيا.

سعى المجتمع سعيا حثيثا من أجل ضمان حظّ الرجل في الاستمتاع بالنساء وفي المقابل حرص على السيطرة على المرأة ومراقبة جنسانيتها. وقد وفّرت الثقافة عدّة وسائل وآليات لتحقيق هذا الغرض ففِيمَ تتمثّل؟

2 ـ صور الحدّ من متعة المرأة

2/ 1 ـ الخفاض

ثبت في نظر القدامى أنّ هيجان شهوة المرأة أشدّ من غلمة الرجل، كما أنّهم أدركوا أنّ بظرها هو «موضع لذّتها»(989) ولذلك بادر الأهل بإجراء طقس الخفاض على بناتهم ليرتفع مقامهن في عيون الخطباء. وألحّت فئة من الفقهاء على أهمية هذا الطقس(990) ووصلته بقيمتي العفّة والنسب واعتبرته حقّا واجبا لما فيه من المصلحة المتمثّلة في تعديل شهوة الفتاة والحدّ من غلمتها بقطع البظر، ذلك أنّها «إذا كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة ولهذا يقال في الشاتمة: يا ابن القلفاء فإنّ القلفاء تتطلّع إلى الرجال أكثر ولهذا يوجد من

الفواحش في نساء التتر ونساء الإفرنج ما لا يوجد في نساء المسلمين، وإذا حصلت المبالغة في الختان حصل المقصود باعتدال».[991]

وعدّ البظر الكبير عيبا في المرأة لأنّه دليل غلمة وسبب للزنى أو السحاق. فالقلفاء لا تقنع بزوج واحد ولا يشبعها نوع واحد من النكاح. وما إن تتيقّظ شهوتها حتى تنعظ فينتصب بظرها مثل حشفة الرجل فتشاغب المجامع بمحاكاتها الرجال في أفعالهم فتفسد عليه حقّه في المتعة، كما أنّها قد تدفعه إلى تحويل ركبه إلى الدبر. وهذا السلوك يوحي باضطراب الأدوار الجندرية وتصدّع النظام. ولهذه الأسباب مثّل الخفاض صمّام الأمان فهو يمنع الجسد الأنثوي من الانفلات من الضوابط، كما أنّه معيار أخلاقي للتمييز بين المرأة العفيفة والمرأة الفاسدة التي بقي جسدها على حالته الطبيعية، غير حامل لعلامة عفّته. فالبكارة ليست دليلا كافيا على حسن الخلق، إنّما يتعيّن على المرأة قطع جزء من البظر تقدّمه فداء للمجتمع حتى يدمجها في مجموعة انتماء ولا يتهمها بالفساد فتفنّد بذلك زعم من اعتبر شهوتها أعظم من شهوة الرجل. قيل: «إنّما صار الزنى وطلب الرجال في نساء الهند والروم أتمّ لأنّ شهوتهن للرجال أشدّ، وليس لذلك علّة إلاّ وفارة القلفة. ولمّا تعمّق أهل الهند في توفير حظّ الباه منعوا من الختان».[992] ولكون المرأة دخلنت هذه الآراء، فإنّها كانت تبادر بخفض ابنتها حتى تكون مؤهلة لدخول مؤسسة الزواج مالكة جواز العبور، وبذلك ترتفع قيمتها لتتميز عن القلفاء أخلاقيا وجماليا. قال أحدهم شاتما قينة: (من الكامل)

فَاحِشَةُ النُّقصَانِ لكنَّهَا ... قَدْ كَمُلَتْ بالبَظْرِ تَكمِيلا
أزرَى بِها اللهُ فَلَمْ يُعطِها ... إلاّ بطُولِ البَظْرِ تَفْضيلا
إذا بَدا الفيلُ وخُرطُومهُ ... قُلنَا أعارَتْ بَظرَها الفِيلا[993]

وقال الشاعر متحسّرا على نقص في حبيبته: (من الطويل)

هَويتُ رُومِيةً بَظراءَ ما اختُتِنَتْ ... والقَلبُ في حُبّها معَ ذاكَ مَأسُور[994]

يعدّ الخفاض مطلبا ذكوريا مثله مثل الخمار. جاء في حديث الرسول إلى

خاتنة «لا تنهكي فإنّ ذلك أحظى للمرأة وأحبّ إلى البعل». [995] وعبّر بعضهم عن هذا الأمر فقال: «أمّا ختن النساء ويسمّى خفاضا فمكرمة فيهنّ للرجال» [996] ويبدو أنّ هذه الخصلة كانت مطلوبة في الحرّة والأمة على حدّ سواء. فـ«من ابتاع أمة فليخفضها إن أراد حبسها. وإن كانت للبيع فليس ذلك عليه». [997] وهكذا كان من واجب المرأة أن تستجيب للمعايير التي ضبطها المجتمع وأن تحافظ على قيمة الستر التي قامت عليها الأنوثة. فتقطع جزءا من البظر إمعانا في حجبه عن عين الرجل حتى لا ينطق برغبته أو يذكّره بوجود وشائج تصل الأنوثة بالذكورة. وانطلاقا من ذلك يكون الخفض تأكيدا على اختلاف منزلة المرأة عن منزلة الرجل، كما أنّه محاولة لتصميت المرأة في حدّ ذاتها. فمن خلال خفض شهوتها يبرز تفوّق الرجل عليها وتثبت فحولته في الجماع. وفق هذا الطرح يصبح الخفاض فداء تدفعه الأنوثة لفائدة الإعلاء من شأن الذكورة.

ولئن احتجّ الفقهاء بأنّ غاية الخفاض ردع المرأة عن السحاق أو الفساد وترويض رغباتها الجامحة، فإنّنا نميل إلى القول إنّ تقليص إحساس المرأة بالمتعة وحرمانها من اللذّة داخل مؤسسة الزواج وخارجها هو المقصود. فعن طريق الخفاض تكتفي الزوجة من الجماع بالرضا المهبلي لا الفرجي. [998] وبنقل موضع المتعة من الفرج إلى المهبل يتمّ تحويل المرأة من ملك مشاع يمكن أن يستمتع به الأجانب إلى جسد مملوك معدّ لاستهلاك رجل واحد محافظ على قيمتي الشرف والنسب. وهذا القطع لجزء حسّاس ورئيسي فاعل من البظر يوضّح الاختلاف بين ختان الذكور الذي يطهّر الولد من شوائب الأنوثة ويثبت ذكورته وخفاض الإناث الذي يطهّر البنت من الغلمة ويحدّ من فاعليتها. كما أنّ الخفاض ينمّ عن رغبة الجماعة في إبراز الفرق بين جنسانية الرجل وجنسانية المرأة ويفصح في الآن نفسه عن اختزال للمرأة في الشهوة وخوف المجتمع من الجسد الأنثوي وحرصه على لجمه ووأد رغباته، سيما وأنّ الرجل يلج الفرج بأير منتصب فإذا به يغادره هامدا.

أشارت عدّة أساطير إلى سطوة المرأة المغتلمة تلك التي تمارس الإغراء رغبة في إذلال الرجل وربّما تكون ليليت lilith زوجة آدم الأولى، حسب

الرواية اليهودية خير نموذج ممثّل للمرأة المتوقّدة الشهوة والعاصية. فيصبح الخفاض محاولة للسيطرة على المرأة وإخضاعها للهيمنة الذكورية بقطع العضو الذي يحدث الفوضى ويتسبّب في اختلال النظام، كما أنّه وسيلة من وسائل التأديب والتطويع. ونلمس هذا المقصد في معنى فعل خفض. فالخفاض ضدّ الرفع وهو حطّ الآخر وإهانته وهو اللين والسكون و«الانحطاط بعد العلو».[999] وما دامت الأنوثة قائمة على الفتنة، فإنّ على المجتمع أن يتصدّى لها باستحداث وسائل وقائية للحدّ من تجلياتها. وهو أمر معبّر عمّا ترسّخ في المتخيّل بخصوص علاقة الذكورة بالأنوثة القائمة على المنافسة تارة، وعلى الصراع طورا آخر. فوجود البظر، وخصوصا الكبير، يمثّل تحديا للرجل ويشكّل تهديدا للقضيب ولسلطته الرمزية. ولذلك يتمّ إجراء طقس تطهيري بهدف تخليص الجسد الأنثوي من العلامات الدالة على الذكورة حتى تصبح أنوثة المرأة كاملة وخالصة.

2/2 ـ آداب الجماع

لم يتجل إلحاح المجتمع على عفّة المرأة في ممارسة طقس الخفاض فحسب، بل في إلزام البنت بالمحافظة على بكارتها وفي منعها من ممارسة نشاطها الجنسي قبل الزواج وفي تعويدها على كبت رغبات جسدها. والملاحظ أنّ الحرص على العفّة استمر داخل مؤسسة الزواج الشرعية. فقد ظلّ المجتمع مشدودا إلى نموذج الزوجة الجاهلة بالجنسانية. ولئن روي أنّ زوجات الرسول كن لا يرين غضاضة في المطالبة بنوبتهن[1000]، فإنّ المنظومة الفقهية أشادت بصورة الزوجة المستكينة والخجولة والمنكسرة التي لا تعرف ما يصنع بها ولا تفصح عن رغباتها إلاّ إيماء وترضى باليسير وتفضّل أمومتها على جنسانيتها. وأفضى ذلك إلى انحصار جنسانية الزوجة في الزواج وحده. أمّا الرجل فقد حثّته الجماعة على اكتساب ثقافة جنسية قبل دخول مؤسسة الزواج. فكان الأغنياء على ما يبدو، يقدّمون الجواري لأبنائهم ويدفعونهم إلى نكاحهن.[1001] وسمح للرجل بأن يستمتع داخل مؤسسة الزواج وخارجها عبر التسرّي. لِم لا وكثرة الجماع علامة على التفحّل!

تصدّى الفقهاء لكلّ الحالات التي يمكن للمرأة أن تستمتع فيها بأدنى نفوذ. فذهبوا إلى أنّها متى وهبت ليلتها لضرّتها لا يجوز ذلك إلاّ بموافقة الزوج «لأنّ حقّه في الاستمتاع بها لايسقط إلاّ برضاه».[1002] فهو صاحب القرار يختار مع من يكون الوقاع وليس على النساء أن يدبّرن جنسانيته. وإن دافع أغلب الفقهاء عن حقّ الحرّة في استئذانها قبل العزل، فإنّ من الفقهاء من رأى أن لا سبيل إلى تمليك الزوجة هذا الحقّ. فـ«الماء للرجل يصرفه حيث يشاء».[1003] ورأى بعضهم أنّه «ليس لها استدخال ذكره، وهو نائم، بلا إذنه، ولها لمسه وتقبيله بشهوة»[1004]، ذلك أنّ الإثارة موكولة إلى المرأة. أمّا الولوج، فإنّه فعل ذكوري بداهة حتى وإن كان المولوج فيه صبيّا أو غلاما، أو حتى حيوانا. ولسنا في حاجة إلى مزيد حشد الشواهد. فالنصوص التي تؤكّد على أنّ المتعة حقّ ذكوري كثيرة، وأغلبها يثبت أنّ الجسد الأنثوي جسد مباح يصنع به الرجل ما يشاء، منذ آدم الذي تدثّر حوّاء «لقضاء حاجته منها».[1005]

إنّ غاية ما يطلب من الزوجة لحظة المواقعة هو موافقة الزوج فيما يهوى. فتكون منقادة مفعولا بها لا فاعلة. فليس لها أن تتجرّد لأنّ خلع الدرع بيد الزوج أي بيد المالك. ومتى أقدمت الزوجة على هذا الصنيع أخلّت بآداب النكاح وأثبتت التهمة على نفسها فكانت داعية إلى نفسها. وقبيح بالمرأة أن تكون المراوِدة لأنّ إظهار الرغبة فحش.[1006] بل ذهب بعضهم إلى القول: «لا يكون عدم الاشتهاء في النساء عيبا ترد به».[1007] ومعنى ذلك أنّ البرود الجنسي صفة محمودة في المرأة ودليل عفّة في حين أنّ الغلمة، عيب لا تنعت به إلاّ المومس. ولذلك شاع القول في الشتيمة «يا ابن المغتلمة».[1008] فما إن تبادر الزوجة وتراود حليلها طالبة النكاح حتى يقع الشكّ في أخلاقها، بل في هويتها الجنسية. وهذا الموقف يفسّر سبب خوف المجتمع من المرأة العليمة بفنّ الجماع واعتبارها خطرا على النظام الاجتماعي، كما أنّ هذا الموقف يبرهن على مدى تأثير النموذج الينبوعي: نموذج المرأة المراودة[1009] في المتخيّل وفعله في بنية العلاقات بين الجنسين، إذ ظلّت شخصية زليخا مسيطرة على التصوّرات.

إنّ كلّ تعبير عن الشوق الأنثوي هو أمارة من أمارات فتنة النساء التي لا غاية لها سوى تقويض سلطة الرجال. وهذا الهدف نتبيّنه في معنى فعل بدر الذي يفيد التسابق والغلبة، كما أنّه يشير إلى علاقة التوتر والصراع بين رمزي الذكورة والأنوثة: الشمس والقمر. فقد «سمي بدرا لمبادرته الشمس بالطلوع كأنّه يعجلها المغيب».(1010) فالمبادِرة تحاول أن تتعجّل قضاء الوطر ساعية إلى إضعاف الرجل، مقيمة الدليل أنّها تملك سلطة الإغراء. فيكفي أن تكشف المرأة عن مواطن الجمال فيها حتى ينهار الرجل، ولذا نفهم لِمَ رفضت آداب الجماع أن تبادر الزوجة بخلع ثيابها حتى لا تكون هي الفاعلة من جهة، وحتى تحفظ المسافة بين الرجل والمرأة من جهة ثانية، وهي مسافة اجتماعية ومادية ورمزية. ولعلّ استحضار الرجل علاقته الأصلية بالأمّ هو الذي يجعله يتعجّل قضاء الوطر دون انتظار المرأة حتى لا يرتبط بها أكثر فأكثر، فيحدث له ما حدث لحظة انفصاله عن الأمّ.

فصّل الفقهاء القول في آداب الجماع. فرأوا أنّه فعل بيد الزوج. فهو الذي يختار زمانه ومكانه وشكله، فكان الاختيار امتيازا ذكوريا. واختلف هؤلاء حول سلوك الزوجة عند المباضعة فنحا بعضهم منحى متحرّرا فلم يعترض على كلام المرأة أو رهزها، بل اعتبر ذلك من العوامل المعينة على الجماع، خصوصا إذا كان الزوج هو الذي يطلب ذلك. بينما تشدّد بعضهم الآخر فكرهوا المرأة التي يعلو صوتها بالنخار فتبدو كالمجنونة حتى يسمع صوتها.(1011) وفرضوا على الزوجة إظهار الحياء والتزام الصمت.

ولئن كان صمت الجسد الأنثوي هو ما يشدّ الزوج إليه لأنّه يقيم الحجّة على براءته ويثبت حسن خلق صاحبته، فإنّنا نعتبر أنّ فرض الصمت هو علامة على التفريق بين الجنسين ساعة الوقاع، كما أنّه معبّر عن الخشية من كلام المرأة. فالصوت يصدم الناكح ويربكه ويشير إلى الروح الصدامية في المرأة، ويذكّر بقدرة بعضهنّ على النفخ والتحويل، أي سحر النفاثات في العقد.

ويمكن أن نرى في استحسان صمت الزوجة شكلا من أشكال ممارسة المراقبة عليها. فمن يملك حقّ فرض الصمت يملك أيضا حقّ مراقبة الخطاب.

وحين نقارن بين وضع الحرّة والأمة أثناء الجماع، ندرك أنّ الصمت يتعلّم تماما كما يتعلم الرفث. فكلام الجارية قادح للشهوة في مجتمع الخاصّة الذي تعددت فيه أنواع المتعة وكثرت إلى درجة شعور بعضهم بحالات من الملل والبرود الجنسي وبحثهم عن وسائل جديدة لإشباع شهواتهم.

أمّا صمت الزوجة فهو علامة على الطاعة وإقرار بعلوّ منزلة الرجل كما أنّه دليل على اكتمال الأنوثة باعتبار أنّ المسالمة والانقيادية من أهمّ الصفات الأنثوية. والواقع أنّ النسق الاجتماعي لم يكن قادرا على فهم الحالات النفسية التي يمكن أن تعيشها المرأة حين يفرض عليها الصمت، وهو المعادل الموضوعي للاستلاب.

استحسن أغلبهم سكوت الزوجة عند المواقعة وألحّوا على أهميّة غضّ البصر، بل عدم النظر إلى الرجل أثناء الجماع. فـ«من عادة المرأة أن تغمض عينيها في وقت الجماع وإنزالها، وهي الحالة المطلوبة، والرجل يحبّ ذلك لأنّه الغاية التي إيّاها يقصد، ولها يدأب».[1012]

قال الشاعر في ذلك: (من المتقارب)

ويُعجِبُنِي مِنكِ عِندَ الخِلاَطِ   حَياةُ الكَلامِ ومَوتُ النَظَر[1013]

فسّر القزويني علّة كره شخوص نظر المرأة عند الوقاع بأنّ الرجل «يكون وجهه في غاية القباحة»[1014] فلا يؤثر أن تراه المرأة على تلك الصورة. فيكون هدف غض البصر حفظ توازن الرجل النفسي والهيبة الذكورية. ورأى بعضهم أنّ سبب غضّ البصر مرتبط بحالة الزوجة عند الجماع، التي غالبا ما تولّد لديها شعورا بالخجل وذلك لأنّ «افتراش المرأة ذلّ لها فظيع تقشعر منه لكشف السوءة».[1015] فحريّ بها أن لا تواجه عين الرجل. ويقودنا هذا التبرير إلى إدراك الصلة بين الجماع وبناء شخصية كلّ من الناكح والمنكوح. فهذا الفعل ليس معزولا عن نظرة المرء إلى جسده وعن الصورة التي يريد من الآخرين أن يروه عليها.[1016] أضف إلى ذلك، أنّ تأثير حالة العري لحظة الجماع يختلف من جنس إلى آخر ممّا يقيم الدليل على ارتباط الجماع بالمنظومة القيمية التي تحدّدها الثقافة والتي تلزم الأفراد بها.

ولئن حذّر بعضهم الرجل من النظر إلى فرج الزوجة عند المباضعة، فإنّ أغلبهم رأى أنّه لا يكره للزوج ذلك. فالنظر من الأسباب المعينة على الشهوة. ونرجّح أنّ للأمر صلة متينة بالهوية الذكورية. فكأنّ الرجل يحتاج النظر إلى فرج المرأة حتى يتأكّد من ذكورته ويلحظ الفرق بين جسد مخصي وجسد كامل فيطمئن ويزداد ثقة في ذكوريته.[1017] وفق هذا الطرح تكون حاسة البصر بالفعل من أهمّ الحواس التي ترتكز عليها جنسانية الرجل. فالجماع لديه بصري (Scopic).[1018]

ضبطت آداب الجماع دور كلّ من الرجل والمرأة وصنعت النماذج المطلوبة. فبدا الزوج صاحب القرار والفعال متحكّما في المباضعة: كيفا وكمّا. وكيف لا يكون كذلك والعادة شاهدة أنّ الرجال هم الباذلون والخاطبون والمولعون بالنساء «ولم يوجد ذلك في النساء لضعف طبعهن وغلبة الحياء عليهن».[1019] وقد عكست اللغة هذا المعنى، فسمّى العرب أبناءهم طارقا وهرّاجا ودحما، وهي الصفات المحمودة في الذكر. ونسبت إلى الرجال أفعال فقيل: شغَر بالمرأة إذا رفع رجليها للنكاح.[1020] ومن أسماء الأيور: الصدّام والخبّاط والخرّاط والدقّاق والعوّام والهتّاك[1021] في مقابل السكّوت والهرّاب والصبّار[1022] وهي أسماء فروج النساء التي تعكس الصفات المستحسنة في الأنثى. وأطلق العرب على أسماء البنات هلا، وهي التي تقر وتسكن للزوج عند نكاحها، وغانية وهي العفيفة التي تغتني بالزوج[1023]، وغيرها من الأسماء التي تعبّر عن بنية العلاقة الزوجية المحبّذة وعن الجنسانية القائمة على تميّز الزوج على الزوجة.

ولا غرو أن يكون زمام الفعل بيد الرجل ما دام هو المكلّف بالعمل والإنتاج والحركة والنشاط ومادامت منزلته في مؤسسة الزواج تفرض عليه أن يكون الراعي والسيّد والحاكم، وتجبر الزوجة على أن تكون العانية التي تفرحه وتزيل عنه همّه وتستجيب لرغباته. ويتضح أنّ الجماع فعل ذكوري يسمح فيه للرجل بعرض خبراته وفحولته، فيتعوّذ ويسمي ثمّ يلاعب ويقبّل ويجسّ ويغمز ويلمز لتنهض شهوة المرأة وتنبعث «لما هو يريد منها»[1024] ثم يواقعها، فإذا فرغ نزع. أمّا إذا رغب

في المعاودة و«هذا كان من شأن العرب أن يتمدحوا به ويفتخروا به لأنّه دليل على قوّة الرجل وصحّة بدنه ومزاجه»[1025] فينصحه الفقهاء بالوضوء حتى يزداد نشاطا دون الاهتمام برغبة الزوجة أو استعدادها لذلك. ف«المرأة كالنعل يلبسها الرجل إذا شاء لا إذا شاءت».[1026] فإذا أنزل يستحبّ لها أن تتخذ خرقة تناولها الزوج[1027] ليتمسّح بها. وهو صنيع يتماشى مع الوظائف المنوطة بعهدة الزوجة عند خدمة بعلها، إذ تكلّف بمناولته المنديل بعد فراغه من الأكل وكذا بعد فراغه من الوطء. أليست هي المسؤولة عن النظافة!

حذّرت كتب الباه والطبّ الرجل من جماع الصغيرة والعجوز والمريضة والقبيحة المنظر والبغيضة والمرأة التي لم تؤت زمانا طويلا لأنّ «وطء هؤلاء يوهن القوى ويضعف القوى بالخاصية».[1028] وعلى النقيض من ذلك رأى المجتمع أنّه «ليس في الرجال ما يضر النساء إلاّ الكبير للصغيرة التي لم تبلغ مبلغ النساء».[1029] وألحت الجماعة على ضرورة طاعة المرأة رجلها. فمن واجبها أن «لا تزدري زوجها لقبحه»[1030] أو شيخوخته. وهو أمر ينهض دليلا على تصوّر أغلبهم الوطء على أنّه شأن ذكوري أكثر منه حاجة إنسانية تشمل الزوج والزوجة على حدّ سواء. فليست المرأة، من منظور هؤلاء، سوى وعاء وما رحمها إلاّ آلة لقبول المني وتكوين الجنين وحمله وتربيته. أمّا الرجل فإنّه أكثر إحساسا[1031] بالرغبة في القذف من المرأة نظراً إلى طبيعته الحارة، فهو محتاج إلى أن يفرّغ المنيّ والزرع في الفرج ذاك الذي له «خاصية في اجتذاب الماء المحتقن، وإراحة الرجل منه».[1032]

تبرز أفعال الاعتلاء والرفث والوطء دور الرجل في الفراش وتظهره على الركح. فهو الذي يضمّ ويلاعب ويلمس ويقبّل ويأتي وينكح. وهو خطاب دالّ على مجتمع ذكوري لا يعترف بالمرأة شريكا في المتعة ويقصيها عن الفاعلية فيكون دورها فتح الشهيّة والتمكين. فليس المطلوب من الزوجة العاقلة إلا أن تتلمّح مقصود الرجل فتتبعه. فإن حبّذ صمتها عند الوقاع فالسمع والطاعة، وإن أحبّ التهالك والشخير والنخير وترقيق الغنج فلا مانع. وفي كافة الأحوال هي مطالبة بتسليم نفسها للرجل حتى يلتذّ «إنّما يقضي الرجل بالوطء حاجة نفسه،

فإذا تهالكت المرأة عليه كان كأنّما يقضي حاجتها، وإنّما يعزّ عند النفوس الممتنع لا المبذول».[1033] ولا يتصوّر الرجل أن يكون مستجيبا لشوق زوجته لأنّ ذلك يحوّله إلى مأمور وخادم، والحال أنّه الآمر والمالك. ولمّا كانت غاية النكاح كسر الشهوة وإشباع الحاجة الذكورية فإنّ «من نكح لنفسه ساعدته شهوته ودامت لذّته ومن نكح لغيره فترت آلته. معناه: أن يكون الرجل مراعيا لشهوة المرأة يكلّف نفسه بلوغ مرادها من النكاح وغاية شهوتها ولا يلتفت إلى استحكام مائه ولا حفظ جسمه ويكون منهمكا في شهوة غيره. ومعنى من نكح لنفسه أن يكون الرجل مقبلا على شهوة نفسه يأخذ من النكاح حسبما يريد من زيادة أو نقصان أو في أي وقت اختار ما كانت شهوته داعية إلى النكاح فهذا لا تنقطع مادته في النكاح».[1034]

إنّ الجنسانية ليست مفصولة عن السياق الاجتماعي والديني والثقافي والتاريخي الذي تمارس فيه. فلمّا كان الذكر الأصل وصاحب المنزلة الرفيعة، كانت المتعة من حقة خلاف الأنثى التي مثّلت الفرع فكانت بذلك في خدمته وتابعة له. وبدت العلاقة بين الزوجين نتيجة ذلك إحسانية. فمتى رضي الزوج عن أهله تصدّق عليها بالمتعة، فنال بذلك كبير الأجر والثواب. وقد آمن العلماء أنّ المرأة لا تفعل شيئا في الجماع إنّما هي وعاء ومحلّ للحرث حتى إنّ النساء «لا يعرض لهن النقرس لأنّهن لا يتعبن عند الجماع تعبا شديدا كتعب الرجال».[1035] وانعكست هذه المسلّمات على استنباط بعض الأحكام، ولا سيما منها ما تعلّق بالزنى. فـ«وجوب الحدّ على المرأة في باب الزنا ليس لكونها زانية لأنّ فعل الزنا لا يتحقّق منها، وهو الوطء، لأنّها موطوءة وليست بواطئة وتسميتها في الكتاب العزيز زانية مجاز لا حقيقة وإنّما وجب عليها لكونها مزنيا بها».[1036] وهو تصوّر جعل الإكراه على التمكين من الإيلاج مقبولا من جانب المرأة، ومرفوضا من جانب الرجل، باعتباره الفاعل في الجماع. ولم يختلف موقف الفقهاء مع من جامع في رمضان عن موقفهم مع الزاني. فرأى عدد منهم أنّ الكفارة يتحمّلها الرجل لأنّه الفاعل خلاف المرأة التي تكون موطوءة وليست بواطئة[1037] لأنّ من بيده الفعل هو الرجل ولا أحد سواه.

ونظراً إلى صلة الجنسانية بالتراتبية الهرمية وبمنزلة الرجل المتميّزة فقد أبيح له وحده تنظيم الجماع واختيار أفضل أشكاله.

2/ 3 ـ أشكال الجماع

لمّا كان للمواقعة صلة وثيقة بشرف الذكورة، فقد ألحّ العلماء على ضرورة أن يكون الرجل معتليا المرأة أثناء الجماع واستاءوا من العكس. ويبدو أنّ موقف رفض اعتلاء المرأة الرجل عند النكاح كان معروفا قبل ظهور الإسلام، إذ روي أنّ العرب كانوا يحرّمون إتيان المرأة وظهرها إلى السماء.[1038] وإن كنّا نجهل خلفيات هذا الموقف فإنّ الاعتبارات الاجتماعية، تبوأت منزلة الصدارة في سلّم الحجج التي قدّمها الفقهاء، حتى وإن ظهرت في لبوس طبيّ يزعم أنّ هدف المنع حفظ صحّة الرجل. واتفق هؤلاء على أنّ أحمد الأشكال إلقاء المرأة على ظهرها أو على ركبها ومرافقها أو على بطنها وعلوّ الرجل عليها. فهي الأنواع المحمودة من الجماع لأنّها تنسجم مع النظام الاجتماعي ومع البنى الذهنية المتحكّمة في الجماعة التي كانت ترى أنّ «المرأة هي الأرض المزروعة» وأنّ الرجل «استأجرها بالمهر كما يستأجر الأرض»[1039] ليحرث فيها ويلقي بذره. وبناء على ذلك، اعتبر استلقاء المرأة وعلوّ الرجل عليها «من تمام قواميّة الرجل على المرأة...وكما قيل: (من الطويل)

إذاَ رُمتُها كانتْ فِرَاشًا يُقلُني وعِندَ فَراغِي خَادِمٌ يتملّقُ»[1040]

وبدا من «الطبيعي» أن تكون المرأة تحت الزوج حتى تبرهن على مدى طاعتها له وخضوعها الكامل لمنظومة قيمية ترى في «الاستفراش ذلاً في جانبها».[1041] وهو ذلّ يلحق جميع النساء. فهنّ اللواتي «يتخذن مفرشا للذكور وذلك ذلّ وهوان»[1042]، بل إنّه عقوبة فـ«أولّ خصال حواء التي عوقبت بها، وجع الافتضاض، ثمّ الطلق، ثمّ النزع ثمّ بقناع الرأس وما يصيب الوحمى والنفساء من المكروه والقصر في البيوت والحيض، وأنّ الرجال هم القوامون عليهنّ، وأن تكون عند الجماع هي الأسفل».[1043]

أمّا صعود المرأة على الرجل فهو أردأ الأشكال لأنّه «خلاف الشكل

الطبيعي الذي طبع اللّه عليه الرجل والمرأة، بل نوع الذكر والأنثى...فإنّ المرأة مفعول بها طبعا وشرعا، وإذا كانت فاعلة خالفت مقتضى الطبع والشرع».(1044) ثمّ إنّ في اعتلاء المرأة الرجل مفاسد، منها أنّه قلّما يؤدي إلى تخلّق الولد، ومنها أنّه يكسب الرجل قروحا في المثانة والإحليل والأُدْرَة وانتفاخا، إلى غير ذلك من الأمراض.(1045) وهكذا تتخذ «الطبيعة» تعلّة لتبرير الاختلاف بين الجنسين ويتمّ السكوت عن السبب الرئيسي لرفض هذا الشكل من الجماع والمتمثّل في دفاع الرجل عن حقّه في القوامة الجنسية والهيمنة على المرأة.

اعتبر اعتلاء المرأة الرجل حجّة على فساد أخلاقها ونقص أنوثتها. فـ«المرأة المتشبّهة بالرجال تكتسب من أخلاقهم، حتّى يصير فيها التبرّج والبروز ومشاركة الرجال ما قد يفضي ببعضهنّ إلى أن تظهر بدنها كما يظهره الرجل، وتطلب أن تعلو على الرجال، كما تعلو (كذا) الرجال على النساء، وتفعل من الأفعال ما ينافي الحياء والخفر المشروع للنساء. وهذا القدر قد يحصل بمجرد المشابهة».(1046) ويمكن القول إنّ أسباب رفض هذا الشكل من النكاح راجعة إلى مقت تشبّه النساء بالرجال والخوف من انقلاب المعايير وتصدّع البناء الاجتماعي وكذا النظام الجندري. كما أنّ لموقف الرفض دوافع أخرى ميثية، إذ لمّا كان حضور المرأة مقترنا، في المتخيّل الجمعي، بالشيطان فقد كان من المحتّم على الرجل أن يعتليها لأنّه مكلّف بقهر الشيطان وجهاده من خلالها. وهو لا يكتفي بملاحقة الشيطان بالاعتماد على الطقوس السحرية الدينية من بسملة وتعوّذ وتسلّح بتلاوة آيات الذكر الحكيم وغيرها وإنّما يتّخذ المباضعة وسيلة من وسائل مقاومة الشيطان. كما أنّ الهدف من الطقوس القولية خلق مسافة عاطفية بين الزوجين وتحويل اجتماعهما إلى لقاء لأداء واجب ديني: القذف والإخصاب. وكلّما كانت المرأة متيقّظة الشهوة ازداد خوف الرجل من فراغ الفرج الأنثوي ومن حضور غدّة الشيطان فيه وازداد حرصا على تطهير امرأته. ونرجّح أنّ اعتلاء الرجل المرأة هو أفضل الأشكال لقهر الشيطان والسيطرة عليه. فهذه الوضعية تذكّرنا بتقنيات العراك والصراع في حلبة الحرب وتنبّهنا إلى أنّ الجماع متلبّس بالعنف، وهو عنف منظّم موصول إلى عالم

الجهاد: جهاد الشيطان ومجاهدة النفس ورغبات الجسد. وفق هذا الطرح هل يمكن القول إنّ تعدّد الزوجات هو الآخر شكل من أشكال جهاد الشيطان لاكتساب مزيد الأجر والثواب؟

رأى المجتمع الذكوري أنّ مكانة الرجل وعلوّ قدره وكرامته وشرف الامتيازات التي خصّه اللّه بها لا تسمح له بأن يكون تحت المرأة. فالناكح علوي ومسيطر على من هو دونه والمنكوح سفلي منخفض، وهو أمر يتضمّن حكما قيميا. فالعلوي يعكس الهيمنة، وهو فاضل وجيّد أمّا السفلي، فإنّه يرمز إلى الخضوع والضعف. فلا عجب أن ثبت في أذهان القوم أنّ استفراش الرجل المرأة يؤدي إلى شعورها بالذل والهوان لأنّها تتأكّد لحظتها أنّها بالفعل أقلّ قيمة من الرجل، ومهما فعلت فإنّها لن ترقى إلى منزلته.

أمّا صعود الزوجة على الزوج، فإنّه يلغي الصورة النموذجية التي تمثّلها الرجل ودافع عن استمراريتها والمتجسّدة في سيادته على أهله في الداخل والخارج. ولذا وجب الاحتراس من شهوة المرأة، ومن رغبتها الجموح في اعتلاء الرجل عند الجماع لأنّها دليل جرأة وتطاول ووقاحة وطمع وكيد ولا غاية لها سوى القضاء على سلطة الرجل الرمزية وإلحاق المهانة والحقارة والاستصغار به والسطو على منزلته. ولهذه الأسباب كان على الزوج أن يكون الراكب. فهو الذي يثير المرأة فيبعث فيها طاقة حرارية وهي تنفعل بوجوده. ولهذا التصوّر أبعاد ميثية، فالمرأة باردة لأنّها قمرية ولصيقة بعالم الرطوبة والعتمة والإيروسية، خلاف الرجل الذي يتصف بالحرارة والوضوح والنور واللوغوس لأنّه شمسي.[1047]

ليس الجماع فعلا بيولوجيا بقدر ما هو بنية رمزية وبناء ثقافي متصل بالجندرة. وهذه البنية المعبّرة عن منزلة الذكر والأنثى في البناء الاجتماعي غير منفصلة عن سائر البنى والأنساق الأخرى، فما إن نزحزح واحدة منها حتى ينهار البناء ويتصدّع النظام.

كان النظر إلى استعلاء المرأة الرجل على أنّه علامة على رفض الامتثال

للنموذج السائد واللجوء إلى الابتداع في مجتمع حارب كلّ خروج على المألوف وعدّه بدعة وضلالا. ولمّا كان للجماع صلة بالهوية فقد دافع القوم عن الأشكال التي تعكس بنيتهم الاجتماعية وتصوّرهم للنظام وللكون. فرفضوا استعلاء المرأة الرجل مثلما رفضوا الجماع على جنب لأنّهم اعتبروه غير محمود ويورّث عرق النسا ووجع الكلى[1048]، كما أنّهم رغبوا في مخالفة اليهود الذين كانوا، على ما يبدو يأتون نساءهم على جنب. ونرجّح أنّ من بين أسباب رفض الجماع على جنب أنّ الرجل والمرأة يكونان فيه في المستوى نفسه فيختفي تميّز الذكر على الأنثى.

تندرج الجنسانية في تقنيات الجسد المرتبطة بكلّ من المرأة والرجل والمختلفة من مجتمع إلى آخر. فكما أنّه يكره للمرأة التفريج بين رجليها ويكره للرجل ضمّ بدنه، فإنّ أشكال المباضعة خضعت بدورها للتقعيد والتنميط، وهو أمر يثبت أنّ الجسد رمز اجتماعي وظيفته إعادة إنتاج النظام. وهو معبّر في الآن نفسه عن مخاوف الجماعة واستيهاماتها.[1049] فالممارسات الجنسية ينبغي أن تخدم مصالح الجماعة وأن تعكس التراتبية التي تحكم النظام الاجتماعي، فأشدّ ما يخشاه المجتمع سقوط المعايير وانقلاب الأدوار واضطراب المراتب. ولذلك يزداد إلحاحه على بيان أنّ الأشرف هو الذي يمتلك حقّ الاعتلاء والمرأة ناقصة بطبعها. و«لشتان ما بين الوصفين ... بين الناكح والمنكوح والراكب والمركوب والفاعل والمفعول والآتي والمأتي، والأسفل والأعلى، والزائر والمزور، والقاهر والمقهور».[1050] وهذه المخاوف نلمسها بوضوح في موقف المنظومة الفقهية من نكاح غير المسلم المسلمة[1051] «فالإسلام يعلو ولا يعلى عليه». والنصراني أو اليهودي في مثل هذه الحالة هو الذي يعلو المسلمة فيمحقها تحته ويتطاول على الدين.

نافحت المنظومة الفقهية عن حقوق الحرّة، إذ أنّ لها قدرها ولا ينبغي للزوج أن يمارس معها أشكالا متعددة من الوطء، كما أنّ من الفقهاء من اعتبر أنّ الزوج لا يعزل عنها إلاّ بعد استشارتها. وهي امرأة تراد للحبل ووظيفتها الرئيسية الإنجاب. ونذهب إلى أنّ إشادة الأيديولوجيا الذكورية بهذه الوظيفة

جعل فئة من النساء لا تولي أهمية لحقّها في المتعة، فما إن يولد المولود حتى تتوارى وظيفة الإمتاع لتفسح المجال لوظيفة الأمّ. أمّا علاقة الرجل بمملوكته، فإنّها أشبهت علاقته بالأشياء التي يمتلكها. فمن حقّ السيّد أن يقطع اللذّة عن الموطوءة الأمة لأنّه لا حقّ لها في الوطء. فيجوز له العزل بغير إذنها ولا تملك المطالبة بجملة من الحقوق نحو القسم والاستئذان في العزل «ونحو ذلك ممّا حجّر عليه فيه لحقّ الزوجة. وملك النكاح نوع رقّ، وملك اليمين رقّ تامّ»[1052].

ولمّا كان التمييز جليّا بين الجنسانية الليبيدية التي تخضع لمبدأ اللذة والجنسانية الاجتماعية، فقد كان بمقدور الرجل أن يتبذّل مع الجارية ويتهتّك، ويتسامح معها عندما تتعدّى الحدود المضروبة عليها فتعلوه، ولا سيما أنّها، حسب أغلبهم، ألذّ مجامعة وأغلب شهوة. وترسّخ في الأذهان أنّ امتلاك الجارية هو امتلاك مطلق لجسدها ولروحها فهي آلة للاستمتاع. وبالرغم من تمكّن الجارية من أن تعلو وتسفل بحكم إتقانها لفنون الجماع، فإنّه لم يكن من حقّها تحديد زمن الجماع ولا عدد الوقعات وإنّما كان عليها انتظار النوبة، هو ما جعلها تعيش حالات بؤس عبّرت عنها إحداهن بقولها: (مجزوء الوافر)

ألا يَا دارُ كَمْ تَحْوِينَ ... مِنَ كُسٍ ومِنْ غُلْمَه

أأيْرٌ واحِدٌ يَشْفِي ... تُرَاه مِائتَيْ حُزْمَه

متَى يَصْلِح طَيَّانٌ ... ضَعِيفٌ مِائتي ثلمَه[1053]

ليس الفرد رجلا كان أو امرأة مخيرا في التصرّف في أشكال الجماع تصرّفا مطلقا. فآداب الجماع التي يتعلّمها الفرد تحدّد الجنسانية المقبولة اجتماعيا وأخلاقيا ودينيا وتضبط السلوك المتوقّع وتخضع كلّ ما يصدر عن الجسد من رهز ورفث وتأوه للتقنين. فثمّة أشكال مقبولة وأخرى مرفوضة. وهكذا تقيّد حرية الفرد وتحدّد خياراته. وكلّما بدا له أن يخرج عن السائد انتابه الخوف والشعور بالخجل والإحساس بالذنب فيقمع رغباته ويكبت شوقه.[1054]

تقيم الضوابط المفروضة على جنسانية الفرد لا تكافؤا بين الأجساد. فإذا

كان جسد الرجل هو محور العقل والكمال والتقدير، فإنّ جسد المرأة مثّل محور النقائص. ونظراً إلى هذا الاختلاف اتجهت الحركة من الرجل إلى المرأة. فهو الذي يحدّد ما يجب القيام به على نحو يرضيه ويحقّق له المتعة المنشودة. فيستمتع بالمرأة في أوضاع مختلفة: مقبلة ومستلقية ومدبرة وجاثية وباركة ومقعية ومقرفصة، وهي في كلّ ذلك المطواعة. ويساعدنا النظر في الأخبار التي وصلتنا عن الحياة الجنسانية للقوم على فهم بنية الجماع. فآدابه تساهم في الحفاظ على الهوية الجنسية لكلّ من الرجل والمرأة وبفضله يتمّ صون المراتب والأدوار وتعميق المسافات بين الأجساد، ذلك أنّ ممارسة الجماع لا تلغي الفوارق بين الذكر والأنثى، ولا بين الحرّ والعبد، ولا بين الخاصّة والعامّة، ولا بين المسلم وغير المسلم، ولا بين الأبيض والأسود. فالفرد يظلّ محافظا على امتيازاته وخصائصه في جميع الحالات متأثرا بالتمثلات الاجتماعية والدينية متمسّكا بأناه، وإن وجدنا استثناءات، فإنّها لا تغيّر من طبيعة الواقع المعمول به.

عمل الفقهاء على ضمان حقّ الرجل في الاستمتاع في كافة الحالات ولم يكن تعاملهم مع المسألة الجنسانية بمعزل عن تصوّرهم لما ينبغي أن تكون عليه مكانة الذكر في النظام التراتبي. فهي التي تخوّل له أن يحتفظ بامتيازات عدّة تدعم سلطته في المعاملات اليومية وفي الفراش. فكان الجماع نتيجة ذلك في خدمة النظام الاجتماعي. ولم يسوّغ المجتمع للمرأة أن تنافس الرجل في هذا المجال. وكثر حديث الفقهاء عن ضرورة التفريق بين حقوق النساء وحقوق الرجال. فالمرأة ملزمة شرعا وعرفا بأن تسلّم نفسها للرجل ليستمتع بها متى عنّ له، حتى وإن كانت على قتب أو على التنور لأنّها الفرع وهو الأصل. أمّا الزوج فإنّه لم يكن ملزما بأن يستجيب لرغبتها في المواقعة، خصوصا إذا كانت هي التي دعته إلى ذلك حتى لا تصبح آمرة والحال أنّها يجب أن تظل دوما مأمورة.

لا يوظّف الجماع لخدمة النظام الاجتماعي فحسب، بل إنّه عامل مهمّ لصون النظام الجندري. وما رفض صعود المرأة على الرجل إلاّ شاهد على الخشية من ضياع الصفات التي تميّز جنسا عن آخر في زحمة القبلات والعناق

وتبادل الوصال. فصعود المرأة يجعل الرجل مفعولا به مطاوعا المرأة في كلّ ما تفعله به مسلّما لها نفسه وجسده وقضيبه، منقلبا بذلك إلى مادّة ليّنة قابلة لإعادة تشكيلها من جديد. وفي غمرة الاستكانة تضيع الفحولة فيتحوّل الرجل إلى موضوع شوق المرأة، بل إنّه يصبح «مخصيا» وأنّى للرجل بعد ذلك أن يستعيد دوره في الحياة الزوجية والاجتماعية!

إنّ شعور البعل بالخجل عندما تفترشه الزوجة وإصراره على أن يكون هو الذي يعتليها مرتبط ـ في نظرنا ـ بثنائية الستر والكشف. فافتراش الرجل المرأة وجعلها تحته معناه حجبها عن عيون الآخرين والإمعان في سترها. أمّا صعود الزوجة فهو بروز وكشف. وما كان للمرأة أن تتخذ هذه الصفة الذكورية. ولعلّ هذا السبب هو الذي جعل بعضهم يذهب في تفسير آية ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة 2/ 187] إلى أنّها دعوة إلى افتراش الرجل المرأة. فـ«هذه الحال أسبغ اللباس وأكمله».[1055]

ونظراً إلى تباين المنازل واعتبار المباضعة حقّا مشروعا للرجل يجبر من خلاله المرأة على الامتثال لسلطته وشهوته، تشدّد العلماء مع ظاهرة نشوز الزوجة لأنّهم رأوا فيها إرهاصات تمرّد على النظام ودليلا على الثورة على السلطة الذكورية.

2/ 4 ـ النشوز

يعرّف النشوز[1056] بأنّه استعلاء الزوجة على الزوج وإعراضها عنه وبغضها له وترفّعها عن مطاوعته وتقصيرها في حقه وعصيانها أوامره ومخالفة إرادته كأن تنظر إلى ما لا ينبغي لها النظر إليه أو تخرج دون استئذان، حتى وإن كان ذلك للعمل.[1057] ويتجلّى نشوز الزوجة أيضا في استطالتها على الأحماء باللسان أو رفضها الانتقال مع الزوج إلى منزله، إلى غير ذلك من الحالات التي توسّع العلماء في تفصيلها. بيد أنّ الاستخفاف بحقّ الزوج في المتعة شكّل أخطر صور النشوز، في نظر هؤلاء، فانبروا يهدّدون الناشز بأشدّ عقوبة. فإذا جمحت الزوجة منذ الخلوة، لا يكمّل لها الزوج صداقها.[1058] ومن منعت زوجها

نفسها مع القدرة بلا عذر سقطت نفقتها ولم تستحق القسم.[1059] والناشز التي تقول لزوجها: «لا أبرّ لك قسما ولا أطيع لك أمرا ولا أغتسل لك من جنابة» هي التي «يحلّ له أخذ ما افتدت به».[1060] ويكون مصير الزوجة التي تنفر من النكاح وتمتنع عمّا يجب عليها من طاعة الرجل غضب الربّ ولعنة الملائكة، بل إنّها لن تشمّ رائحة الجنّة لأنّها ارتكبت معصية كبرى.[1061]

تفطّن المجتمع الذكوري إلى الحيل التي تلجأ إليها المرأة حين يطلب منها أن تسلّم بضعها دون أن تكون لها الرغبة في الجماع. روى عمر بن الخطاب أنّه أراد أن يأتي زوجته «فقالت إنّها قد نامت فظننتها تعتل فواقعتها».[1062] وتكمن مظاهر الاعتلال في التسويف[1063] أو التمارض أو التثاقل والتدافع حين يدعوها الزوج فلا تصير إليه إلا بتكرّه ودمدمة.[1064] وليس غريبا أن تلجأ المرأة إلى استعمال مثل هذه الطرق لمعالجة المواقف الصعبة التي تعترضها في حياتها الزوجية. فالتنشئة الاجتماعية تقوم على تعليم البنت الطاعة لا التمرّد، والخضوع لا الاعتراض، وتغرس لديها مجموعة من التصوّرات والأنماط الاجتماعية الثابتة ممّا يجعلها في أغلب الحالات غير قادرة على مواجهة الزوج أو إقناعه بما تريد، بل تتخذ المراوغة أسلوبا والرياء نهجا للتوصل إلى تحقيق أهدافها. فتبكي وتصيح وتتمارض حتى تخرج من المأزق. ولعلّ وعي المرأة بارتباط وجودها بالرجل وتدنّي وضعها جعلها تتجنّب مواجهته بطريقة مباشرة حتى لا تخسر حقوقها من نفقة وحماية وغيرها.

ولم يكن همّ علماء الأمّة التمحيص في الأسباب التي تجعل المرأة لا تتهافت على النكاح، وهي التي زعموا أنّ شهوتها تفوق شهوة الرجل، بل كان هدف هؤلاء ضمان طاعة الزوجة للزوج في الفراش، حتى وإن اقتضى الأمر أن تتظاهر بالرغبة في الجماع، واللجوء إلى مسرحة الفعل الجنسي باستعمال التقنيات الجسدية المتعددة من رهز ونخير إلى غير ذلك لأنّها إن لم تفعل، قدر الزوج لا محالة على أن ينال وطره منها غلابا. ولعلّ وعي الزوجة بهذه الحقيقة جعلها تقرّ في حالات كثيرة بأنّ استجابتها لرغبات الرجل تندرج في باب أداء الواجب الديني والزوجي لا غير.

ليس في وسع المجتمع الذكوريّ أن يتقبّل نشوز المرأة لأنّه حدث يستفز فحولة الرجل ويخدش كرامته في العمق ويضع سيادته موضع تساؤل. فلا معنى للنشوز سوى التشكيك في قوامة الرجل وفي قدرته على إخضاع زوجته. وأخشى ما يخشاه الزوج أن يشاع عنه ذلك فيصبح موضع سخرية وهجاء فتضيع وجاهته. ولمّا كانت المرأة من منظور الجماعة متاعا، فإنّه لم يكن من حقّها إبداء الرفض، ولذا بدا موقف الزوج منها عنيفا تراوح بين تأديبها وحملها على الطاعة «قهرا»[1065] أو تطليقها. فهذا رجل امتنعت عليه زوجته وكانت حاملا «فانجرح من امتناعها عليه فحلف بالطلاق».[1066] وبيّن أنّ ما يغيظ الزوج هو صدّ الزوجة له ورفضها الاستجابة لرغباته، والحال أنّ شهوة المالك لا تردّ. فهو سيّدها وهي عانية لديه ومكلّفة شرعا بتنفيذ ما يطلبه منها.

إنّ الرجل بأشدّ الحاجة إلى إثبات ذكورته وهويته الجندرية حتى يطمئن على سلطته القضيبية ولذا فإنّ ما ينشده من وراء الجماع، هو بلوغ مرحلة الثقة بالنفس والطمأنينة. بيد أنّ نشوز المرأة يحرمه من تحقيق مراده ويسقط عنه حقّه في الاستمتاع ويقذف به في دائرة القلق والتوتر، بل يعمّق إحساسه بالخوف من الخصاء[1067]، ولذلك يردّ على الصدّ، الذي هو عنف، بعنف أكبر.

ولا يعدّ نشوز الزوجة حدثا فرديا متصلا بعلاقة رجل بامرأته، بل هو شأن عامّ. فالإهانة تتجاوز الرجل لتلحق المجتمع بأسره فيحدث التضامن والنصرة بين أبناء الجنس الذكوري. فحين أُتي عمر بن الخطاب بامرأة ناشز حبسها في بيت كثير الزبل ثلاثا ثمّ سألها عن حالها فما كان منها إلاّ الاعتراف: «ما وجدت راحة منذ كنت عنده إلاّ هذه الليالي التي حبستني، فقال لزوجها: اخلعها ولو من قرطها».[1068] ونذهب إلى أنّ هذا الموقف، بغض النظر عن صدقه أو عدمه، دالّ على كره المجتمع لكلّ امرأة تجرّأت على مواجهة السلطة واعترافه بأنّ نشوز فئة من النسوان، ليس إلاّ صورة من صور مقاومتهن للنظام الاجتماعي ورفضهن لقوانين المجتمع التراتبي. فليس الامتناع عن إرضاء شهوة الزوج لدى بعضهن سوى طريقة من طرق المقايضة، فإن قتّر في النفقة أو منعها من الخروج واجهت ذلك برفض تسليم البضع، وبذلك يؤول الأمر إلى «فِعَال بفِعال».

وليس في وسعنا أن نعرّف الناشز بأنّها من ترفض الاستسلام الآلي لرغبات الزوج وتأبى النفاق معبّرة بذلك عن رغبتها في التحكّم في جسدها، فهذا التأويل لا ينسجم مع واقع اعتبرت فيه المرأة محلاّ للشهوة ومسخّرة لمتعة الرجل. وقد عكست النصوص الدينية هذه النظرة عندما قرنت المرأة بالأشياء. فهي نوع من أنواع الملاذ ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ [آل عمران 3/14].

انشغل العلماء ببيان وسائل إعادة الزوجة إلى صوابها فنصحوا الزوج أن يبدأ بالوعظ باللسان بتذكيرها اللّه وتخويفها وعيده وتهديدها بسقوط حقوقها ثمّ يترك جماعها ويرقد عندها ويولّيها ظهره أو يطردها. وطرد النساء مثلما فسّره البيضاوي هو أن «لا تدخلوهن تحت اللحف أو لا تباشروهن...وقيل المضاجع المبايت، أي لا تبايتوهن «واضربوهن» يعني ضربا غير مبرح ولا شائن، والأمور الثلاثة مرتبة ينبغي أن يتدرج فيها».[1069] فإن أصرّت على العصيان فله ضربها ضرب تأديب لا إتلاف. فهل يعقل أن يتلف صاحب الملك ملكه!

ويوضّح استعمال العنف سواء كان نفسيا أو قوليا أو جسديا، نمط العلاقة بين الزوجين القائمة في الغالب على التسلّط. فالروايات التي وصلتنا تؤكد أنّ لطم الرجل زوجه أو صكّها كان ممارسة معمولا بها لدى عدد من العشائر. ولم يكن الضرب مشروطا بالسلامة، بل كان عنفا ماديا استوجب في عديد المرات، تدخّل الرسول وأمره بالقصاص. ولكن أراد محمّد أمرا وأراد اللّه غيره. فقد نزلت الآية (النساء 4/ 34) مثبتة قوامة الرجل وحافظة منزلته وامتيازاته، واتكأ عليها العلماء ليشرّعوا للعنف التأديبي بين الرجل وأهله، إن لم نقل لاغتصاب الزوج زوجته باسم العرف والدين. كذا عالجت الجماعة نشوز المرأة ولكن ما هو موقفها من نشوز الزوج؟

لـمّا كان الزوج هو الآمر والمالك، فإنّه لا مجال للحديث عن المعنى الأول للنشوز، أي رفض الامتثال للأوامر وطاعة الآمر في الفراش، ومن ثمّة اختلف تعريف الفقهاء لنشوز الرجل عن تعريفهم لنشوز المرأة. وشتّان بين موقفهم من نشوز كلّ جنس! فلئن عرّف النشوز بين الزوجين بأنّه كراهة كلّ منهما صاحبه، فإنّ المقالة الفقهية رفضت كره المرأة بعلها واعتبرته شعار

عصيانها أوامر اللّه وحجّة على خروجها عن طاعة البعل المفروضة عليها. وعلى النقيض من ذلك تمّ التساهل مع بغض الزوج أهله رغم إقرار الجماعة بأنّ نشوزه هو دليل على سوء عشرته لأهله وضربها وجفائها والإضرار بها. غير أنّ التجافي عن الزوجة يمكن أن تفهم أسبابه، فقد يكون ذلك ناجما عن طول الصحبة التي تولّد الملل فيقلل مجالستها أو محادثتها ويذرها كالمعلقة لا يستكثر منها لأنّه يريد أن يستبدل بها امرأة أخرى يؤثرها عليها.(1070) وقد يكون التجافي وليد بغض الرجل الزوجة أو كراهته لبعض الأشياء كدمامتها أو كبر سنّها أو عجزها وغير ذلك.

وعندما يُعرض الزوج عن امرأته فليس أمامها سوى التقرّب إليه بالتنازل له عن حقوقها في النفقة وفي المضاجعة. فتكون أقلّ من المعتاد، بل ذهب بعضهم إلى أنّه لا ينبغي للمرأة أن تكون شديدة الحرص على حقوقها من زوجها وأن تشحّ بذلك على ضرّتها.(1071) جاء في تفسير البيضاوي لآية ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ﴾ [النساء 4/ 128]: «أن يتصالحا بأن تحطّ له بعض المهر أو القسم أو تهب له شيئا تستمليه به. . . «والصلح خير» من الفرقة أو سوء العشرة أو من الخصومة ولا يجوز أن يراد به التفضيل، بل بيان أنّه من الخيور».(1072)

ولم يكتف المجتمع بالتغاضي عن حقّ المرأة في المتعة، وهي المحبوسة على ذمة الزوج، بل إنّه رفض أن تطالب الدميمة أو الكبيرة بالعدل في القسمة. واتكأ العلماء على آية ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء 4/ 128] المرتبطة بسياق خاصّ(1073)، وعلى تنازل زوجة الرسول سودة بنت زمعة (ت54هـ) عن يومها لعائشة، لتبرير حقّ الرجل في استبدال أهله. وهكذا فهم الصلح فهما يتماشى مع مصالح الرجال، وعلى حساب الزوجة. فالزوج يولّي عنها وجهه غير ملوم، وما أمامها إلا دفع المال أو التنازل عن حقّها في الجماع حتى يعود. ولا يكفي ذلك، بل عليها أن تستعطف رجلها حتى تستديم المقام في حباله وفي مسكنها وتتجنّب شماتة الأعداء. فتترك بعض الحق تمسّكا بعقد النكاح لأنّها إن لم تفعل كانت الخاسرة. ذلك أنّ المجتمع جعل منها كائنا

قاصرا يرتبط وجوده بمن يكفل له حاجاته ومنعها من الخروج للتكسّب واعتبر مكانتها دون مكانة الذكر وجعل الطلاق بيده ورأى أنّه مهما بلغ ظلم الزوج لأهله «فلا تسلّط الزوجة على زوجها»[(1074)].

وهكذا نتبيّن أنّ عين الفقيه كانت كليلة عن حقّ النساء في المتعة وأنّه قد تمّ استغلال ما ورد في القرآن من آياتٍ لصالح الرجال. ولم يكن في وسع المنظومة الفقهية التفكير في واقع المرأة وما كانت تكابده من مشاكل وأزمات نفسية بل كان الفقيه يفكّر ويستنبط الأحكام بالاعتماد على نموذج خاصّ. فالزوجة ملك للرجل ومن حقّه أن ينكحها متى شاء، وإن أبدت العصيان كان بيده سلطة الإجبار بالردع والقهر، حتى وإن كان يملك غيرها من الزوجات والسريّات. فالنشوز تأديب وإصلاح.

ولا تتعلّق المسألة ـ حسب رأينا ـ بضرورة دفع الغائلة حين تشتد شهوة الزوج والخوف من اقتراف المعصية بقدر ما تتصل بشرف الذكورة. فالرجل يجب ألا يصدّ لحظة قربه من المرأة لأنّ الفاعلية من حقّ الذكر وما على الأنثى إلاّ الرضوخ. ولا يمكن أن يستعلي الناقص على الكامل فذلك حجّة على تصدّع النظام. فبالعود إلى معاني فعل نشز نتبيّن أنّه الارتفاع والظهور والحركة[(1075)] وهذه الصفات لا تخصّ المرأة لأنّها لا تتلاءم مع الأنوثة القائمة على الستر. ولذلك اعتبر نشوز الزوجة وضعا غير طبيعي ونشازا طارئا على بنية النظامين: الاجتماعي والجندري على حدّ سواء، باعتبار أنّ المرأة ترتفع عن مكانها الأصلي المنخفض لتحتلّ موقعا لا يمكن أن تكون فيه البتة.

وفق هذا الطرح لا يجوز أن يقال عن الرجل إنّه ناشز. فالاستعلاء صفة من صفات الذكور، كما أنّ الإباء والرفض والصدّ وسائل من وسائل الردع والتأديب التي يمتلكها الرجل من أجل تطويع أهله وجعلها خاضعة متقبّلة لإرادته وقانعة بالمكتوب والمصير الأنثوي، بل إنّ الهجر في الفراش قد يتحوّل إلى مناسبة للتشفي من المرأة والتلذّذ برؤيتها تتذلل وتحاول استرضاءه بمختلف الطرق علّه يعترف بها كائنا صاحب حقوق. وما الاسترضاء المالي إلاّ رشوة تُجبر الزوجة الغنيّة على دفعها لبعلها حتى يُبقيها في حباله.

توضّح مسألة النشوز طبيعة العلاقة الزوجية وتميط اللثام عن خضوع الجنسانية لبنية السلطة وتوظيفها لخدمة النظام الاجتماعي والنظام الجندري. فنشوز الزوجة مرفوض لأنّه يقوّض أهمّ قاعدة انبنت عليها الأنوثة: الطاعة، بينما يقبل نشوز الزوج لأنّه يتلاءم مع الأنا الذكورية ففيه جفوة وغلظة وشدّة، كما أنّه يدعم نرجسية الرجل تلك التي تجعله يتصوّر نفسه في أعلى الهرم، يبغض امرأته حين تفارقها سمات الجمال وتكبر فيهمّشها ويزدري حاجاتها. ويثبت تعامل المنظومة الفقهية مع نشوز كلّ من المرأة والرجل اختلاف النظرة إلى حقوق كلّ منهما. فبينما اعتبر حقّ الرجل في اللذّة مقدّسا ويجب أن يلبّى على الفور، بغض النظر عن رغبة المرأة، كان حقّ الزوجة ثانويا يستدعي التأجيل، إن لم نقل التهميش. والواقع أنّ انحياز المنظومة الفقهية للمصالح الذكورية ودفاعها عن حقّ الرجل في المتعة في مقابل التغاضي عن نصيب المرأة منها لم يظهر في موقفها من نشوز الرجل فحسب، بل في تعاملها مع مسائل أخرى نحو العيوب التي يردّ بها الزوج أو الزوجة، والتي تكشف هي الأخرى، مظهرا من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

2/ 5 ـ عيوب النكاح

ميّز العلماء بين العيوب التي تردّ بها الزوجة والعيوب التي يردّ بها الزوج، وبين العيوب البادية للنظر والعيوب الخفيّة. ويهمّنا أن نتوقّف عند عيوب المرأة التي تصيب الفرج نحو الرتق والقرن والعَفل والبخر[1076] وغيرها، وعيوب الرجل نحو العنّة والجبّ والخصاء والاعتراض. فقد شكّلت هذه العيوب موضوع خلاف بين الفقهاء، فاعتبر الظاهرية أن لا خيار للزوجين إذا وجد أحد بصاحبه عيبا. فالتفريق بالعيب ممنوع، على خلاف المذاهب الأخرى التي رأى أصحابها أنّ التفريق جائز بسبب العيب. وذهب الأحناف إلى أنّ للمرأة وحدها حقّ طلب التفريق لأنّها لا تملك الطلاق. إلاّ أنّهم اشترطوا أن لا يكون الزوج قد وصل إليها وأن لا تكون عالمة بالعيب قبل العقد، وأن تكون هي نفسها خالية من العيوب التي تمنع الوطء. وفي مقابل ذلك، رأى المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الزيدية والجعفرية التسوية بين الرجل والمرأة في طلب التفريق

للعيب وأوجبوا الخيار للزوجة فيما يحدث بالزوج من العيوب لأنّها لا تقدر على رفع العقد عند استدامة الضرر بها خلاف الزوج.

ولئن تفطّن الفقهاء إلى ضعف المرأة وتدنّي منزلتها القانونية فضمنوا لها بعض الحقوق، فإنّ التمحيص في آراء أغلبهم يبيّن مدى تعاميهم عن حاجة الزوجة إلى الجماع. فرأى هؤلاء أنّ العنين يؤجل سنة، وقال آخرون يؤجّل دون تحديد للمدّة.(1077) وترجع علّة ضرب أجل سنة إلى ارتباط بعض الأمراض بالفصول. فإذا كان المرض من الحرارة أزاله برد الشتاء، وإلى ارتباط بعض الحالات بالسحر فيترك له وقت للتداوي. واختلف الفقهاء حول اعتبار السنة فهل تحتسب السنة القمرية أو الشمسية وهل تنقص منها أيام الحيض وصوم رمضان أم لا؟ ولئن تعددت صور اختلاف الفقهاء، فإنّهم اتفقوا حول ضرورة البحث عن مخارج بهدف تمديد بقاء الزوجة تحت بعلها.(1078) وغالى بعضهم فأكدّوا أنّه إن وقع العنين على زوجته وقعة واحدة، فلا كلام ولا خصام ولا يفرّق بينهما لأنّ «الرجل لا يردّ من عيب»(1079) خلاف المرأة التي تتصف بأكثر من نقيصة.

اختلفت نظرة مؤسسة الفقه، ومن ورائها المجتمع الذكوري، إلى عيوب المرأة عن نظرتها إلى عيوب الرجل. فلم يقبل الفقهاء تحرّر الزوجة من رابطة الزواج إلاّ على مضض وسعوا جاهدين دون تسلّطها على الرجل بطلب الفسخ. وحاولوا في حالات أخرى أن يجدوا للعنين مخرجا والتمسوا له الأعذار. فبيّنوا أنّ النكاح فيه مصلحة في الحياة الفانية، وهي تكثير النسل وفيه مصلحة لدار الآخرة، وهي الاستعداد لها بتحصيل الثواب. فالذي لا يصل إلى زوجته في الفرج وينزل يؤجل سنة لأنّها تنال نصيبا من اللذّة. «عن عليّ عليه السلام أنّ امرأة رفعت إليه زوجها، فذكرت أنّه تزوّجها منذ سنين وأنّه لم يصل إليها فسأل زوجها عن ذلك فصدّقها، فأجله حولا ثمّ قال لها بعد الحول: إن رضيت أن يكسوك ويكفيك المؤونة وإلاّ فأنت بنفسك أملك».(1080)

وحاول الفقهاء أن يميّزوا بين مختلف حالات العجز الذي يصيب الزوج. فالعنّة قد تكون لمرض أو ضعف أو كبر سنّ أو من السحر، ومن ثمّة وجب

التريّث. فالذي سُحر فلا يقدر على إتيان الزوجة «إن كان لا يقدر على إتيان غيرها من النساء فلا يمسكها إلاّ أن ترضى بذلك، وإن كان يقدر على إتيان غيرها فلا بأس بإمساكها».[(1081)] ولمّا كانت الزوجة تابعة للرجل فقد تعيّن عليها الصبر والتضحية والتنازل عن حقّها في الجماع. جاء في رواية أنّ امرأة شكت إلى عليّ بن أبي طالب حالها فهي «امرأة لا أيّم ولا ذات بعل. قال: وأين زوجك؟ فقالت: هو في القوم فقام شيخ يجنح. فقال: ما تقول هذه المرأة؟ قال: سلها هل تنقم في مطعم أو ثياب فقال عليّ: فما من شيء. قال: لا. قال: ولا من السحر. قال: لا. قال: هلكتَ وأهلكت. قالت: فرّق بيني وبينه. قال: اصبري فإنّ اللّه تعالى لو شاء لابتلاك بأشدّ من ذلك».[(1082)] وهكذا تمّ إنتاج نظرية «المعقود» لتبرير عجز الرجل الجنسي ولضمان «حبس» الزوجة لفائدته.

ويقف الناظر في المصادر على أمثلة أخرى تنمّ عن تشدّد عدد من الفقهاء مع كلّ امرأة تجرّأت على التظلّم إذ أصرّ هؤلاء على أنّه متى عرض للزوج داء فالمرأة امرأته «لا تنزع منه» ولا تؤجل، ولا يفرّق بينهما. ورفض ابن حزم فكرة تأجيل العنّين سنة والتفريق بين الزوجين بسبب العيب واعتبر هذا الرأي فاسدا وتعاطف مع العنّين مبيّنا أنّ اللّه لا يكلّف نفسا إلاّ وسعها. فـ«نحن لا نمنع أن يطلقها العنّين إن شاء، إنّما نمنع وننكر أن يفرّق بينهما على كره أو أن يؤجل عاما ثمّ يفرّق بينهما فهذا هو الباطل».[(1083)] وذلك لأنّ قرار الفرقة، حسب رأيه، يجب ألاّ يخرج من يد الزوج. فهو الذي يعقد النكاح ومتى شاء فارق ولا سبيل للمرأة إلى فكّ الرابطة الزوجية، حتّى وإن بقيت عذراء طوال العمر. ولم يشذّ الونشريسي عن غيره، فحين سئل عن تضرّر زوجة بسبب ما يلحقها من زوج يطيل الجماع ولا ينزل أجاب: «الوجه أن تصبر لحكم اللّه وقضائه، ولا بأس أن يوعظ بالرفق بها...وفي الصبر خير كثير...وهي مصيبة حلّت بها».[(1084)] ولئن تفطّن بعض الأهالي إلى الضيم الذي يلحق بناتهم فحاولوا الدفاع عن حقوقهن، فإنّ الجماعة لم تتوان عن شتمهم وتعييرهم. قيل لرجل طالب بالتفريق بين ابنته وزوجها العنّين: «تطلب لابنتك الباه»[(1085)]؟

شغلت العنّة الفقهاء أكثر من غيرها من العيوب وقد يكون مردّ ذلك أنّ المجبوب أو الخصي أو الخنثى، فئات مهمّشة لم ترق إلى النموذج ومن ثمّة لم تستحقّ الدفاع عن حقوقها بسبب النقص البادي عليها. أمّا العنّين، فإنّه لم يفقد وضعه ومن الممكن أن يشفى ويعود رجلا كامل الصفات. ونظراً إلى صلة الجنسانية بالجندر، اعتبرت العنّة خطرا يهدّد ذكورة الرجل لأنّها تسمها بالضعف، كما أنّها تقضي على هيبة الرجل. فحين ترفع الزوجة أمرها إلى القاضي، فإنّها تفضح زوجها أمام الملأ، وبدل أن تُعرض الفحولة على الركح الاجتماعي يبرز العيب، وهو أمر ما كان المجتمع ليرضى به. ومن ثمة نفهم محاولات التصدّي لكلّ محاولة تشهير بالرجل حماية للذكورة ممّا يشينها وتسترا عن حالات عجزت عن بلوغ أعلى درجات الذكورة، أي التفحّل.

وإذا نظرنا في عيوب الفرج، لاح لنا أنّها لم تكن ذات أهميّة فلم يسهب الفقهاء في الحديث عنها. ويرجع ذلك إلى سببين: أوّلهما أنّ النقص متأصّل في المرأة فلا ضير أن تتصف بعيب، وثانيهما أنّ انعكاسات الزواج بالقرناء أو غيرها ليست خطيرة، إذ بإمكان الزوج أن يتخلّص من زوجة لم تتوفّر فيها شروط السلامة من خلال ممارسة حقّه في الطلاق، وهو حقّ جعله الله بيده كما أنّ بإمكانه أن يعقد زيجات أخرى أو يتسرّى.

ولم يختلف تعامل الفقهاء مع بقية الفئات المصابة بعاهات عن تعاملهم مع العنّين. فاعتبر مالك أنّ نكاح المجنون جائز لحاجته «إلى أشياء من أمر النساء»[1086] ورأى أن تضرب له سنة. أمّا المرأة التي تزوّجت المجذوم دون إعلامها بهذا العيب «فإن كان يعفيها من نفسه ولا يرهقها بسوء صحبته لم يجز طلاقه إيّاها».[1087] وعليها أن تصبر وتعاشره بالمعروف. ولئن بدا الحرص على بقاء الصلة بين الزوجين هاجس الفقيه حين تحدّث عن عيوب الرجال، فإنّه في المقابل، جوّز للرجل أن يردّ المرأة من الجنون والجذام والبرص والعيب الذي في الفرج، حتّى وإن تسنّى له أن يجامعها.[1088] وهو موقف ظلّ مسايرا للأعراف مشدودا إلى منظومة قيمية لا غاية له إلاّ صون المنازل وتحقيق التراتبية.

ومهما يكن الأمر، فإنّ معالجة هذه المسألة أبانت أنّ الزوجة كانت كبش فداء من أجل حفظ ماء وجه الذكورة. فلم يعر المجتمع لمشاعرها وزنا ولا لحاجتها إلى الجماع أهميّة. وبدا له أنّ على المرأة أن تتقبّل مصيرها وترضى بقدرها مادامت قد رُبيت على الحياء والخضوع والقناعة والصبر والقبول بالمكتوب وأدركت أنّها محلّ الاستمتاع ولا يجوز لها المطالبة بالجماع لأنّ ذلك علامة على شبقها وفساد خلقها.

ولئن مثّل العنّين أو المجذوم أو المبروص وغيرهم حالات لا خيار فيها لأصحابها في حمل العاهات، عيبهم الوحيد أنّهم في غالب الحالات، تستّروا عن عاهاتهم، فإنّ المرأة كانت ضحية بؤس جنسي واجتماعي تسبّب فيه الزوج عن سابق إضمار.

2/ 6 ـ الإيلاء

من العادات التي تصدّى لها القرآن الإيلاء (البقرة 2/ 226 ـ 227)، وهو أن يحلف الرجل على زوجه أن لا يجامعها على وجه الإضرار بها، ولذلك ضبطت المدّة بأربعة أشهر بعدها تصبح المرأة أحقّ بنفسها. واشترط عدد من العلماء أن يقول الزوج ذلك في حالة الغضب وأن يقصد به الإصلاح. فرأى أبو حنيفة أنّه متى امتنع الزوج عن مضاجعة زوجته مدّة الرضاع وحتّى الفطام، فإنّه إيلاء، وخالفه مالك رافضا أن يعدّ ذلك إيلاء لما فيه من مصلحة للولد. وذهب آخرون إلى أنّ الرجل إذا رغب في استصلاح بدنه بالكفّ عن الجماع، فإنّه لا يعدّ موليا لأنّ مصلحته فوق تلبية حاجة الزوجة.(1089)

ولئن اعتبر أغلب العلماء أنّ المراجعة تكون بمعاودة الجماع، فإنّ طائفة التمست مخرجا للزوج، فقالت إنّ الرجوع يكون بالجماع «إذا قدر على ذلك وأمكنه، وإذا لم يقدر عليه ولم يمكنه بإحداث النية أن يفعله إذا قدر عليه وأمكنه، وأبدى ما نوى من ذلك بلسانه، ليعلمه المسلمون في قول من قال ذلك».(1090) وقرّر بعضهم أنّ من آلى من إحدى زوجتيه ثم وجدها في الفراش فظنّها الأخرى فوطئها لا يحنث لأنّه جاهل، وإن استدخلت ذكره وهو نائم لم

يحنث.[1091] وعمد آخرون إلى التساهل مع المولي فرأوا أنّ أجله ليس من يوم حلف، بل من يوم تخاصمه امرأته وترفعه إلى الحاكم وكأنّهم بذلك يتشفّون من المرأة التي تجرّأت على المطالبة بالوطء.

ويبدو أنّ ظاهرة الإيلاء استشرت في المجتمع حتّى إنّه لم يكن في وسع مؤسسة الفقه حلّ المعضلة. فاكتفى الفقهاء بحثّ الزوج على تحصين زوجه مستندين في ذلك إلى عدد من الأحاديث التي تبيّن أنّ المؤمن يكتسب من وراء الجماع الثواب والأجر نحو حديث «مباضعتك أهلك صدقة»[1092] كما أنّهم اقترحوا تدخّل السلطة لإجبار الزوج على المواقعة. فرأوا أنّ على السلطان أن يأمر الزوج بالوطء وعليه أن يجبره بالسوط على أن يفيء: يجامع أو يطلّق، إلاّ أن يكون عاجزا عن الجماع فلا يجوز تكليفه ما لا يطيق.[1093] ولكن هل يتأتّى للزوج أن يجامع تحت تهديد السوط؟

وتخبرنا النصوص أنّه كلّما رفضت المرأة الانصياع لأمر الزوج، وخصوصا طاعته في الفراش، حلف أن لا يقربها سنة. وكان جواب الفقهاء على مثل هذه الحالات «لا يفعل، فإن طلبت المرأة نفسها حتّى رغّبته ففعل فلا شيء عليه، ولكن هو على يمينه من بعد وطئها إلى انقضاء السنة، لا يطلب هو شيئا منها إلاّ أن تكون هي الطالبة».[1094]

ليس الإيلاء ـ من منظورنا ـ سوى رد فعل نفسي ناجم عن سخط الرجل حين تصدّه المرأة قولا أو فعلا فيتخذ الهجر آلية من آليات تأديبها. وهو حدث يعرّض الرجل للإهانة ويعصف بهيبته وكرامته، بل بكرامة المجتمع الذكوري. ثمّ إنّ الإيلاء يجعل للمرأة إمكانية أن تكون من أهل المطالبة، وهو أمر لم يتقبّله عدد من الرجال، ولذا أصرّ المتشدّدون على أنّ الإيلاء «ليس بشيء».[1095] فمن حقّ الرجل أن يمتنع عن وطء زوجته متى شاء. «قيل لا يدخل على الرجل الإيلاء في هجرته من زوجته وإن أقام سنين لا يغشاها ولكنّه يوعظ ويؤمر بتقوى اللّه تعالى في ألاّ يمسكها ضرارا».[1096] وقال بعضهم لا إيلاء على الخصي ولا على من لا يقدر على الجماع.

وعلى الرغم من ضرب أجل الإيلاء، فإنّ مالكا والشافعي قالا «جعل اللّه

للمولي أربعة أشهر فهي له بكمالها لا اعتراض لزوجته عليه فيها.[1097] وكأنّ هذه المدة مخصّصة للراحة ولتجديد النشاط بعد الرتابة والملل. وعكف ابن رشد (595هـ) على توضيح المقصد من ضرب مدّة الإيلاء. قائلا: «إنّما ضربت جمعا بين التوسعة على الزوج وبين إزالة الضرر عن الزوجة. «فإذا فرضنا مدّة أقصر من هذه كان أضيق على الزوج وأنفى للضرر على الزوجة»[1098] إذ يمكنها «أن تصبر».[1099] فالضرر لا يلحقها إلاّ بعد أربعة أشهر بناء على رواية جاء فيها أنّ عمر بن الخطاب طاف بالمدينة ليلا فسمع امرأة تنشد شعرا تبوح فيه بشوقها إلى الجماع فاستدعى نساء وقيل سأل ابنته حفصة وسألهن عن مقدار ما تصبر المرأة عن زوجها فقلن شهرين ويقلّ صبرها في ثلاثة أشهر وينفد صبرها في أربعة أشهر[1100]، وفي رواية أخرى ستة أشهر، فما كان من عمر إلاّ أن أخذ برأي امرأة وسوّى في ذلك بين جميع النسوان. ولم يكن بمقدور أحد أن ينتبه إلى الفروق الفردية بين امرأة وأخرى.

لم تشغل انعكاسات الإيلاء على حياة الزوجة النفسية أو الصحية المجتمع الذكوري، ولم يبال بمعرفة مشاعرها حين يعزف عنها حليلها واعتبر الإيلاء وسيلة من وسائل بسط الزوج نفوذه وإبراز سلطته على الركح الاجتماعي إمّا لتأديب المرأة وإما للترويح عن النفس وتحويل الرحل إلى البديل، خصوصا إذا جمّع الرجل من حوله النسوان حرائر وإماء أو قضّى حياته مطوّفا في البلدان لتجارة أو علم أو رحلة.

ولا يعدّ الإيلاء الحالة الوحيدة التي تعرّض الحرّة للضيم الجنسي، إذ نجد ممارسة الظهار التي كشفت بدورها عن مظهر آخر من مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مجال الجنسانية.

2/ 7 ـ الظهار

لا يكاد الظهار يختلف كثيرا عن الإيلاء فهو موقف يتخذه الرجل حين تمتنع عنه زوجته فيقاطعها ردّا لاعتباره قائلا: «فَرْجي عليك حرام» أو «جعلتك كالميتة آتيك في أوقات الضرورة».[1101] ويصبح الحرمان من الجماع شهورا، بل سنوات أو مدى الحياة، العقاب المتوقّع لمن امتنعت عن الاستجابة لرغبة

الزوج. فمادام من حقّ الرجل تعداد الزوجات والاستمتاع بالنساء فلا بأس من اللجوء إلى الظهار. فهذا «رجل لاعب امرأته فأخذت بفرجه تلذّذا فنهاها، وقال لها هو عليك حرام، وقال: أردت تحريم مسّه، وألزمه غيره من أهل المدوّنة التحريم».[1102] وذاك «رجل دعته زوجته إلى فراشها فامتنع، فألحّت عليه، فقال لها: فراشك عليّ حرام في هذه الليلة، وأنت عليّ حرام».[1103] وهي أمثلة بقطع النظر عن صدقها أو عدمه، تبرهن على أنّ الظهار ليس إلاّ تأديبا للمرأة الجسورة على طلب اللذّة، كما أنّه محاولة للحدّ من غلمتها والهروب من مطالبها.

كان الفقهاء على علم بأنّ همّة الرجل قد تتعلّق بامرأة بعينها فما إن تحرم عليه بالظهار حتّى تزداد رغبته فيها فكلّ ممنوع مرغوب فيه. ولذا أقروا بسرعة رجوع المظاهر عن يمينه قبل أداء الكفارة. فهذا رجل يعترف بأنّه رأى بياض حِجْلَيْ زوجته في القمر فلم يملك نفسه فوقع عليها[1104]، وذاك انكشف له منها شيء فوثب عليها فواقعها، إلى غير ذلك من الأمثلة. ولهذه الأسباب رأى بعضهم أنّ التحريم لا يكون إلاّ متى تكرّر القول أنتِ عليّ كظهر أمّي، وجوّز آخرون للرجل أن يقبّل ويجسّ ويطأ غير الفرج قبل أداء الكفارة.[1105] وتجلّى التخفيف على الزوج في ظهار الأمة، إذ طولب بأداء نصف كفارة الحرّة حتى يسرع بالانتفاع بماله من جديد.

نادرا ما أشارت المصادر إلى ممارسة النساء الظهار. ويبدو أنّه كان ممارسة معمولا بها لدى الشريفات. جاء في هذا الصدد أنّ عائشة بنت طلحة أعلنت أنّها إن تزوجت مصعبا بن الزبير فهو عليها كظهر أمّها ولكنّها تراجعت بعد ذلك فسألت فقهاء المدينة فرأوا أنّ عليها الكفارة.[1106] والواقع أنّ الذين جوّزوا ظهار المرأة من الرجل اعتبروا طلاقها جائزا إذا جعله الرجل بيدها. أمّا الذين رفضوا أن يكون الطلاق بيد النساء، فإنّهم لم يجوّزوا ظهار الزوجة وأصرّوا على أنّ الزوجة متى قالت لبعلها أنت عليّ كظهر أبي لا يلزمها شيء[1107] لأنّ الخطاب في آية ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ﴾ [المجادلة 3/58] موجّه إلى الرجال باعتبار «أنّ الحلّ في المرأة حقّ للرجل فلم تملك المرأة إزالته كسائر

حقوقه».[1108] ومعنى ذلك أنّ الوطء حقّ الرجل وصورة من صور ممارسته للقوامة الجنسية. فهو الذي يحدّد زمنه وشكله ومتى يعزف عنه.

ولا يمكن التغاضي عن حالات أخرى تعرّضت فيها الزوجة للضيم. فقد يكون الامتناع عن وطئها نزوة من نزوات الزوج أو بسبب ملل يعتريه أو بدافع الحزن. ذكر في هذا السياق أنّه لما قتل ابن آدم أخاه تأبّل آدم على حواء، أي ترك غشيانها «حزنا على ولده وتوحّش عنها».[1109] وجاء أيضا أنّ رجالا من أهل الشامّ حلفوا ألاّ يطؤوا النساء حتى يقتلوا قتلته (عثمان بن عفان)، أو تذهب أرواحهم».[1110] كما يمكن أن يكون العزوف عن مواقعة المرأة بدافع التأديب، إذ أنّ الجنسانية وسيلة من بين الوسائل التي يمتلكها الزوج لإعادة التوازن وبسط نفوذه لحظة يستشف إرهاصات العصيان أو التطاول على سلطته. ولمّا كان المغلوب مفتونا بتقليد الغالب، فقد تمكّنت فئة من النساء من التسلّط على الرجال من خلال النكاح.

أبانت هذه الممارسات اختلاف منزلة الرجل عن المرأة، كما أنّها أقامت البرهان على انحياز الفقيه إلى صفّ الرجال وتعبيره عن مصالحهم أكثر من اهتمامه برفع الظلم عن المرأة. ونرجّح أنّ عدم المبالاة بالأضرار المترتبة على الإيلاء أو الظهار سواء كانت فردية أو جماعية، إنّما هو علامة على تهميش الحاجات الجنسية للمرأة. فثمّة إيمان بأنّ لذّة الرجل يجب أن تكون في المركز، وإن حدث والتذّت المرأة فيكون ذلك بالتبعية.

والواقع أنّ هذا التهميش لم يشمل هذه الحالات فقط. فبالرجوع إلى كتب الفتاوى وكتب النوازل وكتب الفقه نتفطّن إلى حالات أخرى بدا فيها الإجحاف بحقّ الزوجة في الوطء جليّا. من ذلك فقدان الزوج.

2/ 8 ـ امرأة المفقود

أجبرت الظروف الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية وغيرها، الزوج على مغادرة أهله مدّة طويلة حتى انقطعت أخباره ممّا جعل الفقهاء يبحثون عن الحلول الملائمة لهذه المعضلة. فذهب بعضهم إلى أنّ امرأة المفقود يضرب لها

أجل أربعة أعوام وقيل سبعة وقيل عامان. وجاء في رواية عن عليّ بن أبي طالب أنّها لا تتزوج حتّى يعلم موته.[1111] واختلف الفقهاء في المفقود الذي تُجهل حياته أو موته في أرض الإسلام. فقال مالك يضرب لامرأته أجل أربع سنين قياسا على ما حكم به عمر بن الخطاب عندما رفع إليه أن زوجا عاد بعد غيبة طويلة فوجد امرأته متزوجة فخيّره عمر بين زوجته وبين مهرها معتبرا أنّ المرأة كاللقطة.[1112] وجليّ أنّ الفقهاء قاسوا هذه الحالة على التصرّف في الأموال التي تتعذّر معرفة أصحابها[1113] فرأوا أنّها تعاد إلى مالكها إذا ظهر. وهو حكم نجد له مثيلا في قانون حامورابي، المادة 135 الذي نصّ على عودة الزوجة إلى زوجها الأوّل عند ظهوره من جديد. ورأى أغلب الفقهاء أنّ احتساب المدّة لا يكون من يوم غاب الزوج، بل من يوم ترفع زوجته أمرها للحاكم. فإذا انتهى التحقّق من فقدانه ضرب الحاكم للزوجة أجلا ثم تعتدّ عدّة الوفاة.[1114] وزاد آخرون فقالوا إنّ الجماع بيده إذا سافر عنها لعذر وحاجة، سقط حقّها في القسم والوطء وإن ترك لها نفقتها لا يفسخ النكاح أبدا. ورأى فريق آخر أنّ امرأة المفقود لا تحلّ إلاّ بدليل يثبت موته فـ«لا تتزوّج حتى يعلم موته».[1115]

إنّ تشدّد الفقهاء بخصوص فسخ نكاح امرأة المفقود علم على تعاميهم عن الواقع، إذ أُجبرت المرأة، في كثير من الحالات، على الزواج بآخر لسدّ الرمق. كما أنّ صرامة موقف هؤلاء توحي بنظرتهم إلى المرأة، إذ عزّ عليهم أن يضيع ملك الزوج وآثروا أن تبقى زوجته محبوسة عليه سواء في حالة وجوده أو في غيبته، مبرّرين ذلك بقرينة حسن النية، إذ أنّ الزوج في نظرهم، لم يقصد الإضرار بزوجته، رغم أنّهم كانوا على علم بأنّه كان يستمتع بأخريات سواء عن طريق زواج المتعة أو التسرّي أو الزواج. ولعلّ موقفهم هذا معبّر عن أنموذج مترسّخ في المتخيّل، وهو أنموذج المرأة الوفية التي تأبى الزواج برجل آخر وتظلّ منتظرة عودة زوجها مهما طالت غيبته. ونذهب إلى أنّ وعي بعض الأولياء بما يلحق المرأة من أضرار، خاصّة على مستوى النفقة، جعلهم يشترطون عند عقد النكاح ألاّ يغيب الرجل عن امرأته غيبة أكثر من ستة أشهر

إلاّ عند أداء الحجّ فله في ذلك مغيب ثلاثة أعوام بعد أن يترك نفقتها ومتى لم يف بذلك فأمرها بيدها.[1116]

ولا يمكن التغاضي عن صورة أخرى من صور تهميش جنسانية المرأة ونعني بذلك عدّة الطلاق. فقد قصر الفقهاء اهتمامهم على ضمان حقّ الزوجة المالي من استحقاق النفقة، والسكنى مؤكّدين أنّ العدّة فيها حقّ اللّه بالامتثال لأمره، وفيها حقّ الزوج باتساع زمن الرجعة له، ولذلك جوّز عدد من الفقهاء للمطلقة طلاقا رجعيا أن تتجمّل وأن «تتشوّف. . . لزوجها وتتعرّض له».[1117]

ثمّ إنّ في العدّة حقّ الولد بالاحتياط في ثبوت نسبه، وفيها حق الزوج الثاني وهو أن لا يسقي ماؤه زرع غيره. ولم يتطرّق هؤلاء - على حدّ علمنا - إلى حاجة المرأة إلى الجماع. ولم يختلف وضع المعتدّة عدّة الوفاة عن سابقتها فجسدها، جسد يُشتهى ولا يشتهي، والمطلوب من الزوجة التربّص قبل استئناف حياة زوجية جديدة. وبين عدّة طلاق هذا وعدّة وفاة ذلك وفترة حيض وفترة نفاس وفترة رضاعة تضيع سنوات العمر هباء!

إنّ فرض العدّة لغاية التأكد من براءة الرحم مفهوم في ظلّ قصور المعارف عن مدّ المرأة بدليل يؤكد حملها أو عدمه، لكنّ إصرار الجماعة على فرض الاعتداد على امرأة العنّين أو التي طهرت بعد نفاسها يثير الشكّ في حسن النوايا: أليست العدّة في هذه الحالات محاولة من المجتمع الذكوري في سبيل تقييد حرية المرأة حتّى لا تسارع بطيّ الصفحة واستبدال زوج بآخر وكأنّ شيئا لم يكن بينها وبين الذي رحل، خصوصا إذا تذكّرنا التمثلات الاجتماعية التي كانت تلح على خيانة النساء وتنكرهن للمعروف ونسيانهن للجميل وتجاهلهن الوعود المقطوعة على الوفاء؟ وإن علمنا أنّ عقد النكاح يبيح التلذذ بآدمية ويؤكد ملكية الرجل لها فهمنا لِمَ يصعب على الجماعة أن تتقبّل بيسر ضياع مزرعة الحرث وتوفير الفرصة لآخر حتّى يستمتع بها! وهكذا كانت العدّة «مدّة سكونية»[1118] غايتها تطهير المرأة وحفظ حقوق الرجال وشرف منزلتهم وكذلك مصالحهم، إذ عنّ لهم التصرّف في طول العدّة وقصرها حسب وضع المرأة الاجتماعي وسنّها وجمالها ومدى الرغبة في إدماجها في نسق التبادل من جديد.

حاولنا النظر في العلاقة بين الزوجين للوقوف عند طبيعة العلاقة بين الجنسين وقادنا التمحيص في بعض المصادر إلى الانتباه إلى أنّ الغالب على هذه العلاقات هو الهيمنة والتسلّط. فقد اعتبرت القوّة معيارا تقويميا يسكن وعي الناس ويحيل على ما يكفل سيادة العشيرة ويضمن استمرار الحياة. وربّما كان هذا السبب وراء تفضيل المدح والفخر والهجاء على الرثاء، وتفضيل من يغزو على من يقعد، والإعلاء من شأن من يقتل على من يُربّي. وهذه المعايير التي تجد في ظروف الواقع والتاريخ سببا وتفسيرا لها، كرّستها السلطة من أجل تبرير أفعالها.

الفصل السابع

السلطة والسلطة المضادة

طريق تحقيق المثل الثقافية العليا للذكورة طريق وعر ومحفوف بالصعاب لصلة ذلك ببنية النظام الاجتماعي. وهي بنية قامت على التراتبية والتمييز بين الناس، كما أنّ الأمر راجع إلى شكل التنشئة الاجتماعية التي يتلقّاها الذكر ونمط العيش وخصوصا في البيئة الصحراوية الذي انعكس على سلوك الرجل. فلجأ إلى صراع الحيوان ومقارعة الأهوال في سبيل القوت، ومن ثمة مثلت الشجاعة والفروسية والقوّة الجسدية أساس الذكورة وأفضت مشاهدة القتل في كثير من الحالات، إلى تقليل حساسية الفرد تجاه القسوة وجعلته ميّالا إلى السلوك العدواني معتدّا بقوّته حريصا على إثبات رباطة جأشه.

والظاهر أنّ نظرة جماعة من الرجال إلى الحياة الزوجية لم تختلف عن رؤيتهم لمجالات ممارسة السلطة حتى إنّه ثبت لديهم أنّ استقرار العائلة هو رهن ممارسة الرجل للهيمنة والنفوذ وقبول المرأة بالاستسلام له وإلاّ انحلّت الروابط وتفرّق الشمل واختلّ النظام: نظام الكون والحياة والاجتماع البشري. وبناء على ذلك، صنّفت العلاقات التبادلية إلى أصناف فقيل: «النساء أربع، والرجال أربعة: رجل مذكّر وامرأة مؤنّثة، فهو قوّام عليها، ورجل مؤنّث وامرأة مذكّرة، فهي قوّامة عليه، ورجل مذكّر وامرأة مذكّرة، فهما كالوعلين ينتطحان، ورجل مؤنّث وامرأة مؤنّثة، فهما لا يأتيان بخير، ولا يفلحان».[1119] فالتوافق

لا يحصل إلاّ متى التقى السالب بالموجب، الكامل بالناقص.

ويبدو أنّ الجنسانية خضعت لهذا المبدأ. فكان الجماع وسيلة من وسائل بسط النفوذ ونيل الزعامة. وتجلّى النزاع من أجل فرض الهيمنة في الخبرات التي تستقيها البنت من أفواه النساء. فقد «كانت نساء العرب يعلّمن بناتهن اختبار الأزواج. وكانت المرأة تقول لابنتها: اختبري زوجك قبل الإقدام والجرأة عليه، انزعي زجّ رمحه فإن سكت فقطّعي اللحم على ترسه، فإن سكت فكسّري العظام بسيفه، فإن سكت فاجعلي الأكاف على ظهره وامتطيه، فإنّما هو حمارك».[1120] وتجلّى الحرص على استعراض القوّة في عبارات التهنئة بالزفاف. فقيل: «باليُمن والبركة وشدّة الحركة والظفر عند المعركة».[1121] وبدت لحظة لقاء الرجل بالمرأة لحظة محدّدة للسيادة. فما إن تدخل العروس إلى الغرفة «حتى يضع الزوج قدمه على قدمها ثم يخلو بها ويفتضّها ويسلّم الثوب الملطّخ بالدم للاحتفاء ببكارتها. أمّا إذا اتفق أن كانت العروس قد فقدت بكارتها بوثبة أو غيرها ردّها إلى أهلها».[1122]

وكانت العرب تقول للبكر إذا زفت إلى زوجها فدخل بها ولم يفترعها باتت بليلة حرّة، ومعنى ذلك أنّها غلبته لأنّه عجز عن افتضاضها، وإن افترعها تلك الليلة قالوا: باتت بليلة شيباء، أي إنّه كان الغالِب وكانت المَغلوبة.[1123] ولعلّ العنف الممارس على الجسد الأنثوي في كثير من الحالات، معبّر عن الرغبة في الانتصار على كلّ حالات الضعف والهوان والنقصان التي يشعر بها الرجل في الفضاء الخارجي فإذا به حين يخلو بأهله يفرّج عن كربه.

ولئن كانت المباضعة بالنسبة إلى الرجل فعلا تحرريا دالاّ على الانفلات من الضغوط والقهر والكبت أو الانفعالات والتوترات، فإنّ وضع المرأة كان مختلفا، إذ ظلّت في الغالب مستجيبة للأوامر متقبّلة للوضع مسلّمة جسدها فضاء للكتابة الذكورية. وتمّ اختزال دورها في التلقّي، تلقّي فرج الرجل شاءت ذلك أو أبت وتلقّي مَنيّه فيستبين لقاحها رغبت في ذلك أم لم ترغب، وتلقّي أوامره. ومتى أطاعت تلقت النفقة. وبدا هذا العنف المسلّط على جسد المرأة بمثابة قانون ولأنّ القوم اعتبروه مكتوبا ومقدّرا فقد كان تغييره عسيرا.

ظهر النكاح في خطاب عدد ممن كتبوا في الباه أو الأدب أو حتى في الفقه، نظاما شبيها بالغزو قائما على العنف هدفه الترويض والتطويع. ظاهره عناق وملاعبة وقبلات وغنج ودغدغة، وباطنه عضّ ولطم وضرب على العجيزة وعفس ونذغ.[1124] وتنتهي هذه المواجهة بإنزال الرجل المنيّ وتفريغ شحنة القهر والكبت النفسي والجنسي. ومع امتصاص المرأة المنيّ تهدأ شحنة التوتر. وهكذا يتحوّل التقبيل والمصّ وسائر أفعال الجماع إلى كتابة على الجسد الأنثوي فيها سيل من العاطفة الرقيقة حينا، وجانب من التحدّي واستعراض القوّة والبغض والكره والتشفّي في أحايين كثيرة من كلّ من امتنعت وأبت ولم تُطاوع. ولا غرو في ذلك فالجنسانية وسيلة للتعبير عمّا يعتور النفس من مشاعر الكره والحقد والحبّ والقلق والخوف والانتقام. وهو نشاط وثيق الصلة بالدور الاجتماعي الذي ينهض به المرء، كما أنّه نتاج العلاقات المبنية على الهيمنة. ولذا فلا نستغرب أن يقع النظر إلى النكاح على أنّه وظيفة ذكورية، بل اعتلاء ذكوري في مقابل الانخفاض الأنثوي وهو تجسيد لسلطة الرجل عموما وقوّته. ولا أدلّ على ذلك من اعتبار إتيان المرأة، وهي مجبّية أي منكبّة على وجهها، من بين أحسن أشكال الجماع.

تبدو الجنسانية ضربا من العنف الشرعي ومظهرا عدوانيا تمتزج فيه المتعة بالألم. فهو انتشاء وقهر للشيطان وتحكّم بالإغراء وترويض للفتنة وبرهنة على امتلاك جسد المرأة وتحصينه. ولذلك يعمد بعضهم إلى تهديد خصمه بنكاح أمّه أو أخته، ولو كان ذلك من طريق الإشارة بالأصابع رغبة في الانتقام منه بالاعتداء على شرفه. والتهديد بالاعتداء يوجّه من رجل إلى رجل وما المرأة إلاّ واسطة ورمز.

ويعدّ الوطء لدى بعضهم شكلا من أشكال التأديب، إذ لا بأس في العزل مع المرأة السليطة والبذيّة.[1125] فإزاء لسان بذيّ وحادّ، قضيبٌ قاطع يُثير ولا يُشفي الغليل! ويكفي أن نتصفّح معاجم اللغة للانتباه إلى أنّ معظم الأفعال المنسوبة إلى القضيب حربية. فيقال حطأ المرأة وسلقها ودعسها ودكّها[1126]، إلى غير ذلك. وبذلك يتأكّد لدينا أنّ التصورات الخاصة بالجماع لا تختلف عن

التصوّرات المرتبطة بأساليب التسلّط الأخرى مثل العصا والسيف والقلم، والتي تعبّر جميعها عن رؤية للسلطة على أنها قطع وبتر وبطش وطعن.

ولم يتوان الشعراء عن التعبير عن معاني الفخر بالقوّة الجنسية والخوف من ضياعها.

قال أحدهم متحسّرا: (السريع)

أبكِي عَلى أيْرٍ ضَعيفِ القُوَى يَخُونُني فِي وَقتِ حَاجَاتِ
واجتَنَبَ الحَربَ كأنْ لَمْ يكُنْ صَاحبَ صَولاَت وغَارَاتِ
يَنَامُ عَمّا يَستلذ الفتَى ونَومه إحدَى المُصيبَاتِ[1127]

ونظراً إلى تثمين القوّة ورصد كلّ تجلياتها اعتبر العجز أقسى موت بالنسبة إلى الرجل، ذلك أنّ العاجز مَن لا يستبدّ. وعندما يعجز أيْر الزوج عن الانتصاب تدور على صاحبه الدوائر فيشعر أنّه مهدّد داخليا لأنّه بات غير قادر على ممارسة سلطته القضيبية وفقد فحولته ووجاهته الذكورية.

ولمّا كانت الذكورة تعال وتفوق، فإنّ من مقتضيات التفوّق والتعالي أن يكونا مسلّحين بالقضيب: رمز الذكورة بامتياز، وباقي الأسلحة التي على شاكلته نحو السيف والعصا والقلم، والتي تعدّ من الكنايات الدالة عليه. وإن كانت قوّة السيف حربية وقوّة القلم معرفية، فإنّ قوّة القضيب جنسية، ولذلك نفهم سبب اعتناء القوم بالباه ولِمَ أفردوا له كتبا، فهو من الأمارات الدالة على الفحولة والوجاهة.

والواقع أنّ ارتباطهم بالقضيب ارتباط نرجسي يحدّد هويتهم وسلطتهم ومكانتهم الاجتماعية وحتى مفهومهم للذكورة. وفي مقابل الاعتداد بالفحولة تقرّر أن لا سلطة لمن لا قضيب له. فمنع المجتمع المرأة من اكتساب القوّة وتنمية العدوانية واعتبر الرجل هو الوحيد صاحب السلطة، ذلك أنّ المرأة تعكس النقص في صورته الواقعية فيؤدي بها ذلك إلى احتلال موقع متدن وهو أمر جعل الرجل يعيش حالة خوف دائمة من انتقام المرأة ويتوجّس من ضياع سلطته ويحاول الحدّ من طموحها بأن يشدّ قبضته على الزمام.

ويكشف البناء الرمزي للسلطة أنّ الأير، وهو رمز الفحولة، يمارس الهيمنة بالشكل الذي يتلاءم مع شخصية صاحبه ومقاصده. فيكون بذلك شكلا من أشكال التسلّط والهيمنة وأداة في خدمة الفرد والمجتمع الذكوري.

لا يخلو الجماع من إحساس باللذة ممزوج بالقلق والخوف نظراً إلى علاقة الجنسانية بالتصوّرات الاجتماعية المرتبطة بخصائص الجسد وما يفرزه من سوائل لعلّ أخطرها الدم. ولمّا كان الدم ذا صلة بالعنف[1128] وبالنجاسة فقد حرّم نكاح الحائض. وعلى الرغم من أهمية الدم بالنسبة إلى الإنجاب، فإنّ الجماعة نظرت إليه على أنّه نجس وقادح للخوف في مقابل المنيّ المخصب الذي ثمّن. وهكذا تمّ التمييز بين السوائل الصادرة عن كلّ جنس.

ويرجع سبب الخوف الذي يتملّك الرجل لحظة قربه من المرأة إلى ما تجذّر في اللاوعي الجمعي من تصوّرات بخصوص الفرج، إذ وصف بالوعاء الذي يجب أن يملأ وبالفراغ المرعب[1129] الذي يُثير في الرجل الخوف من الخصاء، كما برز الفرج متسما بالغموض وموصولا إلى عالم النجاسة. ولهذه الأسباب كان على الرجل أن يطهّره عبر التغسيل. وقد عبّرت اللغة عن هذه المعاني حين قرنت الطهارة بالجماع قيل: «غسل الرجل المرأة يغسلها غسلا أكثر نكاحها».[1130] وتصوّر الأساطير الفرج بأسنان تنقضّ على القضيب لتلتهمه[1131] (vagina dentata) لفرط نهمه. ويفسّر شبق المرأة بطبعها. فرطوبتها وسيطرة البرودة عليها تجعلها تبحث عن الحرارة، فتتحوّل نتيجة ذلك إلى حيوان جائع يبحث عن الإشباع.[1132] ولذلك نفهم لِمَ كُرهت المصوص من النساء، وهي التي تحرص على الرجل عند الجماع وتضبطه بين فخذيها، كما أنّنا نفهم لِمَ تمّ تحذير الرجل من النظر إلى فرج امرأته ومن مخالطته حين يسيل الدم منه، ولِمَ طلب من الزوج أن يتسلّح بالطقوس القولية عند قربه من المرأة.

إنّ صورة الجسد «اللعنة والشيطاني» هي التي يؤرخ لها في الذاكرة الجمعية وبذلك يفصل بين الجسدين: الجسد الذكوري الطاهر والجسد الأنثوي النجس. ولعلّنا لا نكون مبالغين حين نعتبر أنّه من منطلق المرأة الآثمة جرى

ويجري حصار جسدها وإبعادها عن كلّ ما له صلة بالمجتمعي واختزالها في جسد ناعم مثير فاتن. فليست المرأة سوى كائن خطير على وجود الرجل.

وانطلاقا من هذه التصوّرات كان على الرجل أن يكون الآكل لا المأكول. وارتبط القضيب في الأساطير بالسيف والقوّة والحركة والآلة الحادّة التي تثقب وتجرح، بيد أنّ الجميلة الفاتنة ظلّت في اللاوعي آكلة للذكور مهدّدة للسلطة الذكورية ساعية إلى الإطاحة بها. ولعلّ هذه المخاوف هي التي جعلت القوم يصرّون على منافع الخفاض.

إنّ خوف الرجل من المرأة يثبت أنّ الاختلاف البيولوجي لا يعدّ أصل التفريق بين الجنسين إنّما هو الاختلاف الاجتماعي الذي أسس لهذا الاختلاف. فجوهر الذكورة ليس أصليا وفطريا مثلما تزعم الثقافة، بل يكتسب من خلال الدربة والمعاناة والمكابدة. ولذلك يعيّر الرجل بأنّه لا يمتلك صفات الرجولة.(1133)

لا غنى للرجل ـ حسب رأينا ـ عن ممارسة العنف وذلك لأنّ صناعة الرجولة قائمة على تشجيع العدوانية وتثمين القوّة واستعراض الزعامة الذكورية. ولئن كانت دوافع العدوانية فطرية معبّرة عن استجابة لحالات الإحباط أو الانفعال الشديد، فإنّها سرعان ما تحوّلت إلى سلوك اجتماعي مكتسب يُشجّع الذكور على إبرازه في كافة دورات حياتهم وفي كلّ مظاهر الحياة اليومية. فيصبح مفهوم الفحولة نتيجة ذلك دالا على الهيمنة على الضعفاء وبسط النفوذ عليهم، وخصوصا النساء. وتتنزّل الجنسانية تبعا لذلك في إطار سلطوي هدفه الحصول على اللذّة ظاهرا والإحساس بالتفوّق باطنا. ولا غرو في ذلك ما دامت الجنسانية مندرجة في خصوصية الثقافة السائدة التي تمجّد القوّة وتفتخر بكثرة النكاح وتعدّ ذلك من مقوّمات الفحولة. وهكذا يتحوّل الجماع إلى مهارة وغزو وكفاءة تشرّف الرجال وتغريهم. فالانتشاء غير معزول عن أحاسيس نشوة الانتصار.

يلازم عنف الطاقة الجنسانية عنف تفجيرها ولكنّه تفجير لا يمرّ إلاّ عبر

قنوات يسمح بها المجتمع. فهذه الطاقة توجّه عبر آليات ومؤسسات منها مؤسسة الزواج التي تعدّ فضاء من بين الفضاءات المتاحة للتعبير عن العدوانية. وبيّن أنّ المجتمع لم يكن يرى في العنف الممارس في الفراش أو في الحياة الزوجية أمرا مخلاّ بالعادات وبالأعراف. فقد روي «أنّ رجلا أبرك امرأته فدسرها دسرة فألقاها على وجهها فشُدّت بُنيتُها (كذا) فرجع ذلك إلى عليّ بن أبي طالب فقال: «مطية يركبها كيف شاء». ولم يجعل لذلك عليه شيئا».[1134] وبغضّ النظر عن صحّة هذا الخبر أو عدمه، فإنّ هذا السلوك مرتبط بقوامة الرجل الجنسية التي تجعله يخضع الزوجة له من خلال القول والفعل. ولا يخفى أنّ تصور المرأة مطية الرجل راسخ في اللاوعي، وهو ما يؤكد التفاوت القيمي بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي. ولأنّ الرجل شديد الاعتزاز بتفوّقه واستعلائه، فإنّه يرفض الاعتراف بالمرأة كائنا مثيلا يستحق نفس الحقوق. وما العنف، في مثل هذه العلاقة، إلاّ إنكار للآخر المختلف واستبعاد له عبر خفضه وتحويله إلى تابع أو نبذه وتحويله إلى شيء. ونذهب إلى أنّ تهميش حقّ المرأة في المتعة هو بمثابة نوع من الخصاء الرمزي.

تبدو سلطة الرجال مباشرة قياسا بسلطة المرأة التي تظهر في لبوس مختلف. فالمرأة تملك طرقا ملتوية تخوّل لها السيطرة على الرجل أهمّها الإغراء. ولأنّها لا تملك غير جسدها تقايض به، فإنّها سخّرت كلّ وقتها لتبقى بتصرّف الرجل تتفيأ له وتعمل على تمتيعه. فهي كما أرادها أن تكون كسولة خاملة جاهلة بأمور الحياة، ولكنّها في المقابل ذات دراية بالغنج وبوسائل التأثير في الرجال. من ذلك مقايضة الجماع بالمال، وهو سلوك شاع لدى بعض الأزواج. فـ«الزوجة إذا جاءت إلى الفراش تأخذ شيئا يعطيه لها زوجها في الغالب غير نفقتها حسب حاله وحالها لحقّ الفراش على ما يزعمن».[1135] وفضلا عن ذلك توخّت الزوجة عدّة طرق من أجل الاستحواذ على صاحب القضيب، منها العشق. فبواسطته تقضي المرأة بأحكامها وتزحزح الرجل عن عرشه، فيصبح سلطانُها أعزّ من سلطانِه. ومنها أيضا التأخيذ أو الربط و«الأخذة: رقية تأخذ العين ونحوها كالسحر أو خرزة يأخذ بها النساء

الرجال»[1136]. فعن طريق السحر تصرف الزوجة النساء الأخريات عن قضيب زوجها، أي قضيبها الخاصّ وتضمن احتباسه وتحصّنه من الزنى.

* سحر النساء أو السلطة المضادة

تبرع الزوجة في إعداد الطعام فهو مجال من مجالات إبراز حذقها وتباهيها بمعرفتها الدقيقة بفنّ الطبيخ وقدرتها على التحكّم في الذوق والقوّة والغرائز والعواطف، إلاّ أنّ الطعام لا ينظر إليه دائما على أنّه وسيلة من وسائل تمتين علاقات التبادل وأواصر المحبّة بين المرأة وجميع أفراد عائلتها. ففي كثير من الحالات، يغدو الطعام في متخيّل الجماعة، أداة للسيطرة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على الزوج أو الابن، بل على الجميع. فتنويع أصناف الطعام والتحكّم في المذاقات: العذب والحامض، والمالح والحريف، والمرّ والقابض، وتكثير أبزاره وتقديم بعض ألوانه على بعض، وحجبه عن عيون المتطفّلين أو الفضوليين أو تأخير موعد تقديمه أو عرضه بطريقة احتفالية وإخضاعه لطقوس معقّدة، كلّها أساليب تعكس نمط علاقة المرأة بغيرها ومدى تصرّفها في النظام الرمزي للطعام. ولئن كان المرء من خلال الأكل يطمئن إلى الوجود وينفتح على الآخر، فإنّ امتلاك المرأة هذه القدرات العجيبة على التفنّن في هذا النشاط ومعرفتها بأسرار تدبير الطعام وحفظ الصحّة والتحكّم في الذوق والشمّ والطباع والشهوة والباه وتصرّفها في الحموضة والحلاوة والملوحة وترتيبها للفواكه، أحدث خلخلة في نمط علاقتها بالرجل وكشف عن مخاوفه. فكيف يسلّم جسده وعقله ومستقبله وسلطته وفحولته للمرأة، وهي صاحبة الكيد التي لا تؤتمن على شيء؟

إنّ للطعام الحسن جاذبية لا تقاوم. فهو يغري ويسحر وله قدرة عجيبة على الإثارة، وخصوصا تلك الأطعمة التي تبعث على الشهوة وتعين على الجماع. والطعام مثله مثل الجسد الفاتن كلاهما معروضان للالتهام ومؤديان إلى اللذّة: لذّة الفم ولذّة الفرج، كما أنّهما مشبعان بالإيحاءات الجنسية ولهما وشائج تصلهما بعالمها. ولئن كان الطعام رسالة موضوعها الشوق، فإنّه قابل

لأن يصبح رمزا للعنف. وذلك حين تعمد المرأة إلى تحويل الطعام إلى وسيلة للتحكّم في الزوج انتقاما منه وتشفّيا من غدره وظلمه. فتعدّ له في مطبخها، وهو فضاؤها الخاصّ والسريّ البعيد عن عين الرقيب، الطعام التسميني عمدا حتّى يفقد القدرة على الحركة الخفيفة والسريعة. وقد تتعمّد إطعامه من طبيخها السحري.[1137] وهكذا يغدو الطعام طُعما موجّها للزوج فإذا ما أقبل عليه بلهفة الجوعان، ضاع صوابه وصار مشدودا إلى صاحبته أو هائما لا يدري أين هو وما يفعل؟ ولهذه الأسباب نصح الحكماء الرجل بأن يحتاط فلا يأكل بمفرده ويرفض أن يكون له طعام خاصّ به فتلك «دسيسة من دسائس إبليس دسّها على المسلمين بواسطة النساء لأنهنّ يجدن السبيل إلى إطعام الرجل ما يختزن من السحر وغيره لنقصان عقلهن ودينهن، إذ أنّهنّ مصائد الشيطان وغيرتهن تحملهن على ذلك».[1138] كما أنّ جهلهن يوقعهن في الاهتمام بالسحر والاعتقاد بالجن.[1139] ولذا تعيّن على الرجل الحذر فـ«لا يأكل طعاما لا يعرفه ولا من طعام مَن لا يثق به».[1140] كما أنه يستحبّ «أن لا تفارقه الأحجار التي تدفع بها السحر... والرقاء المجربة».[1141]

تبدو العلاقة وطيدة بين إتقان المرأة الطبيخ والسحر. فـ«سحره بالطعام والشراب يسحره سحرا، وسحره: غذّاه وعلّله وقيل خدعه....والسحر الخديعة».[1142] ويعرّف السحر أيضا[1143] بأنّه «عقد ورقى وكلام يتكلم به أو يكتبه أو يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة له، وله حقيقة فمنه ما يقتل وما يمرض وما يأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه وطأها، ومنه ما يفرّق بين المرء وزوجه وما يبغض أحدهما إلى الآخر أو يحبّب بين الاثنين».[1144] ومعنى ذلك أنّ السحر تسلّط على الجسد والجوارح والقلب وأحيانا على العقل، وهو أداة حربية يسخّرها الساحر لهزم المسحور وصرفه عن القيام بما ألف القيام به، وهو أيضا نوع من التخييل والخداع المعتمد على خواص النبات والحيوان والمعادن والمستعمل في الأطعمة والبخور والدهون.[1145]

والظاهر أنّ العرب كانوا يؤمنون بنجاعة الخرزات وأهمّها الصدحة[1146]

والهِنّمة والفَطسة والقبلة واليَنجلب، والهِمرة، والعَطفة[1147] والتَولة[1148] والقَرْزحلة. وهي خرزات تجعلها الزوجة للرجل تستعطفه بها حتى يقبل عليها ولا يفارقها. فتقول المرأة: «يا قَبلةٌ قبّليه ويا كَرارِ كُرّيه». أو «يا همرة اهمريه إن أقبل فسرّيه وإن أدبر فضريه».[1149] ومن هذه الخرزات ما تعلّقه المرأة عليها حتى يميل إليها بعلها دون ضرّتها. واستمرت ممارسة الطقوس السحرية بعد ظهور الإسلام وظلّت مؤثرة في سلوك المسلمين وفي لاوعيهم وبقي إيمان فئة من الناس بأنّ للطقوس السحرية الشفوية أو اليدوية، قدرة على التأثير في الواقع وفي معالجة قضايا عديدة.

ومن الممارسات التي اشتهرت بين الناس فسجّلتها المصادر السحر الأسود ويتمثّل في تأخيذ الرجل عن امرأته حتى يعجز عن وطئها، ومنه ما يعمل للتفريق بينهما.[1150] ومنه ما يستعمل للضرائر فيجعلهن يكرهن الزوج ويفقدن الشهوة ويبغضن المجامعة[1151] ويفقدن محاسنهن. فمن الوصفات التي ذكرها السيوطي ما يعمل لتنسيل شعر الضرّة وتوريث البغض بينها وبين الرجل.[1152]

ونجد إلى جانب هذا النوع من السحر السحر الأبيض تستعمله الزوجة لاستعطاف زوجها وجعله يميل إليها دون سواها. ونظراً إلى إيمان القوم بجدوى هذه الممارسات وقدرتها على تفعيل العلاقة الزوجية، عكف عدد من العلماء على عرض الوصفات المفيدة ناصحين النساء بأن تكون لهنّ بعض «الدخنات» التي تذهب بالبغضاء بين الأزواج[1153] عارضين الوصفات التي تصلح بين الضرّات وتلك التي تقرّب بين الأزواج.[1154]

وشغلت ممارسة السحر المؤسسة الفقهية فاعتبرته من العلوم المذمومة لِما فيه من الضرر ووضّحت الحكم فيمن استعمله.[1155] ولمّا كانت نتائج السحر خطيرة على فحولة الرجل وعلى قوامته، أجاز بعض الفقهاء حلّ المربوط بالسحر. ولم يتوان عدد منهم عن عرض الوصفات الناجعة لحلّ المعقود.[1156]

وأدّى ربط المقالة الفقهية بين الممارسة السحرية وأخلاق المرأة إلى تثبيت الاعتقاد في سوء طبع النساء وسعيهن إلى التحرر من سلطة المراقبة. فـ«الفاسدة هي التي إذا ضبطت لم تنضبط، وإذا حيل بينها وبين الأسباب التي تسهل

الفواحش تحيّلت في أن تتوصل إليها بضروب من الحيل». [1157] فيصبح السحر حيلة من بين الحيل التي تلجأ إليها المرأة للسيطرة على الزوج والانفلات من قوامته. ولعلّ وعي المجتمع بقدرة المرأة العجيبة على تحويل الأشياء، جعله يزداد إيمانا بضرورة تضييق الخناق على النساء فيحول دون تسلّحهن بوسائل المعرفة كالكتابة والقراءة إذ كانت العرب تمتدح المرأة التي لم تتعلّم القراءة والكتابة كيلا تتعلم السحر.

قال الشاعر في هذا السياق: (البسيط)

هُنّ الحرائر لا ربّاتُ أخْمِرَة سُودُ المحَاجِر لا يَقْرأنَ بالسّوَرِ [1158]

عكف ابن تيمية على بيان الأسباب التي تجعل المرأة تلجأ إلى مثل هذه الطقوس فأقرّ بأنّ طبيعة العلاقة اللامتكافئة بين الزوجين تقف وراء استشراء هذه الممارسات، بيد أنّه انحاز إلى ما تقتضيه مصالح المجتمع الذكوري، فحذّر الرجل من الوقوع ضحية المؤامرة النسائية التي ترمي إلى السيطرة على الرجال، إذ «عرف بالعادات والتجارب أنّ المرأة إذا كانت لها إرادة في غير الزوج، احتالت إلى ذلك بطرق كثيرة وتخفى على الزوج، وربمّا أفسدت عقل الزوج بما تطعمه، وربما سحرته أيضا، وهذا كثير موجود: رجال أطعمهم نساؤهم، وسحرتهم نساؤهم حتى يمكن المرأة أن تفعل ما شاءت. وقد يكون قصدها...منعه من الحلال، أو من الحلال والحرام، وقد تقصد أن يمكنها أن تفعل ما شاءت فلا يبقى محصّنا لها قوّاما عليها، بل تبقى هي الحاكمة عليه». [1159] ولذلك، تحتّم الاحتراس من النساء وذلك بـ«الاستعاذة من شرّهن، أحدهما أن يستعاذ من إثم عملهن في السحر، والثاني أن يستعاذ من فتنتهن الناس بسحرهن، والثالث أن يستعاذ من إطعامهن الأطعمة الرديئة المورّثة للجنون والموت». [1160]

تندرج ممارسة الطقوس السحرية في إطار حرص الزوجة على حماية أسرتها: الزوج والأبناء والبيت. فتلجأ إلى ممارسة طقوس من شأنها أن تحفظهم من القوى فوق الطبيعية. ويعتبر لجوؤها إلى الوصفات السحرية محاولة من

محاولات التقرّب إلى الزوج واستدرار عطفه، فإن لم تنفع الطاعة والإغراء كان السحر. ولكون المرأة تابعة للرجل وعاجزة عن العيش بعيدا عن قوامته المادية، فإنّها كانت، في الغالب، متمسّكة بعائلها رافضة مبدأ إعراضه عنها، متصدّية لمحاولات الأخريات في سبيل الاستحواذ عليه، ذلك أنّ فقدانه يعني فقدان السكن والنفقة والحماية والاحترام. إضافة إلى تأثير ذلك الحدث في رؤية المرأة لذاتها واهتزاز ثقتها بأنوثتها. فلا غرو إذن أن ينتشر استعمال السحر لدى الخاصّة والعامة وأن يكثر لجوء النساء إلى نوع من السحر ليحبسن أزواجهن عن جماع غيرهن. «وقد اشتهر بين الناس وجود عقد الرجل عن امرأته حين يتزوجها فلا يقدر على إتيانها وحل عقده فيقدر عليها بعد عجزه عنها حتى صار متواترا لا يمكن جحده، وروي من أخبار السحرة ما لا يكاد يمكن التواطؤ على الكذب فيه». (1161)

ولئن كانت غاية بعضهن من وراء ممارسة طقس السحر، نيل الحظوة وضمان استقرار حياتهن الزوجية بعد أن فشلن في جلب محبّة الزوج بوسائل أخرى، فإنّ من النسوة من عملن السحر لمواجهة تسلّط الزوج والحدّ من بطشه. فكانت الواحدة تكتب لزوجها كتاب عطف «فيغفل عنها أو يكفّ شرّه عنها». (1162)

ومهما اختلفت الأسباب التي تدعو النسوان إلى ممارسة الطقوس السحرية، فإنّ توتّر العلاقة الزوجية وخضوعها لهيمنة الرجل، حفز الزوجة على البحث عن حلول تواجه بها مشاكلها، حتى وإن أفضى الأمر إلى زعزعة ثقة الزوج بقدراته الجنسية والعبث بكرامته وتقويض سلطته. وهنا يكمن خطر السحر، إذ تصبح فحولة الرجال، وهي موضع فخرهم، بيَد النساء. وقد تغلغلت هذه الأفكار فأثرت في أصحاب الثقافة العالمة. فأرجع أغلبهم سبب العنّة إلى السحر، كما فسّر بعض الأطباء أسباب ضعف الباه باعتقاد الرجل أنّه مسحور. (1163) وهو أمر يظهر مدى قدرة النساء على زعزعة السلطة الذكورية.

وهكذا صار السحر آلية من بين الآليات المستخدمة للإطاحة بالسلطة الذكورية وبمؤسساتها الضابطة أو برموزها، وأبرزها الفحولة. فخرزة اليَنْجَلِب

تُجعل للرجل الفارك فيرضى عن زوجته، وخرزة الهِنمة تجعله منقادا لإرادتها، وخرزة الفطسة تَجعل الرجل مسترخيا مِطواعا ملازما البيت ميّالا إلى النوم. وتتضح أهداف المرأة من وراء ممارسة السحر في الطقوس القولية التي تصاحب أفعالها. تقول: «أخذّته بالهنمة بالليل زوج وبالنهار أمة. أخذته بدُباء مُملأ من الماء معلق بتِرشاء فلا يزال في تِمْشاء وعينه في تِبكاء». وهذا يعني استبدال الصفات الذكورية بالصفات الأنثوية من ضعف ولين وخضوع ووداعة، وذاك منتهى الاعتداء، وهو اعتداء يتجاوز الزوج ليشمل النظامين الجندري والاجتماعي.

ترسّخ في المتخيّل الجمعي أنّ للمرأة استعدادا فطريا للسحر ويرجع ذلك إلى عدّة أسباب، منها:

1 - سحر الأنوثة. فعندما تتكسّر المرأة الفاتنة لسيّدها استجلابا لرضاه وقنصا لمودته وتتفيأ له، فإنّها تسحره وتوقعه في شراكها فينسى مسؤولياته وكرامته ويضحّي بهيبته في سبيلها وبذلك تنقلب العلاقة بين المهيمَن عليها والمهيمِن، فيحدث الاعتداء على النظام التراتبي.

2 - تمتّع المرأة بخصائص تجعلها قادرة على تحويل الأشياء. وهذه القوّة الأنثوية مرتبطة بوظائف الجسد الأنثوي. وأهمّها قدرة المرأة على أن تنزف شهريا دون أن تموت خلاف الرجل. وتتجلّى هذه القوّة أيضا في تمكّن الطامث من تحويل الأشياء إلى نقيضها، إذ ثمة اعتقاد بأنّها ما إن تلمس بعض النباتات حتى تتغير ألوانها وطعمها ومذاقها ويكفي مرورها ببعض المزارع حتى يحلّ الجدب.

3 - ضعف حظّ المرأة بالدين وصلتها المتينة بالشيطان التي تجعلها تتواطأ معه لتقويض النظام ولإشباع نهمتها. جاء في تفسير آية ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ﴾ (الفلق 4/113) أنّ المقصود بذلك «النساء. في العقد: في عزائم الرجال وآرائهم، وهو مستعار من عقد الجبال...فمعنى الآية: أنّ النساء لأجل كثرة حبّهنّ في قلوب الرجال يتصرفن في الرجال يحولنهم من رأي إلى رأي، ومن

عزيمة إلى عزيمة. يأمر الله رسوله بالتعوّذ من شرّهن كقوله: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾ [التغابن 64/14]. [1164] وبيّن أنّ التعوّذ يكون من المرأة والشيطان معا.

لمّا كان السحر أسبق ظهورا من الدين حسب موس Mauss وفرازر Frazer وسبنسار Spencer ودوركهايم Durkheimوغيرهم، فقد اعتبر تمسّك النساء به حجّة على عجزهن عن الالتزام بمبادىء الدين واعتقادهن في القوى فوق الطبيعية. وعلى هذا الأساس تمّ إعلاء ممارسات الرجال. فهي التي تصلهم بالمقدّس وترفع من مكانتهم وتحقّق هويتهم باعتبار أنّ الطقوس الدينية تعلّم الفرد الضبط والامتثال للنظام والالتحام بالجماعة وتسير به نحو التعالي الأخلاقي والسمو الروحي، في حين أن السحر فوضى وتواصل مع عالم الجنّ والشياطين. وهو ممارسة فردية تحاط بالسرية وترتبط بالنجاسة، إذ عرف عن النساء «دسّ الأدوية المبلّدة في الأطعمة. ودفن الأشياء الوسخة في دور الناس». [1165] فأثبتن بذلك أنّهن أنقص دينا من الرجال، «وقد ابتلي بكثير ممّا ذكر أو بجميعها نساء هذا الزمان واستحسنها واقتصرت همّتهن عليها، حتى لا تدري شروط الوضوء وأركان الصلاة والغسل والجنابة وتعلم من هذه فنونا لا تعدّ». [1166]

ونرجّح أنّ إقصاء المرأة عن ممارسة الطقوس الدينية الجماعية جعلها تتمسّك بالطقوس الفردية مؤسسة بذلك البديل، جاعلة الرجل موضوع السحر. ولئن اعتبر المجتمع المرأة موضوع شوق الرجل الذي يحفزه على امتلاكها، فإنّ المرأة سعت بدورها إلى الاستحواذ على الرجل والسطو على قضيبه والتصرّف في قوّته. فبدت بذلك متأرجحة بين القوّة والضعف، الاستكانة والمقاومة، الصلاح والفساد، الحبّ والبغض.

وبغضّ النظر عن استغلال المجتمع لانجذاب المرأة نحو الطقوس السحرية من أجل الاستنقاص منها وترسيخ دونيتها، فإنّ السحر يبقى سلاح المرأة في مواجهة السلطة الذكورية. وهو بذلك يقترن بالصفات المذمومة في المرأة نحو الكيد والخداع والكذب والمكر فكلّها «استراتيجيات» من أجل

التصدّي للسلطة الذكورية.[1167] وبذلك تزوّد المرأة المتخيّل بصور تدعم التمثلات الاجتماعية. فيصبح إقبالها على الطقوس السحرية علامة على تحيّلها من أجل الفساد وحجّة على أنّ النساء ناقصات عقل ودين وأخلاق وأنّ «مفاسدهن تزيد على مفاسد الرجال».[1168] كما ترتّب على شيوع مثل هذه الممارسات اعتقاد المجتمع بأنّ رأي المرأة فيه ضعف ووهن وهو دون رأي الرجل بكثير لأنّ مقاييس الحكم لديها دون مقاييس الرجل في الدقة والضبط، ولذلك يطلق على خطل الرأي «رأي النساء». و لم تكن الزوجة في نظر أغلبهم، شريكة في القرار لأنّها «لم تخلق للمشورة، وإنّما خلقت وثارا للباءة».[1169]

يضطلع السحر بوظيفة اجتماعية فهو شكل من أشكال تنظيم العلاقات بين الزوجين من جهة، والنساء من حرائر وجَوارٍ محظيات، من جهة ثانية. وهي علاقات تنوس بين الحبّ / البغض، التضامن / التنافس، والمودّة / الحسد والغيرة. ونميل إلى الاعتقاد أنّ بنية العلاقة الزوجية القائمة على الهيمنة، دفعت النسوان إلى تشكيل نوع من مجتمع نسويّ سرّي كان فيه السحر رمزا للسلطة المضادة أو لنقل السلطة المقنّعة للنساء، تلك التي تميط اللثام عن بنية معقّدة. فليست المرأة وحدها المحتاجة إلى حماية الرجل بل كان الرجل في عديد المرات في أمسّ الحاجة إلى الحماية والوقاية من كيد النسوان.

رسّخت الثقافة العالمة صورة المرأة الساحرة في المتخيّل الجمعي مثبتة أنّ النساء مخصوصات بمعارف تقلّ شأنا عن معارف الرجال. فهي معرفة فاسدة زائفة وشاذة يُطعَن في قيمتها وتُلعن لأنّها تؤدي إلى رفض الامتثال والخروج عن القانون. ولمّا كانت ممارسة السحر معبّرة عن تجربة فردية وذات غرض منفعي، فلا نستغرب لجوء الرجال إلى استعمال السحر حتى وإن تعمّدت المصادر التقليل من شأن هذه الظاهرة، إذ نادرا ما أشارت إلى ذلك ما يجعلنا ننتبه إلى عمليات الحجب التي تتعمّد الثقافة العالمة القيام بها فتضخّم الصفات السلبية في المرأة وممارساتها «اللاعقلانية» محاولة إلغاء الجانب الإيجابي فيها خدمة لغاياتها المتمثّلة في الحطّ من شأن الأنوثة والإعلاء من شأن الذكورة بتغييب ما يسيء إلى صورة الرجال.

ويتيح لنا التمحيص في كتب الباه وكتب الطبّ وغيرها، التفطّن إلى إشارات تكشف الهاجس المسيطر على الرجل في علاقته بالمرأة، سواء كانت زوجة أو جارية أو معشوقة. فمن الوصفات المجرّبة استجلاب حبّ المرأة[1170] وعقد المرأة حتى لا تحبّ إلاّ رجلها ولا يقدر أحد على مجامعتها لا بعقد نكاح أو بسفاح.[1171] ونجد وصفات غايتها قطع شهوة المرأة لمدّة من الزمن.[1172] ونرجّح أنّ اللجوء إلى مثل هذه الممارسات السحرية كان مرتبطا بالحالات التي يجبر فيها الزوج على السفر والتغيّب فترة طويلة عن أهله، فيكون السحر وسيلة لمعالجة حالات التوتّر والقلق الناجمة عن مشاعر الشكّ والريبة في سلوك الزوجة. والظاهر أنّ سيطرة هذه الأحاسيس على الزوج كانت تدفعه إلى استعمال بعض الوصفات التي تعينه على معرفة ما يجري في حياة زوجته بعيدا عن الرقابة. فشحم الأرنب مثلا «إذا وضع تحت وسادة امرأة تكلّمت في نومها بفعلها».[1173] وربّما يرجع اختيار هذا الحيوان إلى صلته بالمرأة واشتراكهما في النجاسة المترتبة على الحيض.

ويسمح لنا النظر في هذه الوصفات باستنتاج أمرين: أوّلهما الوقوف عند بنية العلاقة بين الزوجين التي تسودها في كثير من الحالات، الحيطة والحذر والريبة، وثانيهما تبيّن خصائص البنية النفسية للزوج التي تجعله يبحث عن أنجع الوسائل للسيطرة على المرأة ومراقبة جنسانيتها بهدف تحصين نفسه من كيدها مستعملا في ذلك السحر الوقائي.

سعت الثقافة العالمة إلى التمييز بين الممارسات السحرية على أساس الجنس. فسحر الرجال يرتبط بالطالع والكواكب ويوظف لغاية مشروعة تعزّز سلطتهم. فمتى أحكم البعل مراقبة زوجته حفظ هيبته وصان ذكورته من عدوى الأنوثة. أمّا سحر النساء فإنّه متّصل بالقوى ما فوق الطبيعية وبالأذى، إذ لا غاية له سوى التحكّم بالرجل. وإذا كان المجتمع قد راعى حرّية الرجل ومنحه كامل الثقة فاعتبره مالك المنيّ يصرفه في الوعاء الذي يختار: فرج الحرّة أو الأمة وفي فرج واحد أو في أكثر من فرج، فإنّ الزوجة أبت إلاّ وضع الفحولة في قبضتها والحدّ من فاعلية الرجل، فإذا به قادر على وطئها ومحبوس على ذمّتها

وإذا ما عنّ له الاستمتاع بأخريات، خانته قواه فاكتفى بالشمّ واللمس والتقبيل والفحش. وهكذا كانت الزوجة مالكة لقضيب زوجها متحكّمة في فحولته إن شاءت رفعتها وإن شاءت خفضتها، وبَين ذاك الاختيار وذاك، رجل مقهور ومعذّب.

يومىء ذيوع الممارسات السحرية في ثقافات عديدة مثل الثقافة الهندية[1174] والثقافة المصرية[1175] والثقافة الرومانية[1176] والثقافات الأفريقية إلى مدى اعتقاد أغلب المجتمعات في أهميّتها ونجاعتها. فقد بدت من الممارسات التي لا يمكن الاستغناء عنها نظراً إلى اضطلاعها بوظيفة التحصين والعلاج وحماية الزواج الشرعي من كلّ ما يهدّده ويعوق استمراره. ولئن لم تنظر جميع الشعوب إلى السحر على أنّه ممارسة تخصّ النساء دون الرجال، فإنّ المسلمين التقوا مع اليهود في التأكيد على أنّ ممارسة السحر تتلاءم مع النساء لضعف عقولهنّ وجهلهنّ وفساد طبعهنّ. وقد أشار التلمود إلى ممارسة أغلب النساء السحر، حتى الصالحات منهن.[1177]

وساد القول إنّ المرأة أكثر إقبالا على ممارسة السحر من الرجل، ولعلّ ما يجعلها ميّالة إلى معالجة ما يطرأ على حياتها من مشاكل بواسطة السحر، تعقّد حياتها وكثرة الضغوط المسلّطة عليها وعدم قدرتها على مواجهة السلطة الذكورية بصفة مباشرة، الأمر الذي يدفعها إلى التماس الحلول في الطقوس وفي غيرها من الممارسات. خلاف الرجل الذي مارس الهيمنة من خلال آليات متعددة امتلكها فكانت له سلطة الكلمة واليد.

أدّى التمييز بين حقوق الرجال وحقوق النساء إلى تصدّع العلاقات الاجتماعية وانتشار أمراض اجتماعية كثيرة. ولئن همّش المجتمع جنسانية المرأة معتبرا أنّ وظيفة الزوجة الإمتاع والإنجاب والخدمة، فإنّ الناظر في بعض كتب التراث، يتوقّف عند أشكال مختلفة لمقاومة النسوان الضيم الذي لحق حياتهن. فبالرجوع إلى النصوص، نعثر على بعض الروايات التي تصوّر شكوى النساء وسواء كانت هذه الروايات والمقاطع الشعرية من وضع الرجال أو من وضع النساء، فإنّنا نتبيّن أنّ من النساء فئة آثرت ردّ الفعل والمطالبة بحقوقهن.

تثبت كتب النوازل والفتاوى والأدب والرحلة، وغيرها وجود صنف من النساء خرجن عن المواضعات الاجتماعية فأحدثن تشويشا في المنظومة الفقهية وفي نظرة المجتمع إلى المرأة. فقد أشارت النصوص مثلا إلى تزوّج المرأة برجلين[1178]، ويعود السبب في ذلك إلى غياب الزوج الأوّل عن زوجته وإهماله لها. ونقلت المصادر أيضا ظاهرة فرار النساء إلى الجبال وإقبالهن على الزواج من جديد[1179] ووردت أخبار بشأن من تزوجت دون استكمال مدّة العدّة[1180]، علاوة عن تذرّع بعضهن بحجة الطفل النائم للبقاء تحت الرجل. وفي مقابل ذلك، لجأت بعضهن إلى كتم الحمل أو ادعاء الطهر للتخلّص من الزوج والدخول في نكاح جديد. ومن الممارسات التي ذكرها ابن البتنوني إخفاء المرأة أنّها حائض حتى لا يعزف الزوج عن مجامعتها أو ادعاء الحيض كيلا يقربها. ويفسّر ابن البتنوني3 سبب هذا السلوك بقوله: وإنّما حمل النساء على ارتكاب هذه الأفعال الخبيثة...خسافة عقولهن ونقصان دينهن وشدّة شهواتهن وكثرة ميلهن إلى الرجال ليفسدن بذلك عقولهم».[1181]

هذه بعض من الطرق والحيل التي استنبطتها المرأة للتحرّر من القيود التي ضربت عليها، والقائمة تطول.

لمّا كان المجتمع نادرا ما يصغي إلى احتجاجات النساء، فقد وجدت المرأة الحسيبة في عشيرتها السند والنصير لمواجهة بطش الزوج، كما وجدت الأمّ في ابنها عونا يساعدها على مواجهة الظلم المسلّط عليها. قالت إحداهن لابنها لمّا علمت أنّ زوجها عزم على التسرّي بجارية جديدة: «إن أردت أن تبرّني يوما من الدهر فاليوم. فقال: قولي ما شئت فإنّي أفعله. قالت: تدخل عليها فتعلمها أنّك مالكها وتطؤها فتحرم عليه، وإلاّ ذهبت بعقله وجفاني وجفاك. ففعل».[1182] وهو أمر يكشف الإيلافات التي تعقدها المرأة تارة مع الأبناء والأقارب، وطورا مع النساء بهدف الحدّ من هيمنة الزوج.

كان المجتمع على بيّنة من النتائج الناجمة عن إخضاع جنسانية المرأة لمعايير أخلاقية واجتماعية صارمة. فاعتبر الونشريسي أنّ الاحتلام يغلب على النساء عند «عدم الزوج»[1183]، وكشف الأطباء النقاب عمّا تعانيه طائفة من

النساء اللواتي عشن محرومات من إشباع حاجتهن. فمرض اختناق الرحم يصيب الأرامل «والتي لم تصب البعل» والتي عدمت الرجال[1184]، بل إنّ من أسباب الصرع لدى المرأة احتباس المنيّ لأجل ترك الجماع[1185]، ومن أسباب الصداع طول العهد بالجماع.[1186]

ولمّا كان العلماء على وعي بحالات البؤس الجنسي التي كانت تعيشها المرأة وعلى علم بالممارسات الجنسية الشائعة في الدور، فقد حذّروا الرجال من اجتماع النسوان في الحمّامات وغيرها من الفضاءات التي تفشّى فيها السحاق. وعكف الجاحظ على بيان بعض ما عاينه في مجتمعه من مشاكل. قال عند اهتمامه بعلاقة النساء بالحيوانات الأليفة: إنّ الكلب «ربّما انتشط وأنعظ بحضرتهنّ، ولعلهنّ يكنّ مغيبات أو محتاجات إلى ما يحتاج إليه النساء، عند غيبة فحلهنّ»[1187]، فيحدث المحظور.

وطالب عدد من الفقهاء بصيانة الدور التي فيها النساء من إدخال بعض الحيوانات وحرّموا خلوة المرأة بالحيوان الذي يشتهيها أو تشتهيه بعد أن تبيّن لهم أنّ الشبقات من النساء تدعو القرد وغيره لنفسها.[1188] وفضلا عن ذلك، هتك الجاحظ ستر فئة من النساء المصونات في الحريم. فهنّ يتظاهرن بالحياء ويتكلّفن الخجل ولكنّهن مع الخصيان يسلكن سلوكا مغايرا وقد «ظهر كلّ شيء في قوى طبائعهن وشهواتهن، فأمكنها (المرأة) النخير والصياح، وأن تكون مرّة من فوق، ومرّة من أسفل وسمحت النفس بمكنونها وأظهرت أقصى ما عندها... فالمرأة تنازع إلى الخصيّ لأنّ أمره أستر وعاقبته أسلم وتحرص عليه لأنّه ممنوع منها، ولأنّ ذلك حرام عليها».[1189] وأشار النفزاوي بدوره إلى أنّ علاقة الزنا تسمح للمرأة بالتحرّر من القيود المضروبة عليها داخل مؤسسة الزواج، فإذا بها عندما تلتقي بصاحبها تطلع على صدره وتفعل ما يحلو لها.[1190]

وليست هذه الممارسات وغيرها إلاّ علامة على واقع متأزّم فرض الفصل بين الرجال والنساء، فكانت محاولات التجاوز من خلال السلوك التعويضي. ونجمت عن هذا الوضع الاجتماعي المنغلق، محاولات عديدة صدرت عن الرجال والنساء غايتها تحرير الذات من القهر الاجتماعي. ومثّل النقاب

والحجاب وسيلة للتنكّر والانضمام إلى مجتمع النساء، كما مثل التزيّي بزيّ الرجال وسيلة للتمتّع بنصيب من الفاعلية وحرية الحركة، ومثلت الشرفات والسطوح وسيلة للهرب ليلا واقتناص الفرص للقاء المحبوب. وانطوت الإيماءات والشتائم مثل قولهم «يا ماص بظر أمّه» على رموز جنسية وأبانت عن واقع المجتمع «المخصيّ».

تبدو العلاقة بين الزوجين علاقة قائمة على إبراز الزعامة الذكورية (Leadership masculinity) في مقابل عرض سحر الأنوثة. فهي ليست علاقة تعاون ومشاركة بقدر ما هي علاقة تنافس من أجل فرض الهيمنة. وقد يكون مردّ ضياع الودّ والإحسان والحبّ وغيرها من القيم التي تقتضيها المعاشرة، سيطرة الجماعة على الفرد وتدخّلها في جميع مجالات حياته، هذا إلى جانب خصوصية السياق الاجتماعي الثقافي الذي شكّلها. ومن هنا كان لا بدّ من الانتباه إلى ما أحدثه نظام السبي وكثرة الغنائم وتدفق الجواري من كلّ مصر من خلخلة في بنية المجتمع العربي الإسلامي وتأثيره في مكانة المرأة. فأمام هذا الدفق من النساء المتعددات الطباع والعرق واللون والدين، ازداد الرجل شعورا بالاستعلاء والتميّز وانتشى بفرض سيادته على المستضعفين.

وإزاء هذا الوضع لم يكن بمقدور المرأة الحصول على اللذّة إلاّ عن طريق ممارسة الإغواء، وهو أسلوب الجميلات. فالواحدة منهن قادرة على أن ترمي بسهام ألحاظها رجلها فتسحره وتأسره فيتحوّل الجمال نتيجة ذلك إلى قيمة استعبادية تثبت فيها فاعلية المرأة في مقابل سلبية الرجل. والأمر بالمثل بالنسبة إلى الجواري، ولا سيما من تضلّعت منهن في المعرفة بالباه.

ولا يمكن ألاّ نستحضر، في سياق تحليلنا لشكل العلاقة بين السلطة الذكورية والسلطة الأنثوية، العلاقة بين السلطة والزمان. فغالبا ما تقترن السلطة الذكورية بالنهار وبالنور وبالمقدّس وبالفضاء الخارجي مُحيلة على العلني والشرعي والقانون. أمّا السلطة الأنثوية فإنّها تكون ليلية معتمدة المراوغة ومقترنة بالفضاء الداخلي وبالظلمة: ظلمة الخدر التي تتماثل مع ظلمة الرحم. وهاتان السلطتان تتفاوضان باستمرار وقد يفضي الأمر إلى المواجهة فالصراع.

يسعى المجتمع إلى فرض نمط من العلاقات التي تخدم مصالحه ولكنّ تَتعدّدَ حالات الخرق قضى على التنميط. فإذا ببعض الأزواج يبنون علاقتهم على المحبّة والاحترام المتبادل والأمر بالمثل بالنسبة إلى علاقة الأب بابنته أو ابنه وكذا السيّد بالعبد. ويبرهن وجود مثل هذه الحالات على أنّ المعاملة الإنسانية، استطاعت أن تتغلّب في بعض الأحيان على عجلة المجتمع القاهرة التي داست القيم بهدف تحقيق سلطة قهرية، وهو ما يجعلنا نؤكد على نسبية النتائج التي توصّلنا إليها بخصوص العلاقات الزوجية ونوع علاقات التبادل بين الرجل والمرأة، إذ ثمة نموذج مهيمن أفرزته الثقافة السائدة ولكن لا يمكن التغاضي عن حالات تقطع مع المعهود.

إنّ تصوّر العلماء لطبيعة العلاقة الزوجية، لا يكاد يختلف في شيء عن طبيعة العلاقات السائدة داخل المجتمع ولدى أصحاب السلطة. فالبنية الاجتماعية كلّها كانت قائمة على مراعاة ميزان القوى وضرورة المحافظة على ثبات موقع كلّ جنس وكلّ طبقة داخل المجتمع. وهو دفاع يبرّر بالحرص على تحقيق الضبط الاجتماعي وضمان الاستقرار. وما قيام العلاقة الزوجية على الهيمنة إلاّ انعكاس للعنف المادي والرمزي الموجود في مؤسسات أخرى لعلّ أهمّها المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية.

خاتمة الباب الثالث

عملنا على استقصاء مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مرحلة تعدّ أخصب دورة من دورات حياة الفرد. ففيها تصل الجندرة الذروة. فنحن إزاء مكلّف له من الخبرة والمهارة ما يؤهله ليبرز اختلافه عن الجنس الآخر هيئة وسلوكا وممارسات اجتماعية وأداء للشعائر والطقوس ونهوضا بمختلف الأنشطة والأدوار. وقادنا التحليل إلى الانتباه إلى أنّ التكليف هو عبارة على قدرة الفرد على التمثّل والانسجام والانضباط والتقيد بالمعايير والسنن والأوامر حتى يحصل الدمج الاجتماعي والديني والسياسي فيكتسب هويته.

بيد أنّ درجات التكليف تفاوتت نتيجة اختلاف أحكام التكليف من الذكر إلى الأنثى، ومن الحرّ إلى العبد. فكان تكليف من يملك السلطة أوسع وأشمل من تكليف من قعدت به منزلته الأنطولوجية والاجتماعية عن المشاركة في تلك السلطة، وتبعا لذلك كان العقاب على قدر التكليف. وهو أمر ناجم عن جملة من العوامل لعلّ أبرزها هيمنة سلطة الأعراف الاجتماعية التي انبثقت منها هذه الأحكام، والتي سمحت للمجتمع بالمحافظة على استقراره ووحدة عناصره حتى وإن أدّى الأمر، في كثير من الحالات، إلى الانزياح عن النصّ القرآني. وبذلك يتجلى أنّ الآيات التي جاءت بشأن المساواة بين الذكر والأنثى لم تستطع أن تؤثّر في الجماعة إلاّ بالقدر الذي سمح به العرف. فكانت المساواة لدى أغلب العلماء مساواة غير اجتماعية، أو لنقل هي مشروطة بتأكيد الفروق الفاصلة بين الرجل والمرأة، وبين الذكورة والأنوثة. وهو ما حدا بالبيضاوي إلى القول متحدّثا عن الفرق بين حقوق كلّ من المرأة والرجل: «أي ولهنّ حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهنّ في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها، لا في الجنس»[1191].

وأتاح لنا استقراء مظاهر الاختلاف بين الجنسين، إن كان ذلك على مستوى الهيئة أو السلوك أو الممارسات أو العلاقات، الوقوف عند خصائص البنية الاجتماعية. وهي بنية تراتبية قائمة على الهيمنة: هيمنة الجماعة على الفرد والراعي على الرعية والحرّ على العبد والحضري على البدوي والغنيّ على الفقير والقويّ على الضعيف والسويّ على الشاذّ والرجل على المرأة والكبير على الصغير. وهذه الهيمنة لا يمكن لها أن تتحقّق ولا أن تستمر إلاّ في ظلّ وجود علاقة بالآخر المهيمن عليه. وهي هيمنة صارمة حينا مرنة أحيانا أخرى، تارة حركية وطورا ثابتة، مغلقة في بعض الأحيان ومنفتحة في أحايين أخرى، وذلك راجع إلى خضوعها للسياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي أفرزها.

ينطوي كلّ نظام تراتبي بداهة على مسيطِر ومسيطَر عليه. فالذي يكون في أعلى الهرم يجوّز لنفسه التحكّم في مصير من هو دونه وتحته. غير أنّ بإمكان

المهيمَن عليه أن يؤثّر في المهيمِن متوخيّا في سبيل ذلك وسائل متعددة من شأنها أن تزعزع بنية السلطة. وهذا التنافس أو الصراع أو التفاوض قد يؤدي إلى إعادة تصنيف الفئات والشرائح وإدراجها في خانات مختلفة، ممّا يقيم الدليل على دور الحراك الاجتماعي في تغيير مجرى العلاقات. فالهيمنة ليست قارّة على مرّ الزمن، إذ يختلف تحديد المهيمِن باختلاف الفضاء والسياق والدور. فالمرأة قد تكون ضعيفة خاضعة لسلطة الرجل في المجال العامّ ومهيمِنة في البيت وفي مملكتها وفي خدرها، الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى تعدّد المنازل. ذلك أنّ الفرد رجلا كان أو امرأة، لا يحتل موقعا واحدا بل هو صاحب أدوار متعددة ومنازل مختلفة.

إنّ ما يجعل الهيمنة تكتسي كلّ هذه الأهمية هو تلك الشرعيّة الدينية التي تضفى عليها من خلال آيات القوامة والدرجة والتفاضل. فتتجمّع لدى الرجل نتيجة ذلك قوامات، منها القوامة المادية والقوامة المعرفية وقوامة الجنسانية. ويعدّ مفهوم القوامة مفهوما مركزيا، فبفضله يتسنّى فهم طبيعة العلاقة بين الجنسين، ذلك أنّه وجّه مختلف الممارسات الاجتماعية وأثّر في تصور بناء الذكورة والأنوثة وفي النسق الجندري. كما أنّ مفهوم القوامة يعدّ من أخطر المفاهيم وأشدّها تأثيرا في الذاكرة الجمعية. فكلّما ضعفت، تكفّل حارسو الشريعة بتنشيطها من جديد من خلال التأكيد على أنّ القوامة هي التي تحفظ هوية الأمة من التلاشي، وبذلك أثّر مفهوم القوامة في مكانة المرأة في المجتمع وحدّد الوظائف والأدوار التي كلّفت بها فجعلها أزلية حتى يضمن استقرار البنية الاجتماعية ويحقّق مصالح المجتمع الذكوري المتعددة، مثل الإنجاب والحفاظ على نظام المصاهرات ووظيفة الإخصاب، والمنظومة القيمية نحو النسب والشرف والعرض وغيرها.

وكان للقوامة مظهر اجتماعي تجلّى في العلم والعمل والإنفاق وحرية التصرّف وتحمل المسؤولية، كما كان لها مظهر قانوني تمثّل في الشهادة والإرث والزواج والطلاق وغيرها من الأحكام التي تبرز الفرق بين موقع الرجل وموقع المرأة في المجتمع. وأضحت القوامة حجّة لتبرير الاختلاف بين الجنسين والتفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين الناس وهو تفاوت يحكمه قانون الحراك

الاجتماعي. غير أنّ إصرار المجتمع على إبراز هذا الاختلاف في لبوس «طبيعي»، جعل مفهوم القوامة يعني استئثار الرجل بالسلطة.

ولئن احتاج المجتمع إلى أن يتلوّن بالدين لبسط نفوذه وسيادته، فإنّه احتاج أيضا إلى مؤسسات تضفي على هيمنته الشرعيةَ المطلوبةَ اجتماعيا. فكان اللجوء إلى مؤسسة الفقه ومؤسسة الحسبة ومؤسسة الزواج، فهي التي كانت في خدمة النظام تزوّده بالنماذج المطلوبة وتلبّي توقّعاته سواء كان ذلك متعلّقا بالرجل أو المرأة، وهو عمل يعاد إنتاجه مع كلّ علاقة شرعية جديدة ومن جيل إلى آخر.

استغل الفقيه سلطته المستمدّة من الدين إلى أبعد حدّ. فاستطاع التأثير في الجماعة وتنظيم حركات الجسد وعلاقات صاحبه. وكان المحرّم عصا في يد الفقيه لا تُكسر ولا تلوى إلاّ بإرادة المتحكّم في تأويل النصوص والواقع. وعمدت المؤسسة الفقهية إلى إنتاج الوسائل والأدوات التي تخوّل لها الحفاظ على النظام التراتبي. فكان حجب جسد المرأة بالجلباب وحجب شعرها بالخمار وإخضاع علاقاتها بالمحرمين وبغير المحرمين للتقعيد ومنعها من الخروج وتقسيم الفضاء، وهي آليات غايتها تنظيم السلطة ووضع الحدود بين الجنسين. وارتكز توزيع السلطة على تراتبية صارمة هدفها التمييز بين من يمتلك النفوذ والسلطة والذين جرّدوا منها كالصبيان والنسوان والزمنى. وشكّل كلّ اختراق لهذه الحدود تهجّما ضد نظام توزيع السلطة.

قامت هيمنة الذكر على الأنثى على محدّد هامّ تمثّل في الوجاهة، وهي خصلة ذكورية تجلّت من خلال طول القامة وحسن الشارة وقوّة الضبط والفصاحة وغيرها من أدوات السلطة. ووجدت الوجاهة في المؤسسة الدينية سندا وفي المعتقدات وفي النظام الرمزي خير مُعين. وبذلك أثّرت الوجاهة في النسق الجندري فكانت قاعدة محدّدة لأفعال الرجال توجّه كلّ ما يصدر عنهم من أقوال أو حركات. واندرج قيام الرجل بالطقوس الدينية وتحمّله أعباء كثيرة واضطلاعه بأدوار متعدّدة في إطار هذه الوجاهة التي تدعم ذكوريته. ولمّا كانت

المرأة ناقصة وفي مكانة سفلية، فإنّها كانت مفتقرة إلى كلّ ما من شأنه أن يضمن لها الوجاهة.

تمّ استغلال الاختلاف البيولوجي وتوظيفه لإقامة التراتبية المنشودة. فجعلت المؤسسة الفقهية من هذا الاختلاف اختلافا دالاّ وموظّفا لتبرير التراتبية الجنسية بين أصناف جندرية متعددة مثل الفحل والمخنّث والخصي والخنثى والمرأة الفاتنة والدميمة والأمة القبيحة والمهزولة وغيرهنّ. والحال أنّ الفرق بين الجنسين لا يكمن أصله وجوهره في الاختلافات البيولوجية، بل في نظام المجتمع ومنطق تحليله للظواهر ومصادر حكمه. فالفارق بين المرأة والرجل فارق ثقافي اجتماعي أيديولوجي قبل أن يكون اختلافا بيولوجيا. وليست الخصائص التي تعتبر أنثوية أصلية مثل عاطفة الأمومة والانفعالية والتعاطف مع الآخرين صفات أنثوية بالفطرة والطبيعة، بل هي مكتسبة من خلال مسيرة طويلة لا تنتهي إلاّ بانتهاء الحياة. وهذا يعني أنّ الجندرة آلية من الآليات التي أنتجها المجتمع لخدمة أغراضه وأهمّها، تكريس الهيمنة والتراتبية وتنظيم البنية الاجتماعية.[1192]

وليست الذكورة والأنوثة إلاّ مفاهيم علائقية وهي لا تكتسب معناها إلاّ في علاقتها المتبادلة، إذ لا وجود للواحدة دون الأخرى. ومن ثمّة نزعت الثقافة إلى صناعة الذكورية النازعة إلى الهيمنة[1193] (hegemonic masculinity) في مقابل الأنوثة الكاملة. وجعلتهما يتفاوضان تارة ويتنافسان طورا آخر. وبيّن أنّ هيمنة هذه النماذج على غيرها أفضت إلى شيوع التنميط واستقرار الأنماط الاجتماعية الثابتة الخاصّة بكلّ جنس. والواقع أنّ هذه التصورات هي التي حددت العلاقات التبادلية بين الرجل والمرأة. فما إن يتوصل الفرد إلى تحديد هوية الآخر الجنسية: امرأة أو رجلا، مستعينا في ذلك بالعلامات كاللباس والزينة والسلوك والكلام والمشية والتوجّه الجنساني (sexual orientation) وغيرها من المحددات، حتى تبدأ هذه الأنماط الاجتماعية الثابتة في العمل. وهو أمر أدّى إلى طمس تعدّد الذكوريات وتنوع الأنوثات.

بيد أنّ الإفراط في ممارسة القهر وفرض نموذج معياري للذكورة (normative masculinity) وهيمنة ذكورة على ذكوريات أخرى أو أنوثة على

أنوثات أخرى، ولّد فئات متمرّدة محتجّة على تنظيمات الجسد عاملة على التحرر بطريقة مستفزة مثل اللوطي والمخنّث والمذكّرة والمساحقة وغيرهم. ولئن تطرّقنا إلى العلاقات الجندرية المؤسسة على الهيمنة وسيلتنا في ذلك تفكيك بنية العلاقة الزوجية، فإنّ ذلك يجب ألاّ ينسينا طبيعة العلاقات غير المتكافئة بين الرجال في ما بينهم والنساء فيما بينهنّ، إذ تتنوّع العلاقات بتنوّع الأصناف الجندرية المختلفة فنجد علاقات التحالف والهيمنة والخضوع وغيرها.

لئن اتضحت معالم الذكورة ومحدّدات الأنوثة في هذه الدورة من حياة الفرد، فإنّ مسار الجندرة لا يتوقّف عند هذه المرحلة إنّما هو بناء متواصل يواكب دورات الحياة كافة بدءا بالطفولة وصولا إلى الشيخوخة. وهو ما سنراه في الباب الرابع: الشيخوخة.

هوامش الباب الثالث

(1) ارجع إلى: محمّد بن فارس الجميل، «اللباس في عصر الرسول»، في حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد14، 1994، ص ص 9 ـ 148.

(2) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج1، ص69.

(3) «نفس المصدر والصفحة».

(4) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص253. وانظر أيضا: ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص237.

(5) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص202، ج1، 125.

(6) انظر: J. B. Glaire, Vie des anciens Hébreux, p. 290.

(7) انظر:

J. M. Asher-Greve, "The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendred Body," in Gender and the Body in Ancient Mediterranean, edited by M. Wyke, p. 18.

(8) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص ص 450، 443. وانظر: المقريزي، «الخطط»، ج1، ص568.

(9) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص 115.

(10) «نفسه»، ص114.

(11) «نفسه»، ص112.

(12) السرخسي، «المبسوط»، ج10، ص153.

(13) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص131.

(14) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م2، ص121.

(15) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج10، ص152.

(16) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص 224. والوسمة شجرة ورقها خضاب وقيل هو العظلم يختضب به، ابن منظور، «اللسان»، مادة وسم.

(17) انظر ابن حزم، «طوق الحمامة»، (باب الإشارة بالعين)، ص105 ـ 108.

(18) انظر: Le Breton, La sociologie du corps, p. 88.

(19) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، 113.

(20) انظر: Bourdieu, La domination masculine, p. 23.

(21) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص 174.

(22) وفي الحديث «المرأة عورة، جعلها نفسها عورة لأنها إذا ظهرت يستحى منها كما يستحى من العورة إذا ظهرت»، ابن منظور، «لسان العرب»، مادة عور.

(23) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة فرج.

(24) يقول الدميري في «حياة الحيوان الكبرى»: «من أبناء إبليس الأعور وهو صاحب الزنا ينفخ في إحليل الرجل وعجز المرأة»، ج1، ص266.

(25) انظر في هذا الصدد:

F. Ben slama, " L'énigme du concept de sexe dans la langue arabe", in Peuples méditerranéens, N° 3, 1985, pp. 155-162.

(26) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة حجب.

(27) الشوكاني «نيل الأوطار»، م1، ج2، ص68.

(28) S. L. Bartky, Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression, p. 85.

ونشير إلى أنّ ترجمة كلّ الشواهد الواردة في عملنا، والتي اعتمادها من دراسات إنجليزية هي لنا.

(29) Bartky. Femininity and Domination. p. 38.

(30) E. I.2, TV, article Libas , (Stillman).

(31) «ذكر العلماء (رض) أنّ الحرير كان مباحا في صدر الإسلام للرجال والنساء، ثمّ طرأ التحريم في حقّ الرجال دون النساء، فقال قوم في حكمة النهي عنه في حقّ الرجال لئلا يتشبّهوا بالنساء». الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص348.

(32) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج14، (كتاب اللباس والزينة)، ص44.

(33) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج2، ص 86 ـ 87.

(34) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة صفر.

(35) ديوان أبي نواس، رواية حمزة الإصبهاني، خزانة باريس، نقلا عن حبيب الزيّات، «أزياء الأكمام وما كانت تصلح له في الملابس العربية»، في «المشرق»، العدد4، السنة 1947، ص467.

(36) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص252. وانظر:

A. Mazahéri . La vie quotidienne des musulmans au moyen âge p. 74.

(37) الشوكاني، «نيل الأوطار»، م1، ج2، (باب نهي المرأة أن تلبس ما يحكي بدنها أو تشبه بالرجال)، ص 117. وابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص110. والقباطي نسيج مصري على الدقة والرقة والبياض. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قبط.

(38) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، م2، ص 143.

(39) السيوطي، «إسبال الكساء على عورات النساء»، ص ص37 ـ 55.

(40) انظر التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص101.

(41) الزمخشري، «الكشّاف»، ج3، ص 521.

(42) الزمخشري، «المصدر نفسه»، ج3، ص ص 226 ـ 227.

(43) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص235.

(44) المقريزي، «السلوك»، م1، ص601 نقلا عن الزيّات، «أزياء الأكمام وما كانت تصلح له في الملابس العربية»، في، «المشرق»، العدد 4، السنة 1947، ص 475.

(45) ذيل ابن القاضي شبهة، ص 135 وص 69. نقلا عن الزيّات، «المرجع نفسه»، ص 476.

(46) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج12، ص30. وانظر حادثة مماثلة في المقريزي، «الخطط»، ج3، 336.

(47) ذيل ابن القاضي شبهة، ص 135 وص 69 نقلا عن الزيات، «المرجع نفسه»، ص 476.

(48) انظر مثلا: القيرواني، «كتاب الجامع»، ص254.
(49) اعتبر ابن الحاج أنّ بدع النساء متأتية من نقص عقولهن ودينهن. «المدخل»، ج1، ص234.
(50) انظر في هذا الصدد سميرة مصري، «حجاب المرأة السورية في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد»، في مجلة «المشرق» تموز كانون الأول، بيروت، 1995، ص ص431 ـ 449.، باسمة كيّال، «تطور المرأة عبر التاريخ»، ص 32.، النويري «نهاية الأرب»، ج5، ص84.
(51) الزمخشري، «الكشّاف»، ج3، ص225.
(52) الزمخشري، «المصدر نفسه»، ج3، ص543.
(53) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص ص228 ـ 229.
(54) «نفسه»، ص187.
(55) انظر: L. Ahmed , Women and Gender in Islam, p. 3.
(56) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص184.
(57) انظر في هذا الصدد: محمد سعيد العشماوي، «حقيقة الحجاب وحجية الحديث»، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، 1995.
(58) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج1، ص239.
(59) قال الخراساني الإباضي: «إذا كشفت المرأة رأسها ولو في غير الصلاة هربت الملائكة». «المدونة الكبرى»، ج1، ص 48. وقارن بتحليل فتحي بن سلامة لهذه الحادثة في:
F. Ben Slama, " Le voile de l'islam ", in Intersignes, Nº 11-12, 1998, pp. 63-65.
(60) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص93.
(61) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص324.
(62) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة خفا. والخفاء رداء تلبسه المرأة فوق ثيابها.
(63) الصنعاني، «المصنّف»، ج3، ص134.
(64) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج2، ص448.
(65) النزوي، «المصنّف»، ج1، ص 292.
(66) انظر:
J. M. Asher-Greve, The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body, p. 14.
(67) التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص80.
(68) القيرواني، «المصدر نفسه»، ص242.
(69) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج2، ص 117. وانظر: المرتضى، «عيون الأزهار»، ص418.
(70) ابن تيميه، «الفتاوى»، ج9، ص298. وانظر: ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص288.، ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص ص 134 ـ 135.
(71) الإصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص162. قيل إنّ علية بنت المهدي هي التي اتخذتها لتستر بها جبينها.

(72) ابن تيميه، «فقه الصلاة»، ص116. وانظر: السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن وضع كلّ شيء عال على رؤوسهن)، ص93.
(73) نقلا عن حبيب الزيات، «العمائم في الحضارة الإسلامية»، مجلّة المشرق، العدد4، السنة 1977، ص 174.
(74) المقريزي، «الخطط»، ج3، ص 169.
(75) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة خمر.
(76) الغزالي، «الإحياء»، م1، ص134.
(77) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص 183.
(78) انظر:
Baizerman, "The Jewish Kippa-Sruga," in Dress and Gender, edited by S. Barnes and J.B. Eicher, p. 99.
(79) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص139.
(80) جواد عليّ، «المفصّل»، ج6، ص662.
(81) ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص623.
(82) السرخسي، «المبسوط»، ج5، 183.
(83) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج3، ص25.
(84) العبدري، «الرحلة»، ص ص86 .87.
(85) القيرواني، «جامع الأحكام»، ص255.
(86) دندش عصمت عبد اللطيف، «الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحّدين»، ص319.
(87) انظر: Dozy, Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes.
(88) انظر: E. I , 2, Tome III, article Hidjab (J. Chelhod).
(89) دندش، «الأندلس في نهاية المرابطين»، ص338.
(90) ابن الأثير، «الكامل»، م11، ص 26، م9، ص593.
(91) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج2، ص 88 .، ابن الجوزي، «كتاب أحكام النساء»، ص291.
(92) «نفسه»، ج2، ص88.
(93) الونشريسي، «المعيار»، ج6، ص420.
(94) انظر: R. Korig , Sociologie de la mode, p. 65.
(95) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص252.
(96) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص96.
(97) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ص 410.
(98) الزمخشري، «الكشّاف»، ج3، ص224. والفتخة خاتم يكون في اليد والرجل وكانت نساء الجاهلية يتخذنها في عشرهنّ. ابن منظور «المصدر نفسه»، مادة فتخ.
(99) «نفسه»، ج4، ص 661.
(100) البيضاوي، «أسرار التنزيل»، م1، ص540.

(101) الزمخشري، «الكشّاف»، ج4، ص322.

(102) التيجاني، «تحفة العروس»، ص129.

(103) قلادة ضيقة تلتصق بالرقبة تتخذ من الكافور المنظوم والقرنفل. ابن منظور، «لسان العرب»، مادة خنق.

(104) الوشّاء، «الظرف والظرفاء»، ج2، ص252.

(105) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص110 وج2، ص252.

(106) انظر مثلاً: ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص289.

(107) الوشاء، «المصدر المذكور»، ج2، ص 245.

(108) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص34.

(109) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أنث.

(110) الخلوق طيب يتخذ من الزعفران وغيره وتغلب عليه الحمرة والصفرة وإنّما نهي عنه لأنّه من طيب النساء وهنّ أكثر استعمالا له منهم. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة خلق.

(111) الوشاء «المصدر نفسه»، ج2، ص 247.، ص251.

(112) ابن كثير، «التفسير»، ج1 ص 77.

(113) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص51.

(114) العاملي، «وسائل الشيعة»، ج2، ص139.

(115) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص261.

(116) انظر: Gourevitch., Le mal d être femme, p. 79.

(117) انظر: A. Bouhdiba., La sexualité en islam, p. 248.

(118) التجاني، «تحفة العروس»، ص141.

(119) ابن كثير، «التفسير»، ج3، ص353.

(120) Lasner. J., Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam, p. 16.

(121) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج6، ص192. وانظر: الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص145.

(122) النزوي، «المصنف»، ج1، ص35.

(123) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص342 ـ 343.

(124) الكشكري، «كنّاش في الطب»، ص 40 وص143.

(125) Joan Cadden, Meanings of Sex Difference in the Middle Ages, p. 181.

(126) جواد عليّ، «المفصّل»، ج4، ص ص 613، 614 ـ 615.

(127) ابن قيّم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص179.

(128) انظر:

P. R. Abrahamson and S. D. Pinkerton,(eds)., Sexual Nature Sexual Culture, p. 293.

(129) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شوك.

(130) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص293.

(131) انظر حبيب الزيات، «اللحى في الإسلام»، مجلة المشرق، عدد 6، السنة 1956، ص ص 722 ـ 738.، جواد عليّ «المفصّل»، ج4، ص609.

(132) «نفسه»، ص ص 722 ـ 738.

(133) الغزالي، «الإحياء»، م1، ص65.

(134) الزمخشري، «الكشاف»، ج1، ص495.

(135) انظر: Julien, Dictionnaire des symboles, p. 48.

(136) الشمسة: مشطة للنساء، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شمس. والميلاء: مشطة البغايا، مادة ميل.

(137) الأصفهاني، «الأغاني»، 16، ص 144. وانظر مختلف أشكال تصفيف الشعر التي ظهرت في العصر العباسي في نهاد محمد عموري، «المرأة في العصر العباسي الأول»، أطروحة دكتوراه دولة في الآداب، اختصاص تاريخ، جامعة القديس يوسف، بيروت 1984، ص ص206 ـ 209، (بحث مرقون).

(138) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص237.

(139) ابن الحاج، «المدخل»، ج1 ص146

(140) التيجاني، «تحفة العروس»، ص129.

(141) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص252.

(142) «نفسه»، ص274.

(143) روجي إدريس، «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص207.

(144) انظر: Lassner, Demonizing the Queen of Sheba, p. 13; p. 23.

وقارن برواية الثعلبي التي بيّن من خلالها أنّ لكلّ جنس طريقته الخاصّة في استعمال الحركات والإشارات وغيرها من تقنيات الجسد. فقد أمر سليمان الجواري والغلمان «أن يغسلوا وجوههم وأيديهم، فكانت الجارية تأخذ الماء من الآنية بإحدى يديها ثمّ تجعله في اليد الأخرى ثمّ تضرب به الوجه، والغلام يأخذ من الإناء بيديه ويضرب به وجهه، وكانت الجارية تصبّ على باطن ساعدها، والغلام على ظهر الساعد، وكانت الجارية تصبّ الماء صبّا، وكان الغلام يحدر الماء على ساعده حدرا، فميّز بينهم بذلك». «عرائس المجالس»، ص ص 317 ـ 318.، «ألف ليلة وليلة»، ج2، ص233 وص392. ويذكر الغذامي أنّ المكيّين عرفوا مهرجان القيس الذي كان يحدث سنويّا أيام الحجّ ويتضمّن احتفالات تنكرية ترتدي فيها النساء أزياء الرجال ويقمن بأدوار هم ويجبن الشوارع لطرد كلّ رجل تخلّف عن الخروج إلى الحجّ. «المرأة واللغة»، ص ص 115 ـ 121.

(145) المقري، «نفح الطيب»، م1، ص264.

(146) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج1، ص 10، ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص623.

(147) انظر ما روي بشأن نساء «الشراة» فقد كن يخرجن إلى الحرب متقلدات السيوف يقاتلن إلى جانب الرجال بمهارة ولم يدر بخلد أعدائهن أنّهن نساء. الطبري، «التاريخ»، ج7، ص 323.

(148) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج2، ص118.
(149) الطبري، «التاريخ»، م6، ص186.
(150) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، ج2، 761.
(151) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص201.
(152) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص94.
(153) السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن التشبّه بالرجال في الجلوس والمشية واللباس أو نحوها)، ص66.، الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج2، (باب النهي عن تشبه الرجال بالنساء وبالعكس)، ص118.
(154) الوشاء، «الظرف والظرفاء»، ج2، ص241.
(155) الذهبي، «الكبائر»، ص136.
(156) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص11.
(157) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص134.
(158) «نفسه»، ج2، ص223.
(159) البكري، «المسالك والممالك»، ج2، ص779.
(160) انظر: Balandier, Le Détour, p. 81.
(161) يقول ابن منظور في تعريف المترجّلة: «ترجّلت المرأة: صارت كالرجل» «وفي الحديث: أنّه لعن المترجلات من النساء، يعني اللاتي يتشبهنّ بالرجال في زيّهم وهيآتهم، فأمّا في العلم والرأي فمحمود». «لسان العرب»، مادة رجل. ويقول أيضا: «والمتذكّرة والمذكّرة «المتشبّهة بالذكور». مادة ذكر.
والملاحظ أنّ ظاهرة ترجّل النساء مازالت موجودة إلى اليوم وخاصّة في جنوب العراق ولم يهتمّ بدراستها إلاّ فئة قليلة من الباحثين منهم.
H.S. Westphal, "Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq," in Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature, edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will pp. 233-236.
F.E. Warnock, Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village. Garden City: Anchor Books, 1969.
(162) الزيّات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، مجلة المشرق، العدد 50، السنة 1956، ص 156.
(163) أبو داود، «السنن»، ج2، ص 118.
(164) الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص ص171 ـ 173.
(165) «نفسه»، ج4، ص279. وقارن بـ«ألف ليلة وليلة»، ج1، ص203.
(166) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص26.
(167) السرخسي، «كتاب السير»، ج1، ص137.
(168) ابن سينا، «القانون»، ج2، ص1641.
(169) عدّت جرأة المرأة في القول وفي مواجهة الرجال عيبا وتوسّعت اللغة في تزويدنا بنعوت تنسب إلى المرأة السليطة. انظر في هذا المجال: ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة

شنظ، مادة شقذ، مادة صدن.

(170) الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص 66. ونلاحظ في ثقافتنا الشعبية إطلاق لفظة «عيشة راجل» على المرأة التي فارقت النموذج وتصرّفت تصرفا ينسب إلى الرجال وكأنّ المجتمع حين يدعوها بهذا الإسم يحرص على تذكيرها بوضعها. فهي في نظره متأرجحة بين الأنوثة والذكورة وهجينة.

(171) البكري، «المسالك والممالك»، ج2، ص909.

(172) انظر:

B. B. Spanier., ""Lessons" from "Nature": Gender Ideology and Sexual Ambiguity in Biology," in Body Guards, edited by G. Epstein and K. Straub, p. 343.

(173) النزوي، «المصنف»، ج1، ص288. وانظر: السيوطي، «إسبال الكساء»، ص67.

(174) ابن منظور، «اللسان»، مادة أنث.

(175) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م1، مادة أرن.، مادة شوش.

(176) «نفسه»، مادة شجع.

(177) E. Grosz, Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism, p. 202.

(178) انظر:

I. Riviere, "Womanliness as a Masquerade," in Gender, edited by A. Tripp, pp. 130-135.

(179) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة ذكر.

(180) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص9.

(181) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، كتاب البغال، ص256. و«قالوا: وابن المذكرة من النساء والمؤنث من الرجال أخبث ما يكون لأنه يأخذ بأخبث خصال أبيه وخصال أمه». ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج5، ص 190.

(182) انظر:

Bouhdiba, La sexualité en islam, p55.

(183) انظر على سبيل المثال الهاجس المسيطر على ابن البتنوني، «كتاب العنوان في الاحتراز من مكايد النسوان». وانظر تحليلا لذلك في:

F. M.Douglas, Woman's Body, Woman's World: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing. p. 64.

(184) Ch. E . Dufourcq , La vie quotidienne dans L' Europe médiévale sous domination arabe, p. 134.

(185) انظر عموري، «المرأة في العصر العباسي الأول»، ص ص190 ـ 197.

(186) غيث الورى الذي انسجم في شرح لامية العجم، نقلا عن الزيات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، مجلة المشرق، العدد 50، السنة 1956، ص 190.

(187) «ديوان أبي نواس»، ص250.

(188) الشاطر من نزح عن أهله وأعياهم خبثا وتباعد عن الاستواء. ابن منظور، «المصدر

المذكور»، مادة شطر.

(189) «ديوان أبي نواس»، ص258.

(190) نقلا عن الزيّات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، ص162.

(191) «ديوان ابي نواس»، ص374.

(192) الجاحظ، «المحاسن و الأضداد»، ص138.

(193) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج1، ص 10.

(194) ابن منظور، «لسان العرب» مادة خنث.

(195) «نفسه»، مادة أنث.

(196) انظر:

E. K. Rowson. "The Effeminates of Early Medina," Journal of the American Oriental Society, Nº 3, (1991): pp. 671- 693.

(197) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج2، ص ص 308 ـ 309.

(198) الجاحظ، «الرسائل» ج2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص121.

(199) الأصفهاني، «في المجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ج2، ص ص 172. وانظر: الراغب الأصبهاني «محاضرات الأدباء، ج3، ص255.

(200) الأصفهاني، «الأغاني»، ج14، ص 221.

(201) السرخسي، «المبسوط»، ج10، ص158.

(202) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص295.

(203) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج13، ص31.

(204) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج2، ص 310.

(205) ابن سينا، «القانون في الطب»، م 2، ص 1672

(206) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص511.

(207) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص ص 252 ـ 253.

(208) السيوطي، «لقط المرجان في أحكام الجان»، في أحمد جغام، «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص ص 312 ـ 313.

(209) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص365.

(210) انظر:

R. J. Stoller., Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity, pp. 97-102.

(211) التيفاشي، «الروض العاطر»، ص 111.

(212) نذكر من ينها ما رواه أحمد قال: « لعن رسول اللّه مخنّثي الرجال يتشبّهون بالنساء والمترجلات من النساء يتشبهنّ بالرجال». السيوطي، «إسبال الكساء»، ص67.

(213) قيل: قتل مروان بن الحكم مخنّثا يسمّى النغاشي وقال من جاءني بمخنّث فله عشرة دنانير. الإصفهاني، «الأغاني»، ج13، ص29، كما وقع سجن المخنثين في ولاية مزاحم بن خاقان على مصر سنة 253هـ ـ انظر: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج2، ص 337 . وانظر أخبارا مماثلة في: الإصفهاني، «المصدر المذكور»، ج4، ص239، 281.،

إدريس «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص202.

(214) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص239.

(215) الإصفهاني، «الأغاني»، ج13، ص29.

(216) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص351.، مجهول، «الروضة البهية»، في «ثلاث مخطوطات تراثية»، ص197.

(217) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص115.

(218) الإصفهاني، «المصدر نفسه»، ج13، ص27.

(219) ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج16، ص82.، ج17، ص ص 216، 327. والملاحظ أنّ الربط بين المخنّث والعاهرة موجود في ثقافات أخرى منها الثقافة الآشورية
Razer, Le rameau d'or, T.1, p. 652.

(220) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص 126.

(221) الغزالي، «الإحياء»، م2، ص159.

(222) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص41.

(223) انظر سبب خصاء مغن في الأصفهاني، «الأغاني»، ج14، ص273.

(224) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج3، ص125.

(225) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج2، ص330.

(226) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص 52.

(227) ابن عمر، «أحكام السوق»، ص 77. والكبر هو الطبل.

(228) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة فحل.

(229) ابن عرضون، «كتاب آداب النكاح ومعاشرة الأزواج ورياضة الولدان»، في الديالمي، «المعرفة والجنس»، ص ص 131 ـ 132. والملاحظ أنّ عادة التخضيب بالحناء عادة مشتركة بين الجنسين في عدّة مناطق من الغرب الإسلامي. انظر: القيرواني، «كتاب جامع الأحكام»، ص261. إدريس، «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص211.

(230) لاحظ أنّ الباحثين المحدثين اهتموا بدراسة فئة المخنثين بعمان والتي تسمى «الخنيث» باعتبار أنّها تمثّل صنفا جندريا ثالثا. فالمخنّث يتصرّف بحرية في النهار فيتردد على الفضاءات الخاصة بالرجال وبالنساء ولكنّه لا يخرج ليلا ويحجب كالنساء كما أنّه يضطلع بالأشغال المنزلية تحت مراقبتهنّ. انظر:
S. O. Murray, "Sohari Khanith," in Islamic Homosexualities, edited by Murray and Roscoe, pp. 244-255.
Unni Wikan, "Man becomes Woman: Transexualism in Oman as a Key to Gender Roles." Man, Nº 13, (1977): pp. 304-319.

(231) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص115.

(232) الوزّان، «وصف إفريقيا»، م1، ص 232.

(233) ابن قدامة، «المغني»، ج10، 162.

(234) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص 135 الكيرنج كلمة فارسية وهو نموذج لقضيب الرجل.

(235) ابن ماجة، «السنن»، م1، ص321، (كتاب النكاح، باب في المخنثين) .، فنسك، «المعجم المفهرس»، ج3، ص 62 والأحاديث التي تمنع التشبه كثيرة منها أيضا حديث رواه أبو هريرة «أنّ النبيّ ﷺ لعن الرجل يلبس لبس المرأة، والمرأة تلبس لبس الرجل».

(236) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج2، ص118 .، ج6، ص194.، ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج6، ص 568.

(237) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص110، ص115. والشافعي، «الأم»، ج6، ص132.، الإصفهاني، «الأغاني»، ج13، ص31.

(238) المجيلدي، «كتاب التيسير»، ص71.

(239) السقطي، «كتاب في آداب الحسبة»، ص128.

(240) الشيزري، «نهاية الرتبة، ص110.

(241) الشيزري، «المصدر المذكور»، ص88.

(242) انظر: M. Douglas , De La Souillure, p. 128.

(243) الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص69. وانظر: الأصفهاني، «الأغاني»، ج14، ص ص 269 ـ 301.

(244) الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج14، ص282.

(245) «نفسه»، ج14، ص270

(246) R. J. Stoller, Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Feminity. p. 128.

(247) انظر: Balandier, Le détour, p. 71.

(248) الأصفهاني «المصدر المذكور»، ج14، ص270.

(249) «نفسه»، ج14، ص272.

(250) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص111.

(251) انظر: Murray and Roscoe, eds., Islamic Homosexualities, p. 60.

(252) انظر بخصوص تفشي الظاهرة في الأندلس: الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص78.
Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, T.3, pp. 444-445.

(253) انظر ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص263.

(254) انظر مثلا سورة الإنسان (67 ـ 19) «ويطوف عليهم ولدان مُخَلَّدُونَ وإذا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤلؤا مَنْثُوراً».

(255) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 312.

(256) الأزدي، «حكاية أبي القاسم البغدادي»، ص ص 84 ـ 85 نقلا عن سعيد فهمي، «العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة»، ص 431. والفالوذج كلمة فارسية تعني الحلواء التي تسوّى من لبّ الحنطة من النشاء والماء والعسل. ابن منظور «لسان العرب»، مادة فلذ.

(257) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص 251.

(258) ابن سينا، «القانون»، ج2، ص1612.

(259) إخوان الصفا، «الرسائل»، ج5، ص233. وانظر تعليلا لهذا الميل في «ألف ليلة وليلة»،

ج2، ص ص 831 ـ 834.

(260) انظر ابن قيم الجوزية، «الجواب الكافي»، ص ص 199 ـ 203.

(261) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص161. وانظر: الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج7، ص 116 ـ 117.

(262) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص243.

(263) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص252.

(264) ابن قيم الجوزية، «إغاثة اللهفان»، ص107. وانظر أيضا: الراغب الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج3، ص243.

(265) السيوطي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص 150.

(266) «نفس المصدر والصفحة».

(267) أبو نواس، «النصوص المحرّمة»، ص100.

(268) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (كتاب القيان)، ص168.

(269) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص107.

(270) انظر: الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص245.

(271) انظر:

Wafer. J, " Muhammad and Male Homosexuality," in Islamic Homosexualities, edited by Murray and Roscoe, p. 90.

Bourdieu, La domination masculine, p. 27.

(272) انظر «النصوص المحرّمة»، ص ص 79، 167.

(273) ابن قيم الجوزية، «الجواب الكافي»، ص203.

(274) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص252.

(275) M. Delon, " Le Prétexte anatomique", in Revue Dix -Huitième Siècle, Nº 12, 1980, p. 45.

(276) الأصفهاني، «الأغاني»، ج14، ص 279

(277) انظر:

Murray. S.O., "Woman-Woman Love in Islamic Socities," in Islamic Homosexualities, edited by Murray and Roscoe, p. 155.

Iman Al-Ghafari, "Is There a Lesbian Identity in the Arab Culture?" Al-Raida, Vol. XX, Nº 99, (2002-2003): pp. 86- 90.

(278) يكتفي ابن منظور في تعريف السحاق بقوله: «ومساحقة النساء لفظ مولد. «لسان العرب»، مادة سحق.

(279) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص72.، الونشريسي، «المعيار»، ج2، ص 505.

(280) ابن قيم الجوزية، «الجواب الشافي»، ص210.

(281) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص236

(282) «نفس المصدر والصفحة». «والحندقوق بقلة أو حشيشة كالفثّ الرطب، نبطية معربة ويقال لها بالعربية الذّرق».، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة حندق. والجرجير

ضرب من الفجل البري . انظر الإشبيلي، «عمدة الطبّ في معرفة النبات»، م1، ص130.

(283) الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص550.

(284) انظر:

Murray. S. O., "Lesbian Mamluk Fantasies," in Islamic Homosexualities, edited by Murray and Roscoe, p. 168.

(285) الوزّان، «وصف افريقيا»، ج2، ص 263.

(286) الطبري، «التاريخ»، ج8، ص221.، الجاحظ، «المحاسن والأضداد»، ص172.

(287) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص273.

(288) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص82.

(289) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص69.

(290) «ألف ليلة وليلة»، ج2، ص304.

(291) انظر:

Rowson. E. K, "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists," in Body Guards, edited by G. Epstein K. Straub, pp. 50-76.

(292) التيفاشي «نزهة الألباب»، ص244.

(293) D.F. Greenberg, "The Pleasures of Homosexuality," in Sexual Nature, Sexual culture, edited by P. R., Abrahamson, and Steven D. Pinkerton , p. 246.

(294) ابن كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج2، ص243.

(295) «نفسه»، ج2، ص322.

(296) السيوطي، «إسبال الكساء على عورات النساء»، ص69.

(297) التيفاشي، «المصدر المذكور»، ص 237.

(298) المقريزي، «الخطط»، ج3، ص37.

(299) الاصبهاني، «في المجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ص 207. والمباعر المحشوة هي لحم يقطع ويخلط بقطع من الإلية مع الأبزار والبصل والخلّ والزيت ويحشى به المصران الغليظ. ابن السيّار الورّاق، «كتاب الطبيخ» ص87. والميل «الذي يكتحل به.»، ابن منظور، «لسان العرب»، مادة ميل.

(300) انظر: Bettleheim, Les blessures symboliques, pp. 108-112.

(301) ابن عامر توفيق، «الرقّ في الحضارة الإسلامية»، ج 2، ص 379.

E. I 2, T. 1, article Abd (R. Brinschvig) ; E. I.2, article Ghulam, (C. E. Bosworth).

(302) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص124.وابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة خصي.

(303) ابن سينا، «القانون في الطبّ»، م3، ص 2182.، الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص61.

(304) «ألف ليلة وليلة»، ج2، ص376.

(305) انظر:

K.M. Ringrose, "Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantine,"

in Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History, edited by G. Herdt, pp. 92- 99. Shaun F. Tougher, "Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to Their Creation and Origin," in Women, Men and Eunuch, edited by Liz james, pp. 168-181.

(306) انظر مثلا: التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج3، ص201.

(307) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص125.

(308) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج2، ص195.

(309) الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص76.

(310) «نفسه»، ج1، ص97.

(311) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص50.، القزويني، «جوامع اللذة»، ص299.

(312) قابوس نامه، «النصيحة»، ص313.

(313) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص 351.

(314) العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص ص 207 ـ 208.

(315) الجاحظ، «المصدر المذكور»، ج1، ص96.

(316) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص35.

(317) ابن منظور، «لسان العرب»، م4، مادة خنث.

(318) ابن سينا، «القانون في الطب»، م 2، ص 1612.

(319) الكركي، «كتاب العمدة في الطبّ والجراحة»، ج2، ص215.

(320) ابن قيّم الجوزية، «تحفة المودود»، ج2، ص112.

(321) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج7، ص327.

(322) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج1، ص 122 ـ 123.

P. Sanders, "Gendering the Ungendered Body. Hermaphrodites in Medieval Islamic law," in Women in Middle Eastern History, edited by Beth Baron &, Nikki. R. Keddie, p. 79.

(323) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج18، ص ص 23 ـ 232.

(324) المقري، «نفح الطيب»، ج6، ص 43.

(325) الونشريسي، «عدة البروق»، ج2، ص123.

(326) المقريزي، «الخطط»، ج1، ص505.

(327) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م4، ص244.

(328) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج7، ص327.

(329) الونشريسي، «المعيار»، ج6، ص52.

(330) ابن الأنباري، «المذكر والمؤنث»، ج1، ص 51.

(331) Angela Kiche Leung , " Autour de la naissance", in Cahiers de la sociologie, Vol. LXXVI, 1984, p. 68.

(332) Guicciardi. J- P, " L'Hermaphrodite", in Revue Dix- Huitième Siècle, Nº 12, 1980, p. 50.

(333) يبيّن أفلاطون أنّ الناس كانوا في البدء ينقسمون إلى ثلاثة أجناس: جنس الذكور وجنس الإناث وجنس ثالث يجمع بين خصائص الجنسين معا.»، ولم يعد لهذا الجنس أثر غير الخنثى وعلة وجود الذكر من الشمس وانبثقت الأنثى من الأرض. أمّا الخنثى فقد صدر عن القمر والقمر يشارك الأرض والشمس طبيعتهما.

Platon, Le Banquet, pp. 49-52.

(334) انظر: محمود إبراهيم، «المتعة المحظورة»، ص ص323 ـ 378.

(335) لاحظ أنّ المتخصصين في الدراسات الجندرية Gender Studies لم يحاولوا إدماج الخصي أو الخنثى في خانة الذكورة أو الأنوثة إنّما اعتبروا هذه النماذج جنسا ثالثا. وساعدتهم الدراسات الأنتربولجية في الهند في اختيار هذا التوجّه، إذ أمدتهم بمعلومات ضافية حول هوية طائفة Jankhas وطائفة Hijras فهؤلاء الرجال مالوا إلى النساء فتشبّهوا بهنّ في الهيئة والسلوك ونمط الحياة، غاياتهم من وراء ذلك التماهي مع الآلهة المؤنثة وأدت بهم الرغبة في التحوّل إلى الأنوثة إلى خصاء أنفسهم والتضحية بالقضيب ورفض الامتيازات الذكورية. وهو أمر يؤكّد تصرف الفرد في جسده واستعداده لدفع ضريبة التحوّل إلى عالم النساء التي تكون عبر الدم.

(336) انظر:

R. Baron, et al., eds., Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender. p 17.

(337) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج1، ص68.

(338) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص40.

(339) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص330.

(340) الصنعاني، «المصنف»، ج4، ص ص، 132، 319.

(341) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص229 .، الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص 219.

(342) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م2، ج 4، (كتاب الصلاة)، ص 233.

(343) المرتضى، «عيون الأزهار»، ص75.

(344) ابن حبيب، «المصدر المذكور»، ص212.

(345) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص 39.

(346) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج7، ص 329.

(347) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص 201.

(348) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص199.

(349) الخرساني الإباضي، «المدوّنة الكبرى» ج1، ص161.، ابن جزي، «المصدر المذكور»، ص46.

(350) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، م1، ج2، ص84.

(351) الخرساني الإباضي، «المصدر نفسه» ج1، ص81.، ابن منظور، «لسان العرب»، مادة أخا.

(352) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص130.

(353) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص210.
(354) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص12.
(355) العيني، «شرح صحيح البخاري»، ج7، (كتاب الصلاة)، ص279.
(356) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م2، ج 4، ص148.
(357) Argyle. M, "Les compétences sociale ", in Psychologie sociale des relations à autrui, édité par S. Moscovici, p. 100.
(358) ابن منظور، «اللسان»، مادة صفق.
(359) «نفسه»، مادة سبح.
(360) «نفسه»، مادة صفح.
(361) ابن بسّام، «نهاية الرتبة»، ص243.
(362) انظر مثلا إبراهيم (14/ 31).، الحجّ (22/ 41) .، لقمان (31/ 4).، المزمل (73/ 20).
(363) مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، ص128.
(364) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص234. وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية، «اعلام الموقعين»، ج2، ص111.، ابن حبيب «المصدر المذكور»، ص240.
(365) أبو داود، «السنن»، ص97.
(366) التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص37 وانظر أيضا: ابن بسّام، «المصدر المذكور»، ص243.
(367) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص 155.
(368) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص227.
(369) انظر: Baron, Histoire d'Israël, p. 916.
(370) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص38.
(371) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة أرخ.
(372) «نفسه»، مادة فحش.
(373) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج2، ص 124.
(374) المازري، «الفتاوى»، ص 290.
(375) السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن تطوع الصوم والصلاة بحضرة الزوج بغير إذنه)، ص31.
(376) ابن ماجة، «السنن»، م1، (كتاب الصوم)، ص293.
(377) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص ص 221 ـ 222. وانظر: الكاساني، «المصدر المذكور»، ج2، ص 107.
(378) الحجاوي المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص144.وقارن بالمازري، «المصدر المذكور»، ص 104.
(379) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص290.
(380) «نفسه»، ص271.
(381) «نفسه»، ص294.
(382) ابن الجوزي، «صفة الصفوة» ج4، ص ص40، 190.

(383) «نفسه»، ج4، ص 302.
(384) «نفسه»، ج4، ص 437.
(385) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 209 .
(386) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م3، ص 372.
(387) التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص37.
(388) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م2، ج4، (كتاب الصلاة)، ص163.
(389) التلمساني، «المصدر نفسه»، ص37.
(390) ابن الجوزي، «ذمّ الهوى»، ص168.
(391) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص27.
(392) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص 275.
(393) ارجع إلى: عبد المجيد الشرفي، «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، (الفصل الثاني مأسسة الدين)، ص ص 118 ـ 131.
(394) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص376.
(395) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص55.
(396) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص185.
(397) أبو داود، «السنن»، ص170.
(398) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص157، 227.
(399) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج18، ص 103. وانظر: الصنعاني، «المصنّف»، ج3، ص146.
(400) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج2، ص348.
(401) «نفسه»، ج2، ص341.
(402) «نفسه»، ج2، ص ص 327 ـ 328.
(403) السرخسي، «المبسوط»، ج1، ص22. وانظر: الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1 ص259.
(404) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص113.
(405) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص238.
(406) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص143.
(407) الخراساني، «المدونة الكبرى»، ج1، ص159. وانظر: ابن بسام، «نهاية الرتبة»، ص243.
(408) المجليدي، «كتاب التيسير»، ص44.
(409) الأزرقي، «أخبار مكّة»، ج2، ص 20 ـ 21.
(410) الغزالي، «المصدر المذكور»، ج2، ص150. وانظر: ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص49.
(411) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج15، ص412.
(412) النووي، «صحيح مسلم»، م2، ج4، ص159.
(413) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص219.
(414) إدريس، «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص322.

(415) ابن منظور، «لسان العرب»، م1، مادة أخر، ص87. وانظر: ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص49.
(416) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص ص 218، 204.
(417) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أخر.
(418) أبو داود، «السنن»، ص 137.
(419) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج1، ص68.
(420) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 213.
(421) «نفسه»، ص187.، ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص199.
(422) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، 199.
(423) الونشريسي، «عدة البروق»، ص123.
(424) المنذري، «كتاب اختصار الأديان»، ص46.
(425) «نفسه»، ص46. وقارن بابن جزي، «المصدر المذكور»، ص 48.
(426) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص181.
(427) الونشريسي، «المصدر المذكور»، ص480.
(428) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص148.
(429) السرخسي، «المبسوط»، ج1، ص78.، الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص 120.
(430) مجهول، «الروضة البهية في اللذة الباهية»، في «ثلاث مخطوطات تراثية في الجنس»، ص181.
(431) لمزيد التعمّق في هذا الموضوع انظر: شمس الدين محمد مهدي، «أهلية المرأة لتولي السلطة»، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1995.
(432) الماوردي، «المصدر المذكور»، ص51.
(433) الشوكاني، «المصدر المذكور»، ج8، ص265.
(434) يتطلّب هذا الموضوع بحثا مستقلا لبيان علاقة الأنوثة بالمجال السياسي فرغم اختلاف أهل السنة والشيعة في جملة من المسائل فإنّ الإجماع حصل حول إقصاء المرأة عن تولي الخلافة وغيرها من الولايات وسيتم توظيف مشاركة عائشة في حرب الجمل لتبرير خطورة نهوض المرأة بدور سياسي وتصبح عائشة رمز الخطر جنسانيا وسياسيا وشاهدا على ما يهدّد المجتمع من مهالك إذا لم يحكم السيطرة على النساء . ومن المفيد أن نتبيّن أنّ عائشة ستقترن في المتخيّل الإسلامي بأنموذج مريم وآسيا امرأة فرعون وكذلك بصورة ميثية أخرى كان لها تأثير كبير في الضمير الجمعي وهي صورة زليخا. نحيل في هذا الصدد إلى عمل: .

D.A. Spellbreg, Politics, Gender, and the Islamic Past. The Legacy of Aisha bint Abi Bakr, New York: Columbia University Press, 1994.

وقارن بأطروحة الطرابلسي التي بحث فيها علاقة المرأة بالسياسة في اليمن.

S.F. Traboulsi, Gender, Authority, and Legitimacy in Medieval Yemen: The Case of Arwa Bint Ahmed. MA Thesis. Department of History and Archeology, Faculty of Arts and Sciences, the American University of Beirut, 1998.

(435) الونشريسي، «عدة البروق»، ص481.

(436) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م3، ص333.

(437) نقلا عن عموري، «المرأة في العصر العباسي»، ص192.

(438) كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، (الباب الثامن عشر في ذكر كيفية أنواع الجماع)، ص ص 259 ـ 267.

(439) الراغب الإصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص275.

(440) المرتضى، «عيون الأزهار»، ص81. وانظر: ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص36.، العيني، «عمدة القارئ»، ج7 ص279.، الصنعاني، «المصنف»، ج3، ص127.

(441) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص202.

(442) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص253. وانظر: ابن جزي، «المصدر نفسه»، ص88.

(443) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة رخا.

(444) مجهول، «الروضة البهية، في «ثلاث مخطوطات للجنس»، ص182.

(445) انظر:

Smith, W. R, Lectures on the religion of the semites, pp. 447-448.

(446) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص 34. وص 40 وانظر خبرا يصف منع النساء من استلام الركن في الأزرقي «أخبار مكّة»، ج2، ص337.

(447) ابن رشد، «المصدر نفسه»، ج1، ص344.

(448) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص98.

(449) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص111.

(450) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج2، ص 449.

(451) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج3، ص243. وانظر: البلخي، «مصالح الأبدان»، ص 271.

(452) «نفسه»، ج3، ص297.

(453) انظر مثلا: ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص395.

(454) J. Lassner, Demonizing the Queen of Sheba, p. 32.; E. Badinter, L'un et l'autre, p. 175.

(455) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص320.

(456) ابن رشيق، «العمدة»، م2، ص817.

(457) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج18، ص73.

(458) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص136.

(459) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج1، ص 88.

(460) العيني، «الصدر المذكور»، ج8، ص104.

(461) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص50.

(462) المقريزي، «الخطط»، ج3، ص 684.

(463) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص 64.، ج12، ص 105.، ابن الأثير، «الكامل»، م7، ص31.، ابن الجوزي، «المنتظم»، ج15، ص 127.، ج16، ص87.

(464) الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص 185.، ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، (تراجم النساء)، ص212.

(465) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 120

(466) انظر ما أورده ابن عبد ربّه من أشعار يعبّر فيها أصحابها عن تصوّرهم لما سيتركه موتهم من وقع في نفوس أهاليهم، «العقد الفريد»، ج 2، ص ص 407 ـ 409. وانظر أيضا:

Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 664.

(467) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، (باب الجنائز)، ص88.

(468) «نفسه»، 8، ص87.

(469) ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص393.

(470) ابن الأثير، «عمدة القارئ»، م11، ص193.، المقريزي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 432.، ج3، ص262.، القيرواني، «كتاب الجامع»، ص235.، ابن الجوزي، «صفة الصفوة»، ج4، ص199.

(471) جواد عليّ، «المفصّل»، ج5، ص165.

(472) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص31.

(473) ابن الكلبي، «الأصنام»، ص 26.

(474) المقدسي البشاري، «أحسن التقاسيم»، ص283.

(475) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص244. ابن بسّام، «نهاية الرتبة»، ص82.

(476) E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 655.

(477) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج1، ص 296.

(478) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص71.، السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن النياحية)، ص ص 59 ـ 66.

(479) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص258.

(480) «نفسه»، ج1، ص 258.

(481) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج7، ص306.

(482) «نفسه»، ج13، ص 169.

(483) E.E. Evans-Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p. 168.

(484) انظر: E.E. Evans-Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p. 70.

(485) السواح، «لغز عشتار»، ص ص235، ص300.

(486) ابن عمر، «أحكام السوق»، ص 91.

(487) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص 71.

(488) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 75.

(489) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة لدم.

(490) انظر:

Le Breton, Les passions ordinaires, p. 107.

(491) انظر: Girard, la violence et le sacré, p. 11.

(492) إبراهيم رزق الله أيّوب، «الحياة الاجتماعية في مصر القاهرة أيام الفاطميين»، (الفصل

السادس: العادات والتقاليد المدفنية)، ص 323، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة في التاريخ، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت، 1982 (بحث مرقون).

(493) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة أتم.

(494) انظر: Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse , p. 663.

(495) Evans-Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p.79.

تشير ثقاتنا الشعبية إلى التهديد الذي تمارسه المرأة على ذويها حين تعلن أنها «تخرج حمرا عريانة» إن لم يستجيبوا لمطالبها.

(496) Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 106.

(497) Cazeneuve, Sociologie du rite, p. 143.

(498) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص79.، الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص494.

(499) انظر: E . Universalis, T.15, article, " Mort ", (Louis-vincent Thomas).

(500) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص ص447 ـ 483.

(501) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، م3، ص ص17 ـ 18.

(502) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص 196. النقع أصوات الخدود إذا ضربت واللقلقة تقطيع الصوت وهو الولولة. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نقع.

(503) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 83.، الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج16، ص 196. ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج3، ص 198.

(504) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص82.

(505) ابن الأثير، «الكامل»، م8، ص549.، المقريزي، «الخطط»، ج2، ص ص 212 ـ 213 . ونلفت النظر إلى أنّ طقوس النياحة ممارسة مشتركة بين الرجال والنساء لدى الشيعة ولها دلالاتها الخاصّة. وهي شكل من أشكال العقاب الذاتي المعبّر عن رغبة في التطهّر من الآثام والشعور بالذنب وتذكّرنا بالبكاء الجماعي على أدونيس.

(506) ابن الأثير، «المصدر نفسه»، م9، ص ص 263، 155.

(507) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م14، مادة نعا، ص 217 .

(508) Glaire, Vie des anciens Hébreux, T3, p.p 401-402.

(509) انظر:

Macho. Th, " Mort ", in Traité D'anthropologie Historique, sous la direction de CH. Wulf, p. 982.

(510) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة عبر.

(511) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 2، ص397.

(512) ابن ماجة، «السنن»، م1، (كتاب الجنائز)، ص264.

(513) جاء في «المغني»: «نقل حرب عن أحمد كلاما فيه احتمال إباحة النوح والندب. اختاره الخلال وصاحبه لأنّ واثلة بن الأسقع وأبا وائل كانا يستمعان النوح ويبكيان»، ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص547.

(514) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج6، ص 238. وجاء في ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة سعد: «في الحديث: لا إسعاد ولا عُقْرَ في الإسلام» وهو إسعاد النساء في المناحات تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها فتساعدها على النياحة، تأويله أنّ نساء الجاهلية كنّ إذا أصيبت إحداهنّ بمصيبة فيمن يعزّ عليها بكت حولا، وأسعدها على ذلك جاراتها وذوات قرابتها، فيجتمعن معها في عداد النياحة وأوقاتها ويُتابعنها ويُساعدنها ما دامت تنوح عليه وتبكيه، فإذا أصيبت صواحباتها بعد ذلك بمصيبة أسعدتهن».

(515) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة لدم.

(516) " La femme sert , plus souvent que l'homme , d'objet passif aux rites les plus cruels du deuil ; parce qu'elle a une moindre valeur sociale , elle est plus directement désignée pour l'office du bouc émissaire". Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse , p. 668.

(517) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة لدم.

(518) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص 79. وانظر العبارات التي تقال في الندب في الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص529.

(519) الجاحظ، «المحاسن والأضداد»، ص 209.

(520) A. D. Vingerhoets and J . Scheirs, "Crying : Empirical Findings and Possible explanations," in Gender and Emotion : Social psychological Perspectives, edited by A.H. Fisher, p.143.

(521) Roux, Le sang, p. 175.

(522) الأصفهاني، «الأغاني»، ج1، ص ص 254 ـ 255.

(523) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص391.

(524) المبرّد، «كتاب التعازي والمراثي»، ص4.

(525) «نفسه»، ص6.

(526) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص302.

(527) انظر الرواية التي أوردها الأصفهاني بخصوص أخذ امرىء القيس بثأر والده، «المصدر المذكور»، ج9، ص87.

(528) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص484.

(529) ارجع إلى: ابن أبي الدنيا، «الرّقة والبكاء»، الرياض، مكتبة العبيكا، 1994.، ابن قدامة المقدسي، «الرّقة والبكاء»، دمشق، دار القلم، 1995.

(530) انظر: Le Breton, La sociologie du corps, p. 66.

(531) الأبشيهي، «المستطرف»، ج2، ص 811.

(532) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص 96.

(533) ابن سعد، «الطبقات»، م3، ص434.

(534) لاحظت حسناء بوزويتة الطرابلسي هيمنة فكرة دونية المرأة على الشعراء بالرغم من تمكّن بعضهم من نظم قصائد في رثاء النساء منذ القرن الثاني للهجرة ولكنّها ظلت قصائد ضعيفة أو إبداعية ومعبّرة في الآن نفسه عن الحرج الذي يصيب الشاعر حين يتفجّع لفقد

زوجته أو حبيبته فيكنّي عنها ويعزف عن وصفها إكراما لها. انظر «حياة الشعر في نهاية الأندلس»، دار محمد علي الحامي، تونس 2001، ص ص 318 ـ 327.

(535) جرير، «الديوان»، م2، ج3، ص 862. وانظر: الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص531.

(536) الفرزدق، «الديوان»، م1، ج1، ص 375.

(537) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص 412.

(538) الأبشيهي، «المستطرف»، ج2، ص 811.

(539) المتنبّي، «الديوان»، ج1، ص 88.

(540) المبرد، «كتاب التعازي والمراثي»، ص ص 166 ـ 168.الإصفهاني، «القيان»، ص ص71، 57، 94، 121.، ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج2، ص ص 433 ـ 436.

(541) نقلا عن:

G. Rubin, "The Traffic in Women : Notes On The Political Economy of Sex," quoted in D. Glover and C. Kaplan, Genders, pp. 179-180.

(542) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 397.

(543) A. M.Kring, "Gender and Anger," in Gender and Emotion , edited by A. Fisher, p. 211.

(544) J. Jansz, "Masculine Identity and Restrictive Emotionality," in Gender and Emotions, edited by A. Fisher, p.174.

(545) الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص ص306 ـ 310.

(546) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص526. وارجع إلى: ابن حزم، «المحلّى»، ج 5، ص176.

(547) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص63.

(548) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص231.

(549) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ج2، ص532.

(550) لمزيد الاطلاع انظر:

Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. p 268-269.

(551) ابن حزم، «المحلّى»، ج5، ص 174.

(552) السرخسي، «المبسوط» ج1، ص71. وانظر: الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص 304.

(553) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص174.

(554) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص 122.

(555) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص 481. ابن حزم، «المحلّى»، ج5، ص 144.

(556) ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص77.

(557) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 219.

(558) السرخسي، «المبسوط»، ج1، ص 72.

(559) ابن رشد، «بداية المجتهد، ج1، ص 235. وانظر: ابن حزم، «المحلّى»، ج5، ص 120.

(560) الخرساني، «المدونة الكبرى»، م1، ص26. وارجع إلى: الكاساني، «بدائع الصنائع»،

ج1، ص 308.

(561) العيني، «عمدة القارئ»، ج 8، ص 44.

(562) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص501.

(563) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج 5، ص 148.

(564) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص320.

(565) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص 122. وانظر: ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص 471.

(566) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص44.

(567) «نفسه»، ج 8، ص 43. ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص472.

(568) العيني، «المصدر نفسه»، ج 8، ص 38.

(569) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، م8، ص109.

(570) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص543. وقارن بالونشريسي، «المعيار»، ج1، ص348.

(571) ابن ماجة، «السنن»، م1، (باب الجنائز)، ص 250. ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص517.

(572) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج5، ص ص123، 155 ـ 156.

(573) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 136.

(574) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص518.

(575) الخرساني، «المدونة الكبرى»، م1، ص200.

(576) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص316.

(577) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 136.

(578) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج5، ص100.

(579) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج2، ص562.

(580) «نفسه»، ج2، ص 561.

(581) ابن الأخوة، «معالم القربة»، ص81.

(582) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م6، ص169.

(583) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 134. ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 79.

(584) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج7، ص 329 .

(585) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص501

(586) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م3، ص148.

(587) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج5، ص56.

(588) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ص376.

(589) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص 160.

(590) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص 69.، الطرطوشي، «كتاب الحوادث والبدع»، ص ص336 ـ 337.

(591) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص101.، ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص81.، ابن بسام، «نهاية الرتبة»، ص82.
(592) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص238.
(593) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، م6، ص ص 70، 92.
(594) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص250. وانظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص ص 397 ـ 398.
(595) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، 111. ونظر: ابن قدامة، «المغني»، ج2، 503.
(596) إشارة إلى الآية: «فبعثَ اللهُ غرابًا يبحثُ في الأرضِ ليُريَهُ كَيفَ يُواري سَوءة أخِيهِ قالَ يا وَيلتِي أعَجزتُ أنْ أكُونَ مِثلَ هذا الغُرابِ فأوارِي سَوءَةَ أخِي فأصبحَ مِنَ النَادِمِينَ». (المائدة5/ 31)
(597) Dzao, Mythes, rites et transes à Madagascar, p.128.
(598) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص.
(599) برنشفيك، «تاريخ إفريقية»، ج2، ص327.
(600) المقدسي البشاري، «أحسن التقاسيم»، ص335.
(601) جواد عليّ، «المفصّل»، ج5، ص159.
(602) M. Kerrou, "La mort au féminin", in Intersignes, Nº2, 1991, pp. 71-89.
(603) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج12، ص30.
(604) ابن عمر، «أحكام السوق»، ص92.
(605) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص570.
(606) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص70.
(607) انظر: J. Marcus, A world of Difference: Islam and Gender, p. 125.
(608) جواد عليّ، «المصدر المذكور»، ج5، ص165.
(609) Mazahéri, La vie quotidienne des musulmans, p. 58.
(610) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، ج1، 285.، ابن منظور، «اللسان»، مادة فضض.
(611) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص64.
(612) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج2، ص37.
(613) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 91.
(614) «نفسه»، ج8، ص99.
(615) H., Stern, Marriage in Early Islam, London, 1939, pp. 62-81.; Z. M. Watt, Mahomet à Médine, p. 334.
(616) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص 127.
(617) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة حدد.
(618) الكاساني «بدائع الصنائع»، ج3، ص 192. وص 209.
(619) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج2، ص 111.
(620) Leshi, J., "Significance of Dress for Orthodox Hindu Women," in Sex and Gender, edited by R. Barnes & J.B. Eicher, p. 208.

(621) انظر: Cazeneuve, Sociologie des rites, p132.

(622) أورد ابن بسّام رسالة تعزية لابن عبد البرّ جاء فيها: «والنساء كيف كانت مراتبهن، والحرم وإن جلّت منزلتهنّ، لم يغلق عليهنّ كأبواب التراب، ولم يسدل دونهن كستور القبور، وربّ أمّ مبرورة، وأخت كبيرة، قد نزعت منزعا من الصيانة، وذهبت مذهبا من مباح الديانة، ودّ ابنها وأخوها قبل ذلك لو طواها كفن، وواراها جنن، فتقدمهن أصون لهنّ، وأولى بهنّ». الذخيرة، ج5، ص ص218 ـ 219.

(623) T. Del Valle, ed., Gendered Anthropology, p. 39.; A. E. Beall and R. J, Sternberg, eds., The Psychology of Gender, p. 119.

(624) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة زوج.

(625) ابن القيم، «تفسير القرآن الكريم»، ص134.

(626) السرخسي، «المبسوط»، ج9، ص41.

(627) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج9، ص ص55، 110.

(628) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص ص4، 5، 12، 25.

(629) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص41.

(630) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة بضع.

(631) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص69.

(632) الونشريسي، «عدة البروق»، ص573.

(633) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج2، ص 275.

(634) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص109.

(635) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص467.

(636) ابن تيمية، «الفتاوى»، م29، ج9، ص 355.

(637) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج2، ص 242 ويضيف في موضع آخر: «الخروج إلى محافل الرجال فيه نسبتهن إلى الوقاحة.»، ص 2.

(638) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج7، ص339.

(639) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص11.

(640) ابن سينا، «الشفاء»، ص449.

(641) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ج3، ص99.

(642) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص14.

(643) الموصلي الحنفي، «المصدر نفسه»، ص100.

(644) ابن رشد، «المصدر نفسه»، ج2، ص85.

(645) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج3، ص247.

(646) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م2، ص122.

(647) انظر: الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص133.

(648) الونشريسي، «عدة البروق»، ص 224.

(649) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص77.

(650) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص129.

(651) ابن تيمية، «فقه الزواج»، ص205.
(652) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج3، ص 19.
(653) «نفسه»، ج3، ص16، ج4، ص332 . وانظر: ابن سينا، «الإلهيات»، ج2، (المقالة العاشرة) ص450.
(654) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج8، ص154.
(655) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ج3، ص 102.
(656) مذكور في: ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج8، ص ص4، 5، 1، 25 .، ابن الجزي، «القوانين الفقهية»، ص143.
(657) الطبرسي، «المستدرك»، ج15، ص157.
(658) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 143
(659) القزويني، «جوامع اللذة»، ص96.
(660) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص185.
(661) ابن عرضون، «آداب النكاح»، نشره الديالمي في ملحق «المعرفة والجنس»، ص126.
(662) انظر:

F. Héritier, Masculin / Féminin, p. 233.

(663) الزبيدي، «تاج العروس»، مادة حرث.
(664) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص140.
(665) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص ص216 ـ 217.
(666) J. H. Williams, Psychology of Women, p. 81.
(667) انظر مثلا ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص 312.، المازري، «الفتاوى»، ص136 .
(668) انظر سبب ضرب مثل «اسلمي أمّ خالد ربّ ساع لقاعد» في: الميداني، «مجمع الأمثال»، ص46.
(669) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج18، ص72.
(670) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص298.
(671) القرطبي، «المصدر المذكور»، ج18، ص 74
(672) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج6، ص16.، ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص73.
(673) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص88.
(674) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص452.
(675) قابوس نامه، «النصيحة»، ص325.
(676) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب، ص 135.
(677) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص120.
(678) تطرح قضية الإرث في النظام الإسلامي مجموعة من الإشكاليات وليس هنا مجال الخوض فيها لذا اكتفينا بالنظر في الموضوع من زاوية تشغلنا وهي تأثير المال في نمط العلاقة بين الزوجين وبيان مراعاة أحكام الإرث للبنية الاجتماعية آنذاك ثمّ توضيح علاقة الإرث بالنظام الجندري.
(679) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص459.

(680) الطبري، «جامع البيان»، ج4، ص299.

(681) انظر: W. M, Watt, Mahomet à Médine, p. 23.

(682) Nikki. R. Keddie and B. Baron, eds., Women in Middle Eastern History, p. 3.

(683) الطبري، «جامع البيان»، ج5، ص46.

(684) «نفسه»، ج5، ص48.

(685) «نفسه»، ج5، ص48.

(686) ابن كثير، «المصدر المذكور»، ج1، ص 488.

(687) الرازي، «مفاتيح الغيب»، ج9، ص168.

(688) ابن كثير، «المصدر المذكور»، ج1، ص457.

(689) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م3، ص 256.

(690) ابن قيم الجوزية، «أعلام الموقعين»، ج2، ص 112. وانظر: البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص203.

(691) P. Sanders, "Gendering the Ungendered body," in Women in Middle Eastern History, edited by Keddie and Baron, p. 82.

(692) سحنون، «المدونة الكبرى»، ج5، ص33

(693) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص214.

(694) J. R. Robert, Les plaisirs à Rome, p. 155.
Baron, Histoire d'Israël, p. 911.
L. Ahmed, Women and Gender in Islam, p. 20.

(695) وردت في مقال دية بدائرة المعارف الإسلامية إشارة إلى الاختلاف بين الجنسين في هذا الحقّ ولكنّ صاحب المقال لم يكلّف نفسه عناء البحث عن دواعي التفريق
E. I. 2 , T.2, article Diya, (E. Tyan).

(696) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ج2، ص111.

(697) الشافعي، «الأمّ»، ج6، ص22

(698) انظر:
Evans- Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p. 34.

(699) N. Edley and M. Wethorell,, "Masculinity, Power and Identity," in Understanding Masculinities, edited by M. Mac An Ghaill, p. 106.

(700) ابن القيم، «تفسير القرآن»، ص327.

(701) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص129.

(702) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص 151.

(703) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م3، ص111.

(704) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 326.

(705) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص229.

(706) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص144.، ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص 179، ج1، ص203.

(707) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص128.
(708) ابن قيّم الجوزية، «أحكام أهل الذمّة»، ج2، ص438. والكراث «بقل معروف خبيث الرائحة كريه العرق»، الزبيدي «تاج العروس»، مادة كرث.
(709) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج8، ص128.
(710) «نفسه»، ج8، ص129.، ابن قيّم الجوزية، «المصدر نفسه»، ج2، ص439. ونلاحظ جندرة للأطعمة وللشراب في مصادر مختلفة. وهو موضوع جدير بالدراسة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى ما ورد لدى بعضهم بخصوص الشراب. فالشراب له منافع جسدية وأخرى نفسية ولكنّه لا يصلح لأصحاب الأدمغة الضعيفة والأعصاب الخائرة كالصبيان والنسوان. انظر: البلخي، «مصالح الأبدان»، ص151.
(711) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص184.
(712) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص218.
(713) ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص119.
(714) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص232.
(715) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص 89.
(716) ابن هشام، «محاسن النساء»، في «ثلاث مخطوطات تراثية»، ص 91.
(717) انظر مثلا ما ذكره الوزّان عند زيارته لأقليم المغرب بشأن شدّة غيرة الرجال. «وصف إفريقيا»، ج1، ص ص101 ـ 106، 357.
(718) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص ص 85 ـ 86.
(719) الفخر الرازي، «أحكام السحر والسحرة»، 154.
(720) انظر:
R. Caillois, L'homme et le sacré, p. 207.
(721) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص352 ـ 355.
(722) ابن البتنوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص28
(723) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص36.
(724) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج12، ص224.
(725) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص216.
(726) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج2، ص372.
(727) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج34، ص27.
(728) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص463.، ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج4، ص193.
(729) انظر على سبيل المثال:
A. M . Goichon, La vie féminine au Mzab , pp. 105-116.
N. Plantade, La guerre des femmes, p. 140.
(730) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص 366.
(731) H. Eickhoff, " Position assise ", in Traité d'Anthropologie Historique, sous la direction de Christoph Wulf. pp. 491-503.

(732) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص170.

(733) Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 368.

(734) الشمّاخي، «كتاب السّير»، جزء خاصّ بتراجم علماء المغرب، ص269.

(735) «نفسه»، ص259.

(736) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص256. واعتبر ابن مفلح أنّ الأحاديث المتعلّقة بالغزل نحو حديث: «خير لهو المرأة الغزل»، أو ما نسب إلى عائشة «لا تعلّموهن الكتابة وعلموهن الغزل وسورة النور» ضعيفة أو موضوعة. «الآداب الشرعية»، ج3، ص310.

(737) ابن مفلح، «المصدر المذكور»، ج3، ص303.، الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص ص74، 132. بتونس والجزائر، والمغرب ص183.

(738) A, Obeid, Gender and Division of Labor, MA Thesis, Department of Social and Behavioral Sciences, Faculty of Arts and Sciences, The American University of Beirut, 1998, p. 12.

(739) Baron, Histoire d'Israël, p. 912.

(740) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة بذا.

(741) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج4، ص 110.

(742) «نفسه»، ج4، ص109.

(743) «نفسه»، ج4، ص ص 174، 181.

(744) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص ص73 ـ 74. ونظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 214.

(745) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص163 ـ 164.

(746) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص208.

(747) الغزالي، «المصدر المذكور»، ص375.

(748) دانيال، «طيف الخيال»، نقلا عن أحمد عبد الرازق، «المرأة في مصر المملوكية»، ص37.

(749) ابن حزم، «طوق الحمامة»، باب السفير، ص113.

(750) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص225.

(751) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص113.

(752) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص246.

(753) لمزيد الاطلاع على علاقة الجندر بالطبقة انظر:
B. Skeggs, Formations of Class and Gender.

(754) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج1، ص275.

(755) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص88.

(756) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج14، ص144.

(757) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص 271.

(758) الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص156.

(759) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص ص 73 ـ 75.

(760) «نفسه»، ص75.
(761) ابن الجوزي، «صفة الصفوة»، ج4، ص ص 211 ـ 212.
(762) V. Aebçcher, Les femmes et le langage, p. 19.
(763) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص244.
(764) G. Balandier, Anthropolo-Logiques, p. 23.
(765) ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص103.
(766) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص142.
(767) ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص179.
(768) الغزالي، «المصدر نفسه»، م2، ج4، ص142.
(769) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص376.
(770) ابن كثير، «التفسير»، ج3، ص422
(771) انظر في هذا الصدد: محمد الطالبي، «قضية تأديب المرأة بالضرب»، في «المغرب»، العددان 182، 183 ديسمبر 1989، ص ص19 ـ 33.
(772) L. Ahmed, Women and Gender, p.13.
(773) الونشريسي، «عدة البروق»، ص ص346، 566.
(774) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج3، ص95. وانظر: ابن قيم الجوزية، «أعلام الموقعين»، ج2، ص 44.
(775) ابن منظور، «اللسان»، العانية المطيعة والمستسلمة والأسيرة، مادة عنا.
(776) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص80.
(777) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص349.
(778) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أبي.
(779) الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص57.
(780) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج1، ص269.
(781) ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص 52.، ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص235.
(782) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج1، ص242.
(783) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص248.
(784) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 75.
(785) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص130.
(786) السرخسي، «المبسوط»، ج10، ص157.
(787) السيوطي، «نزهة المتأمل»، في جغام «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص 103.
(788) الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص 131.
(789) «نفسه»، ج1، ص344، ج8، ص69، ج11، ص193.
(790) المجيلدي، «كتاب التيسير»، ص105.
(791) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص163 ـ 164. وانظر: ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص237.، ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص 209.

(792) Le Breton, Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions. p. 177.

(793) الغزالي، «المصدر نفسه»، م2، ج4، ص142

(794) انظر: G. Rosalto, Essais sur le symbolisme, p. 295.

(795) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص 210.

(796) الزبيدي، «تاج العروس»، مادة موت.

(797) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص4.

(798) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص141.

(799) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص213.

(800) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج32، ص280 ـ 281.

(801) انظر: Ariés , Histoire de la vie privée, T.1, p. 580.

(802) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص182.

(803) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص207. وانظر: ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج4، ص 210.، السرخسي، «المصدر المذكور» ج10، ص152.

(804) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص448.

(805) يرجع سبب عدم المساواة بين الجنسين حسب جولي ماركوس إلى عجز المرأة عن التحكم في جسدها وإلى تثمين قيمته الجنسانية. انظر:
J. Marcus, A World of Difference, p. 90.

(806) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ص256.

(807) L. Davidson and L. K, Gordon, The Sociology of Gender, p. 3.

(808) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص142.

(809) V. Burr, Gender and Social Psychology, pp. 112-115.

(810) J. Marcus, A World of Difference, p. 108.

(811) اعتبر الدارسون البريطانيون أنّ هذا الفصل بين عالم النساء وعالم الرجال، دالّ على مدى هيمنة الأيديولوجيا الذكورية على البحوث الجندرية، وعلى نقيضهم ذهب الدارسون الفرنسيون إلى أنّ هذا الفصل إيجابي فبفضله تمّ الانتباه إلى معارف النساء الخاصّة بهنّ وثقافتهن التي طالما همّشت. انظر في هذا الصدد:
J. Tosh, "What Shoud Historians Do With Masculinity," in Gender and History in Western Europe, edited by R. Shoemaker & M. Vincent, p. 78.
M. H, Al-Ruwaili, "Degendering Knowledge Bridging the Sexual Difference," ALIF, Nº 19, (1999): p. 9.

(812) ابن بسّام، «نهاية الرتبة»، ص 372.

(813) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص90.

(814) البغدادي، «كتاب الفتوة»، ص163. وانظر: ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص181.

(815) لا ننوي معالجة قضية الشهادة إلاّ من زاوية تخدم موضوع الاختلاف بين الجنسين، فالذي يعنينا هو انعكاسات تقييد حرية المرأة على مشاركتها في الحياة الاجتماعية.

(816) القرطبي، «الجامع لأحكام»، م3، ص389.

(817) السرخسي، «المبسوط»، ج6، ص48 .
(818) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج6، ص279.
(819) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج10، ص 217.
(820) الطبري، «المصدر المذكور»، ج3، ص126.
(821) الإمام القيّم، «تفسير القرآن الكريم»، ص156. وانظر: ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص335.
(822) ابن قيم الجوزية، «أعلام الموقعين»، ج2، ص111.
(823) تعكس الثقافة الشعبية هذا التمييز بين كلام النساء وكلام الرجال. فحين يلتزم المرء بأمر يكون ذلك وعدا محترما لأنّه صادر عن الرجل وحين يخلّ بوعده يقال هو كلام نساء.
(824) M. Fadel, "Two women, one man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought," International Journal of Middle East Study, Nº 29, (1997): p. 192.
(825) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص32. وانظر أيضا: العيني، «عمدة القارئ»، ج13، ص ص 222 ـ 223.
(826) ارجع مثلا إلى: الأصفهاني، «الأغاني»، ج13، ص249.
(827) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م3، ص38.
(828) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص175.
(829) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص46 .، الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص135.
"Si les hommes se montrent si enclins à parler des femmes " au pluriel ", à les mettre dans le même sac pour les juger en bloc, l'une des raisons en est certainement la suivante : ce qui, chez les femmes, intéresse particulièrement les hommes de sensualité fruste, c'est ce qu'elles ont de semblable, de la couturière à la princesse. " G. Simmel, Philosophie de l'amour, p. 57.
(830) الونشريسي، «عدة البروق»، ص337.
(831) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص47.
(832) «نفسه»، ص139
(833) ابن طيفور، «بلاغات النساء»، في «الجنس عند العرب»، ج3، ص8.، الشمّاخي، «كتاب السير»، ص124.
(834) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص 238.
(835) القزويني، «جوامع اللذة»، ص59. وانظر: ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص285 ـ 286 .، السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص21.
(836) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص139. ـ 140.
(837) التجاني، «تحفة العروس»، ص 404.
(838) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص ص 119، 137.
(839) القزويني، «جوامع اللذة»، ص61. وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء» ص329.

(840) التيجاني، «تحفة العروس»، ص154.
(841) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص380.
(842) ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص145.
(843) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص137.
(844) «نفسه»، م2، ج4، ص138.
(845) ابن الأثير، «الكامل»، م11، ص ص 111 ـ 112.
(846) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص 13.
(847) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص126.
(848) L. Abu- Lughod, Veiled Sentiments, p. 47.
(849) Le Breton, La sociologie du corps, p. 62.
(850) B. Pasternack , R. Ember and M. Ember, Sex, Gender and Kinship, p. 28.
(851) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص ص217.
(852) الغزالي، «المصدر المذكور»،م2، ج4، ص119، ، ابن البتنوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص148.
(853) ابن الخطيب، «الإحاطة بأخبار غرناطة»، م1، ص481.، المقري، «نفح الطيب»، م1، ص523 وص ص349 ـ 350.
(854) قابوس نامه، «النصيحة»، ص325.
(855) ابن سينا، «كتاب السياسة»، ص ص 250، ابن البتنوني، «المصدر المذكور»، ص ص 67، 70، 73، 119، 185، 187، 228 .
(856) ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص ص119 ـ 120.
(857) التنوخي، «نشوار المحاضرة»، ج3، ص 30.
(858) ابن تيمية، «المصدر المذكور»، م15، ج2، ص121.
(859) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص 190.، الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص217.
(860) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص 129.
(861) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 18، ص73.
(862) «نفسه»، ج18، ص75.
(863) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج1، ص129. وانظر: ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 576.، السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص21.
(864) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج4، ص78.
(865) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص140.
(866) «نفسه»، م2، ج4، ص138.
(867) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص292.
(868) المقريزي، «الخطط»، ج1، ص121.
(869) إخوان الصفا، «الرسائل»، ج4، ص216.
(870) ابن الحاج، «المدخل، 3، ص145.، القزويني، «جوامع اللذّة»، ص61. ابن البتنوني،

«الاحتراز من مكائد النسوان»، ص ص132، 180، 227.
(871) نقلا عن إبراهيم محمود، «الجنس في القرآن»، ص ص 146 ـ 147.
(872) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص577.
(873) الموسوي الحسيني الجزائري، «زهر الربيع»، ص ص615، 617.
(874) ابن البتنوني، «المصدر المذكور». . النفزاوي، «الروض العاطر»، (الباب الحادي عشر في مكائد النساء)، ص 127، النويري، «نهاية الأرب»، (السفر الثاني)، ص ص198 ـ 201.
(875) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م2، ص480.
(876) النفزاوي، «المصدر المذكور»، ص ص 59 ـ 60.
(877) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص 247 .
(878) ابن القيّم، «تفسير القرآن»، ص136.
(879) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص417.
(880) ابن منظور، «اللسان»، مادة بعل.
(881) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة سها.
(882) نحو حديث «إنّ المرأة خلقت من ضلع أعوج لن تستقيم على طريقة فإن ذهبت تقيمها كسرتها وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها عوج» وحديث «لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لغير الله، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها. والذي نفس محمّد بيده! لا تؤدي المرأة حق ربها حتى تؤدي حق زوجها ولو سألها نفسها، وهي على قتب، لم تمنعه». وعن أبي هريرة أنّ الرسول قال: «إذا صلت المرأة خمسها وصامت شهرها وحصنت فرجها وأطاعت بعلها دخلت من أي أبواب الجنّة شاءت». وعن أم سلمة أنّ الرسول قال: «أيّما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنّة».
(883) ابن ماجة، «السنن»، ج1، ص594.
(884) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص 37.
(885) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص165.
(886) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص211.
(887) الطبري، «جامع البيان»، ج5، ص57.
(888) ابن ربّن الطبري، «المصدر نفسه»، ص592.
(889) J. L. Nakbi, " Sémiologie des odeurs rituelles ", in Cahiers de sociologie économique et culturelle, N°4, 1985, pp. 117-136.

(890) الفرم: ما تتضيّق به المرأة من دواء ويقال استفرمت إذا احتشت بعجم الزبيب. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فرم.
(891) النويري، «نهاية الأرب»، ج12، ص186 وص 194، ابن سينا، «القانون»، م2، 1618.، السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص175.، الدميري، «حياة الحيوان»، ج2، ص271 ـ 272.
(892) النويري، «نهاية الأرب»، ج12، ص190 ـ 191.
(893) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 167.، الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص58 .، الدميري،

«حياة الحيوان»، ج2 ص72.، ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص591 ـ 592.

(894) CH. Olivier, Les enfants de Jocaste, p. 71.

(895) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، ص ص51، 203، 204، 205 وج2 ص127 .، النفزاوي، «المصدر المذكور»، ص155، السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص ص193، 200 .، الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص ص473، 570. الغساني، «حديقة الأزهار»، ج1، ص ص22، 32، 36، 201، 321.

(896) ابن ماجة، «السنن»، ج1، ص649.، ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 289.

(897) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص255.

(898) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص292.

(899) لمزيد الاطلاع انظر:

M. Mauss, L'expression obligatoire des sentiments : Essai de sociologie, Paris, Minuit, 1969.

(900) الإمام القيّم، «تفسير القرآن الكريم»، ص521.

(901) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص165.

(902) القزويني، «جوامع اللذّة»، ص 212. وانظر: البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص213.، ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص98.

(903) القزويني، «المصدر نفسه»، ص246.

(904) ابن حبيب، «المصدر نفسه»، ص290.

(905) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص 125.

(906) الصنعاني، «المصنف»، ج11، ص302.

(907) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص316.، الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص374.

(908) ابن حبيب، «المصدر المذكور»، ص 165.

(909) الغزالي، «المصدر نفسه»، م2، ج4، ص163.

(910) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص452.

(911) برسيس، «كتاب تدبير المنزل»، في مجلة المشرق، العدد 1، السنة 1921، ص ص 171 ـ 257.

(912) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص ص19 ـ 20.

(913) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص 131. وانظر: المنذري، «كتاب اختصار الأديان»، ص74.

(914) قمّ البيت: كنسه. ابن منظور، «اللسان»، مادة قمم.

(915) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص154. يقول محمد عبده في تعليقه على نقصان المرأة: «خلق لهنّ من العقول بقدر ما يحتجن إليه في هذا (تدبير البيت وتربية العيال) وجاء الشرع مطابقا للفطرة فكن في أحكامه غير لاحقات للرجال لا في العبادة ولا الشهادة ولا الميراث». شرح نهج البلاغة»، ج1، ص129.

(916) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص74.

(917) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج3، ص24.

(918) المنذري، «كتاب اختصار الأديان»، ص73. وانظر: السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص181.
(919) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص46.، القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج18، ص169.
(920) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص ص 90 ـ 91.
(921) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص113.
(922) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص291
(923) «نفسه»، ص ص 292 ـ 294.
(924) Ortner, Making Gender, p. 27.
(925) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص210.
(926) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 2، ص 278.
(927) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ص 109.
(928) ابن حبيب، «المصدر نفسه»، ص162.
(929) Bourdieu, La domination masculine, p. 36.
(930) A. Juranville, "Travail et différence des sexes", in Cahiers de sociologie, économique et culturelle, Nº 19, 1993, p. 18.
(931) D. Collinson and J. Hearn, " Men at Work," in Understanding Masculinities, edited by M. Mac An Ghaill, p. 63.
(932) Lassner, Demonizing the Queen of Sheba, p. 5.
M. Wyke, ed., Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, p. 5.
(933) Olivier, Les enfants de Jocaste, p. 79.
(934) فنسنك، «معجم الأحاديث النبوية»، م3، ص685.
(935) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص124.
(936) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص266.
(937) الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص57.
(938) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1613.
(939) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج4، ص80. وقارن بابن قدامة، الذي اعترف بأهمية الملاعبة حتى تنال المرأة لذة الجماع مثلها مثل الرجل. «المغني»، ج8، ص 136
(940) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص83.
(941) القزويني، «جوامع اللذة»، ص225.
(942) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص186 وابن عرضون، «آداب النكاح»، في الديالمي، «المعرفة والجنس»، ص136.
(943) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص136.
(944) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص110.
(945) «نفسه»، م2، ج4، ص109 ـ 110.
(946) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص195.

(947) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م5، ج9، (كتاب النكاح)، ص178.
(948) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقّعين»، ج2، ص55.
(949) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص141.
(950) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص203.
(951) ابن تيمية، «فقه الزواج»، ص206.
(952) ابن حزم، «المحلى»، م6، ج10، ص40.
(953) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص89.، ج20، ص530.
(954) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج8، ص 139.
(955) G. Vajda, "Continence, mariage et vie mystique selon la doctrine du judaïsme", in Mystique , sexualité et continence, édité par, De Brouwer, p. 97.
(956) ابن عرضون، «آداب النكاح»، ص 137.
(957) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص137.
(958) «نفسه»، ج8، ص132.
(959) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص163.
(960) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص213.
(961) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص131.
(962) «نفسه»، ج8، ص 144.
(963) السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص175.
(964) ابن تيميه، «المصدر المذكور»، ج32، ص273.
(965) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص180.
(966) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص163.
(967) سنكتفي بمعالجة المسألة من زاوية البحث عن مظاهر الاختلاف بين حقّ الرجل في المتعة وحقّ المرأة فيها.
(968) «موطأ الإمام مالك»، ص232.
(969) الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص117.
(970) محمد المهدي الوزاني، «المعيار الجديد»، ج2، مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس نقلا عن الديالمي، «المعرفة والجنس»، ص 116.
(971) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص 105.
(972) «نفسه»، م2، ج4، ص111.
(973) الوزاني «المصدر المذكور»، ص72.
(974) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص164.
(975) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج2، ص 55.
(976) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص 109 .، ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص400.
(977) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص24.
(978) ابن سينا، «الإلهيات»، المقالة العاشرة، ص ص 450 ـ 451.

(979) انظر على سبيل المثال سبب نزول سورة التحريم في القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج18، ص ص 177 ـ 179
(980) كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ص251.
(981) الرازي، «في الباه»، في «ثلاث مخطوطات في الجنس»، ص175.
(982) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص 139.
(983) «نفسه»، ج8، ص147.
(984) حميد الله، «وثائق العهد النبوي»، ص512.
(985) «مختار تفسير القرطبي»، نقلا عن نجمان ياسين، «الإسلام والجنس»، ص555.
(986) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1638.
(987) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 222.
(988) ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص 17.
(989) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص ص 146 ـ 147.
(990) العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص209.
(991) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص96. وانظر ما أورده الراغب الأصفهاني بخصوص هجاء البظراء في، «محاضرات الأدباء»، م3، ص313.
(992) فنسك، «معجم الحديث النبوي»، م3، ص180.
(993) أطفيش، «شامل الأصل والفرع»، ج1، ص101.
(994) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص239.
(995) انظر: B. Bettelheim, Les blessures symboliques, p. 170.
(996) ابن منظور، «اللسان»، مادة خفض.
(997) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج4، (باب النكاح)، ص174.
(998) انظر مثلا: البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص546.
(999) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص152. روى ابن ماجة عن عائشة أنّ الرسول وجد على صفية بنت حي في شيء فطلبت صفية من عائشة أن تتوسّط لها عنده مقابل يومها «فأخذت خمارا مصبوغا بزعفران فرشته ليفوح ريحه ثم اختمرت به وقعدت إلى جنب النبيّ ﷺ فقال رسول الله ﷺ: إليك يا عائشة إنّه ليس يومك». قالت: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، فأخبرته بالأمر فرضي عنها». ابن ماجة، «السنن»، ج1، ص634.
(1000) ابن بابويه، «من لايحضره الفقيه»، ج3، ص280.
(1001) المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص240.
(1002) الطبري، «جامع البيان»، ج10، ص143.
(1003) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص 7.
(1004) الخرساني الإباضي، «المدونة الكبرى»، ج2، ص ص81، 32.
(1005) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، م2، ص152.
(1006) انظر قصص النساء المراودات للرجال في ابن البتنوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص ص47، 56، 136، 141، 145، 150.
(1007) الزبيدي، «تاج العروس»، مادة بدر.

(1008) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة نخر.
(1009) القزويني، «جوامع اللذة»، ص98.
(1010) نقلا عن «ثلاث مخطوطات في الجنس»، ص190.
(1011) القزويني، «المصدر المذكور»، ص98.
(1012) «نفسه»، ص17.
(1013) E. Goffman, Interaction Ritual, p. 5.
(1014) Burr, Gender and Social Psychology, p. 111.
(1015) F.M. Douglas, Woman's Body, Woman's Word, p. 125.
(1016) الونشريسي، «عدة البروق»، ص220.
(1017) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شغر.
(1018) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 100 ـ 101.
(1019) النفزاوي، «المصدر نفسه»، ص 110.
(1020) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة هلل، مادة غنا.
(1021) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص186.
(1022) «نفسه»، ج2، ص188.
(1023) التوحيدي، «البصائر والذخائر»، ج1، ص4.
(1024) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص136.، ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص349. وحذّر السيوطي الزوجين من التمسّح بخرقة واحدة لأنّ ذلك يورث الكراهة. «الرحمة في الطبّ»، ص ص23 ـ 24.
(1025) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص13.، الشيرازي، «كتاب الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص 123.، الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص57.، ابن سينا، «القانون»، م2 ص1597.
(1026) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج2، ص57.
(1027) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص164.
(1028) البلخي، «حفظ الصحة»، ص18.
(1029) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص19.
(1030) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص 350.
(1031) السيوطي، «نزهة المتأمل»، ص 109.، ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج5، ص114.
(1032) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص68. والنقرس ورم المفاصل.
(1033) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 7، ص34.
(1034) «نفسه»، ج2، ص98.
(1035) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج2، ص239.
(1036) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص68.
(1037) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، ج1، ص14. وانظر: «زاد المعاد»، ج4، ص255.
(1038) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص30.
(1039) البغدادي، «كتاب الفتوّة»، ص163.

(1040) الجاحظ، «الحيوان»، م4، ص199.
(1041) ابن قيّم الجوزية، «المصدر المذكور»، ج1، ص ص 14 ـ 15.، الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص57 .، السيوطي، «المصدر المذكور»، ص24.
(1042) القزويني، «جوامع اللذّة»، ص170.، السيوطي، «نواضر الأيك»، ص48 .، «نزهة المتأمل»، ص108.، النفزاوي، «الروض العاطر»، ص.84.، ابن سينا.، «القانون»، م2، 1593 ص ص، 1698. والأدرة: فتق في إحدى الخصيتين. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أدر.
(1043) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص ص 115ـ 116.
(1044) فراس سوّاح، «لغز عشتار»، ص 75.
Ruffié, Le sexe et la mort, p. 204.
(1045) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص84.، السيوطي، «نزهة المتأمل»، ص108.، السيوطي، «كتاب الرحمة في الطبّ»، ص24.، ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص408.
(1046) Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p.p. 442-443.
(1047) الجاحظ، «الرسائل»، ج4، (رسالة في تفضيل البطن على الظهر)، ص161.
(1048) كنّا قد حلّلنا هذه المسألة في بحث سابق تحت عنوان «زواج المسلمة بغير المسلم بين الفقه الإسلامي والقانون التونسي» في أعمال ندوة «المسلم في التاريخ»، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1998، ص ص 269 ـ 280.
(1049) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص33. وانظر: المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص249.
(1050) الراغب الأصفهاني، «في المجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص 189.
(1051) D . Le Breton, " l'effacement ritualisé du corps ", in Cahiers internationaux de sociologie, Vol. XXVII , 1984, p. 279.
(1052) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص407.
(1053) نتناول قضية النشوز من زاوية واحد وهي بيان الاختلاف بين الجنسين وتأثير ذلك في الجنسانية.
(1054) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص76.
(1055) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص65.
(1056) المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص247.، الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص219.
(1057) الطبري، «جامع البيان»، ج2، ص465.
(1058) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص487.
(1059) «نفسه»، ج1، ص 220.
(1060) ابن منظور، «اللسان»، مادة سوف. والتسويف: التأخير والمطل وفي الحديث أنّ النبيء ﷺ لعن المسوّفة من النساء، وهي التي لا تجيب زوجها إذا دعاها إلى فراشه وتدافعه فيما يريد منها وتقول سوف أفعل.
(1061) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة دمم. والدمدمة الغضب والكلام الذي يزعج الرجل.
(1062) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص146.
(1063) ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص 279.

(1064) N. Edley and M. Wethorell, "Masculinity, Power and Identity," in Understanding Masculinities, edited by M. Mac An Ghaill, p. 99.

(1065) الطبري، «جامع البيان»، ج2، 470.، ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص274.

(1066) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص213. وانظر: الطبري، «المصدر نفسه»، م4، ج5، ص63.

(1067) ابن كثير، «المصدر المذكور»، ج1، ص563.، الطبري، «المصدر نفسه»، ج5، ص307 ـ 308.

(1068) الطبري، «نفسه»، ج5، ص310.

(1069) البيضاوي، «المصدر المذكور»، م1، ص240. وانظر: ابن كثير، ج1، ص563.

(1070) ابن ماجة، «السنن»، م1، (كتاب النكاح)، ص334.

(1071) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص146.

(1072) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نشز.

(1073) الرتقاء هي المنضمة الفرج التي يكون على فم فرجها ما يمنع الجماع من كل شيء زائد عضلي أو غشاء قوي. ابن سينا، «القانون»، م2، ص1679. والعفل لحم زائد يكون في قبل المرأة يمنع من وطئها. والقرن شبيه بالعفلة. والقرناء من النساء التي في فرجها مانع إما غدة غليظة أو عظم او لحمة. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قرن.

(1074) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص58.

(1075) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ص121.

(1076) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص364.

(1077) الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص55.

(1078) ابن بابويه، «المصدر المذكور»، م3، ص 364 .، سحنون، «المدونة الكبرى»، م2، ص168.

(1079) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص59.، وانظر الوصفات التي قدّمها ابن كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، (باب في الحيل على الباه)، ص271 ـ 276.

(1080) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج10، ص63.

(1081) الونشريسي، «المعيار»، ج3، ص236.

(1082) الجاحظ، «المحاسن والأضداد»، ص310.

(1083) سحنون، «المدونة الكبرى»، م2، ص161.

(1084) «نفسه»، ص196.

(1085) ابن رشد، «المقدّمات»، م2، ص168.

(1086) الونشريسي، «عدة البروق»، ص 299.

(1087) الطبري، «المصدر المذكور» ج3، ص425.

(1088) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص530.

(1089) فنسك، «معجم الأحاديث»، م3، ص685.

(1090) انظر مثلا: الطبرسي، «مجمع البيان»، م1، ج2، ص224.

(1091) الونشريسي «المعيار المغرب»، ج4، ص211.

(1092) الطبري، «جامع البيان»، ج3، ص437.
(1093) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»،م1 ج،3، ص 106.
(1094) مذكور في القرطبي، «نفسه»، م1، ج3، ص105.
(1095) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص118.
(1096) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص268.
(1097) القرطبي، «المصدر المذكور»، ج3، ص108.، ابن كثير، «المصدر نفسه»، ج1، ص269.
(1098) الونشريسي «المصدر المذكور»، ج4، ص265.
(1099) «نفسه»، ج4، ص210.
(1100) «نفسه»، ج4، ص241.
(1101) ابن ماجة، «السنن»، م1، ص352. والحجل: الخلخال. والحجل البياض نفسه. انظر: ابن منظور، «اللسان»، مادة حجل.
(1102) ابن ماجة، «المصدر المذكور»، م1، ص351.
(1103) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص54.
(1104) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص569.
(1105) «نفسه»، ج8، ص212.
(1106) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة أبل.
(1107) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص327.
(1108) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج10، ص138.، ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م3، ص245.
(1109) «نفسه»، ج10، ص134.، ابن بابويه، «المصدر السابق»، م3، ص245.
(1110) انظر مثلا ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج2، ص10.
(1111) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص61.
(1112) ابن رشد، «المقدّمات»، م2، ص103.
(1113) المازري، «الفتاوى»، ص 157..
(1114) الطبرسي، «المستدرك»، ج15، ص357.
(1115) انظر: نائلة السليني الراضوي، «تاريخية التفسير القرآني»، ج1، (في رمزية العدّة)، ص ص 155 ـ 160.
(1116) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج16، ص87.
(1117) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص139.
(1118) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص213.
(1119) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص 256. وانظر: ابن عرضون، «آداب النكاح»، في الديالمي، «المعرفة والجنس» ص132.
(1120) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة حرر.
(1121) «نفسه»، مادة ندغ، م14، ص92. والندغ: الطعن والنخس بالإصبع.
(1122) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، 3، ص288.

(1123) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة حطأ. وحطأ المرأة: نكحها وحطأ الرجل: صرعه وضربه.، مادة سلق. وسلق المرأة : ألقاها على قفاها ليباضعها. والسلق الصدم والدفع. وربّما قيل للمرأة السليطة السلقة.، مادة دعس. والدعس: الجماع وهو شدّة الوطء وهو الطعن.، مادة، دكّ، ودكّ جاريته: أجهدها عند الجماع.

(1124) نقلا عن إبراهيم النجار، «مجمع الذاكرة شعراء عباسيون منسيون»، ج4، ص 25.

(1125) Girard, La violence et le sacré, p. 57.

(1126) انظر ما أورده الراغب الاصبهاني في هذا الشأن: «محاضرات الأدباء»، ج3، ص262.

(1127) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة غسل، م10، ص71.

(1128) Grosz, Volatile Bodies, p. 195. ; Badinter, L'un est l' autre, p. 160.

(1129) N. Zemon Davis, "Gender and Sexual Temperament," in The Polity Reader in Gender Studies, p. 129.

(1130) الشتيمة الشائعة في ثقافتنا الشعبية «ماكش راجل» مثقلة بهذه الدلالات وتقيم الحجّة على أنّ الخصائص الذكورية مكتسبة.

(1131) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص ص 190 ـ 191.

(1132) ابن الحاج : المدخل»، ج3، ص173.، ابن عرضون، «آداب النكاح»، في الديالمي، «المعرفة والجنس»، ص133.

(1133) ابن منظور، «المصدر نفسه»، م1، مادة أخذ.

(1134) J. Cazeneuve, Sociologie du rite, p. 198.

(1135) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص 216.

(1136) L. Massignon, " Mystique et continence en Islam ", in De Brouwer, Mystique, sexualité et continence, p. 214.

(1137) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص570.

(1138) «نفسه»، ص 577.

(1139) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة سحر.

(1140) اكتفينا بعرض نوع واحد من السحر، ونعني به سحر الربط لما له من صلة بموضوعنا ولأنّه نسب إلى النساء وننبّه إلى أنّ معالجة السحر في الثقافة العربية الإسلامية تقتضي منهجا مغايرا للمناهج التي درس بها السحر في ثقافات أخرى وخاصة في العصورالوسطى. وهو موضوع يتطلّب بحثا مستقلا. والواقع أنّ نسبة السحر إلى النساء ليست ظاهرة شائعة في كلّ المجتمعات. ففي المجتمع الأسترالي أو المجتمع الماليزي لا يعدّ السحر ممارسة خاصّة بالنساء في حين أنّ السحر الصغير أو السحر الأبيض La sorcellerie d'amour ارتبط بالمرأة في إفريقيا وأندونيسيا وأمريكا، وهو أمر يفنّد زعم من اعتبر أنّ المرأة هي التي اكتشفت السحر ومارسته.

(1141) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص113.

(1142) الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، 428.

(1143) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة، صدح.

(1144) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج3، ص ص 6 ـ 8. علي عبد الحليم حمزة، «الجنس

وأبعاده»، ص170.ابن منظور «المصدر نفسه»، مادة هنم. والهنمة مثال الهلّعة: الخرز التي تؤخّذ به النساء أزواجهنّ حكى اللحياني عن العامرية أنّهن يقلن: أخذّته بالهنّمة، بالليل زوج وبالنهار أمة. ومن أسماء خرز الأعراب العطفة والفطسة والكحلة والصرفة والسلوانة والهبرة والقبل والقبلة.

(1145) ابن مفلح، «الآداب الشرعية» ج3، ص75.

(1146) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة همر، م15، ص131. والهمرة خرزة حبّ يُستعطف بها الرجال.

(1147) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، ص ص95.، 146، 160.، الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص428.

(1148) الدميري، «المصدر نفسه»، ج1، ص 577.

(1149) السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص ص44، 143، 145، 176، 254.

(1150) ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 593.

(1151) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص258.

(1152) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص230 ـ 231.

(1153) النفزاوي، «الروض العاطر»، (الباب السابع عشر في حل المعقود)، ص159 ابن حبيب، «المصدر نفسه»، ص ص 230 ـ 231.، النووي، «شرح صحيح مسلم»، م7، ج14، ص 175.

(1154) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص271.

(1155) نقلا عن الموسوي الحسيني، «زهر الربيع»، ص254.

(1156) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص122.

(1157) الفخر الرازي، «أحكام السحر»، ص155.

(1158) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص114.

(1159) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص ص 171، ج12، 55.

(1160) الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص117.

(1161) الفخر الرازي، «المصدر المذكور»، ص ص 154 ـ 155.

(1162) «نفسه»، ص34.

(1163) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص90.

(1164) Bourdieu, La Domination masculine, p. 38.

(1165) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص289.

(1166) الأصفهاني، «الأغاني»، ج12، ص31.

(1167) الدميري، «حياة الحيوان الكبرى»، ج1، ص ص465، 506.

(1168) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص170 .، الدميري، «المصدر نفسه»، ج1، ص ص51، 539.

(1169) السيوطي، «الرحمة في الطب»، (الباب الثالث والثلاثون والمائة في قوة شهوة المرأة وقطع شهوتها)، ص ص 170 ـ 173 الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص577.

(1170) الدميري، «المصدر نفسه»، ج1، ص27. و ص ص203، 582.

(1171) «الكاماسوترا»، ص207 .
Marcireau. J, Histoire des rites sexuels, p. 150.
(1172) سيد كريم، «السحر والسحرة عند قدماء المصريين»، مجلة الهلال، عدد1، 1975، ص69.
(1173) Ariès, Histoire de la vie privée, Tome 1, p. 54.
(1174) Baron, Histoire d'Israël, p. 618.
(1175) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج18، ص160.
(1176) الونشريسي، «المعيار»، ج2، ص431، ج3، ص46 .، الوزان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص334، ج2، ص 103.، البكري، «المسالك والممالك»، ج2، 884.
(1177) ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ج16، ص 236.
(1178) ابن البتنوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص227.
(1179) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص263.
(1180) الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص46.
(1181) ابن الجزار، «زاد المسافر»، ج2، ص ص547 ـ 548 .، الرازي، «الباه»، في «ثلاث مخطوطات في الجنس»، ص161 .، ابن سينا، «القانون»، م2، ص1593.، ص1686، ابن قرة، «كتاب الذخيرة»، ص116.، ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص274.
(1182) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص109.
(1183) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م2، ص840.
(1184) الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص203.
(1185) ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص178 .، المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص159.
(1186) الجاحظ، «المصدر المذكور»، م1، ص93.
(1187) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص40.
(1188) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص122. وانظر: الطبرسي، «مجمع البيان»، ج2، ص100.
(1189) "Gender is conceived as a principle of social organization, which structures the relation, especially the power relations, between women and men." The Psychology of Gender, edited by Beall and Sternberg, p. 99.
(1190) تحظى فكرة الذكورية النازعة إلى الهيمنة بأهمية مركزية لفهم الطريقة التي تبنى بها كيانات ذكورية متنوعة في علاقتها ببعضها البعض. فعلى سبيل المثال تنتج مؤسسة الجند والنظام العسكري نموذجا نازعا إلى الهيمنة ويمارس تأثيرا اجتماعيا وثقافيا كبيرا في سائر الرجال والنساء على حد سواء. انظر في هذا الصدد:
R. W, Connel, Masculinities, Oxford: Polity Press, 1995.

الباب الرابع

الشيخوخة

الفصل الأوّل

تعريف الشيخوخة

تعترض الباحث في الشيخوخة صعوبات كثيرة: أوّلها قلّة المصادر التي تطرّقت إلى هذا الموضوع قياسا بتلك التي تناولت حياة الشبّان والكهول. ويمكن أن نفسّر قلّة عناية القدماء بموضوع الشيخوخة بأنّ المسنّ استكمل التدبير والتهذيب وبلغ الكمال وصار متمسّكا بالفضائل ولم يعد يمثّل موطن اهتمام مؤسسة الضبط، إذ لا خطر يتوقّع من جانبه. وقد يرجع عدم اكتراث الجماعة بالشيخ إلى كونه لم يعد فردا منتجا ونافعا، بل هو في حاجة إلى من يعوله ويرعاه. ونذهب إلى أنّ عزوف المؤلّفين القدامى والمحدثين، على حدّ سواء عن التمحيص في الشيخوخة، له صلة متينة بما يرمز إليه التقدّم في السنّ، إذ ثبت في الأذهان أنّه نذير الحِمام، والمرء حريص بالفطرة على الحياة ومطبوع على الخوف من الموت. فليس من المستغرب حينئذ أن يتمّ العزوف عن دراسة الشيخوخة وكذا طقوس الموت وكلّ المواضيع التي تذكّر الإنسان بالفناء. ولهذه الأسباب، فإنّنا نعتقد أنّ تاريخ الشيخوخة لم يكتب بعد.

وتكمن الصعوبة الثانية في اللبس الذي يحيط باستعمال الشيخ. فاللفظة تطلق على السيّد كما تطلق على العالم حتى وإن كان شابّا، كما أنّها تطلق على صاحب الطريقة الصوفية. وهو أمر يجعلنا حذرين في التعامل مع المصادر فلا نتوقّف عند كلّ الأخبار التي أشارت إلى الشيوخ، بل نسعى إلى البحث عن

بعض القرائن الدالة على أنّ المتحدّث عنه، قد بلغ بالفعل مرحلة الكبر.

ويطرح التعامل مع هذه النوعيّة من المصادر صعوبة ثالثة تتمثّل في غياب مصنّفات بشأن شيخوخة النساء. فلم نعثر، فيما أمكننا الاطلاع عليه من كتب التراث، على أي عنوان في هذا الموضوع. ويلحظ الناظر في كتب الطبّ أنّ الأطبّاء الذين عالجوا «تدبير المشايخ»[1]، وهم فئة قليلة، قد وصفوا طرق حفظ صحّة الشيخ في المأكول والمشروب والنوم والحمّام والرياضة والمركوب وحتى السماع. فالوزن الثقيل و«الغناء في الشيخوخة ومذمّة الدنيا»[2] مثلا يتلاءمان مع أهل الجدّ، ومع طبع الشيوخ العقلاء. وأغلب الظنّ أنّ مثل هذه النصائح المتعلّقة بالركوب والمشي ووصف الشراب تخصّ الرجال لا النساء[3]، كما أنّها لا تشمل جميع المسنّين، بل الموسرين منهم والمترفّهين. ويدعم ما ذهبنا إليه أنّ جلّ هذه الكتب ألّفت بطلب من الملوك أو أهديت لهم. وليس غريبا أن يمثّل الرجل موطن اهتمام العلماء فيفردوه بنصائح لحفظ صحّته، إذ اعتبر الذكر ممثل السلطة ومنتج القوانين ومشيّد العمران.

أمّا الشعراء والأدباء وغيرهم من المؤلفين، فقد عكفوا على وصف المرأة الفاتنة مهمّشين العجوز. فلم نعثر على كتاب واحد أشار إلى علامات كبر المرأة وأماط اللثام عن رؤيتها لجسدها ووصفَ أحاسيسها وسلوكها وما تعنيه الشيخوخة في نظرها أو وضّح كيفية تعامل الناس معها، إلى غير ذلك من المسائل التي يحتاج إليها الباحث في مثل هذا الموضوع. وهو أمر يثبت أنّ التاريخ تاريخ الرجال بالدرجة الأولى، إذ أنّه اعتنى بنقل مشاغلهم وهمومهم. ولمّا كانت الأنوثة الكاملة هي التي شدّت أنظار هؤلاء ومثّلت معينا خصبا للإبداع، فإنّهم لم يبالوا بنقل مشاعر المرأة عند بلوغها الكبر، وبذلك أُسدل ستار من الصمت على تدبير شيخوخة النساء.

ولا يمكن الإغضاء عن صعوبة رابعة تتصل بقلّة الإخبار عن مظاهر الاختلاف بين الجنسين، إذ نادرا ما تمّت الإشارة إلى بعض العلامات التي يتّصف بها الشيخ دون المسنّة أو العكس. فهل معنى ذلك أنّ تجلّيات الاختلاف بين الجنسين لا تبرز للعيان في هذه الدورة من الحياة؟

ومهما يكن الأمر، فإنّ هذه المصاعب لا تخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها. فتهميش موضوع الشيخوخة في العصر الحديث يكاد يكون مسألة كونية.[4] كما أنّ قلّة احتفاء الدارسين بمعالجة شيخوخة النساء، سواء كان ذلك في المجتمعات القديمة أو الحديثة أمر بيّن لا مراء فيه.[5]

يعدّ البحث في مفهوم الشيخوخة وتحديد مظاهرها وآثارها في نفس المسنّ وفي المجتمع، ووصف نوعية العلاقات الاجتماعية التي تجمع الشيخ بغيره، موضوعا جديدا يرجع إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويعود الفضل إلى علماء الاثنوغرافيا الذين أكبّوا على دراسة سلّم الأسنان ووضّحوا علاقة الأجيال بعضها ببعض مبيّنين أنّ كلّ المجتمعات تُخضع بناءها الاجتماعي لعاملي الجنس والسنّ.[6] إلاّ أنّ هؤلاء الدارسين لم يتطرّقوا إلى الاختلاف بين الشيوخ والعجائز، بل كان عملهم مركّزا على الرجال فقط. وفي مقابل ذلك، سعى المهتمّون بتفكيك بنى القرابة أمثال ليفي ستروس lévi- Strauss ولوي روبار Lowie Robert وقايل روبين Gayle Rubin وجرمان تييون Germaine Tillon[7] إلى دراسة موقع المرأة في المجتمع، فأثبتوا أنّها لا تحظى بعناية المجتمع إلاّ إذا مثّلت موضوع تبادل بين الرجال، ومعنى ذلك أنّ قدرتها على الإنجاب، هي التي تكسبها قيمة خلاف الرجل الذي مكّنته مساهمته المباشرة في الإنتاج من احتلال موقع الصدارة. وعلى غرار من سبقهم لم ينشغل علماء الاجتماع بدراسة علاقة الجندر بالشيخوخة والنتائج المترتبة عليها.

أمّا المهتمون بالدراسات النسويّة فقد شذّوا عن سواهم فأكّدوا أنّ الشيخوخة من المواضيع الخليقة بالدراسة، ذلك أنّ الربط بين الجندر والسنّ، يساعد الباحث على فهم كيفيّة توزيع السلطة والتوقّف عند نوعيّة الإيلافات التي تُعقد في هذه المرحلة من الحياة[8]، خصوصا وأنّ تعامل المجتمع مع المسنّ، يكشف النقاب عن علاقات الهيمنة السائدة بين مختلف الفئات الاجتماعية والشرائح العمرية، كما أنّه يُبين عن موقف الجماعة من العامل والعاطل ومن المعافى والمريض ومن المستقّل بنفسه والتابع.[9]

تحرص كلّ المجتمعات على تقسيم الأسنان وتحديد سلوك كلّ فرد

حسب انتمائه إلى طبقة من طبقات العمر. وليست هذه الرغبة في إدراج الأفراد في خانات إلاّ وسيلة لتنظيم المجالات الاجتماعية والقانونية والسياسية. فكيف قسّم العلماء الأسنان؟

يتفرّع سنّ الإنسان إلى عمر «كرونولوجي» يعتمد مقياس تسلسل السنوات وآخر اجتماعي وآخر نفسي. ويعسر على الدارس تحديد متى يعتبر الفرد شيخا بدقّة نظراً إلى اختلاف القدامى حول هذه المسألة. فمنهم من اعتبر أنّ حدّ لذّة العمر إلى الأربعين(10) وبعدها تبدأ الشيخوخة، ومنهم من عرّف الشيخ بأنّه مَن استبانت فيه السنّ وظهر عليه الشيب. فهو شيخ من خمسين إلى آخر عمره.(11) وقيل هو من الخمسين إلى الثمانين.(12)

وحرصت فئة من العلماء على تعداد أهمّ الصفات التي تميّز كلّ طبقة عمرية. فرأت أنّ الرجل «إذا بلغ الخمسين فقد انكسر وقعد، وإذا بلغ الستين فقد انضمّ، فإذا بلغ السبعين فقد عاد في أخلاق الصبيان».(13) ومن العلماء من ذهب إلى أنّ ابن ستين مؤنس الجليسين وأحكم الناطقين وابن السبعين أحكم الحاكمين وأحلم الجالسين وابن الثمانين أسرع الحاسبين وابن التسعين واحد الأرذلين وابن المائة لا إنس ولا جنين.(14)

ولئن تعدّدت الآراء حول سنّ بدء الشيخوخة، فإنّ القدامى كانوا على وعي بضرورة التمييز بين الشيخ الهوزَب، وهو مَن كان في غاية الاعتدال واتصف بالشدّة والقوّة(15)، والهرِم المستهلك الذي بلغ أقصى الكبر واقترب من مرحلة الانتكاسة والانحطاط.(16) ويعدّ المعمّر من بلغ سنّ السبعين فصاعدا، وهي السنّ التي عكست أرذل العمر، أي «أخسّه وأحقره، وهو خمس وسبعون سنة عن عليّ رضي اللّه عنه وتسعون سنة عن قتادة لأنّه لا عمر أسوأ حالا من عمر الهرم».(17) وشغل هذا الموضوع عددا من العلماء، فحاول بعضهم التفكير في علّة طول الأعمار وقصرها(18) بينما عمد آخرون إلى جمع أسماء المعمّرين.(19) وبغضّ النظر عن سيطرة الفكر الخرافي على هذا المبحث فإنّ ما نلاحظه، هيمنة هاجس الخوف من الموت على من تطرّقوا إلى موضوع الشيخوخة فتمنّوا البقاء. ونلمس في يسر التمييز بين الشيخ والهرم الفاني في

الإشارات التي أوردها المؤلفون في معرض ترجمتهم للأعلام، إذ كثيرا ما نعثر على عبارات من هذا القبيل: «مات صحيح الحواس والعقل ممتّعا بقواه يمشي منتصب القامة».[20] وهو أمر دالّ على اختلاف نظرة الجماعة إلى المسنّ. فـ«العرب تقول للشيخ إذا كان باقي القوّة: فلان بإمّة، معناه راجع إلى الخير والنعمة لأنّ بقاء قوّته من أعظم النعمة».[21] أمّا الذي عمّر حتى فني، فإنّه لم يكن يحظى باحترام الناس لأنّ حاله أصبح «يشابه الطفولية في نقصان القوّة والعقل وقيل هو خمس وتسعون سنة وقيل خمس وسبعون ليصير إلى حالة شبيهة بحالة الطفولية في النسيان وسوء الفهم».[22]

أمّا النساء فقد صنفن حسب خصائصهن الجسمية ووظائفهن. فقيل: البكر والثيب والأمّ. وأُطلقت لفظة العجوز على من انقطع طمثها ولم تعد قادرة على الإنجاب. وبذلك اعتبر التغيير البيولوجي علامة على دخول المرأة مرحلة الشيخوخة و«الأشهر في سنّ اليأس اثنتان وستون سنة، وقيل ستون، وقيل خمسون، وقيل سبعون».[23] واللافت أنّ من الأطبّاء من ميّز بين النساء على أساس العرق فرأى أنّ العربية تدخل سنّ اليأس في الستين وإن كانت من العجم والقبط مع الخمسين وبذلك كانت العربية أفضل من سواها.[24] ولئن عرف أنّ النساء في الغالب، أطول عمرا من الرجال، فإنّ القدامى لم يأتوا ـ على حدّ علمنا ـ على جمع أخبار من عمّرت من النساء، وكأنّ المرأة التي بلغت منتهى الكبر، لا تستحق الذكر.

يعكس تقسيم المجتمع لأسنان النساء تراتبية واضحة المعالم تولي الخصائص المميّزة للجسد الأنثوي أهميّة كبرى وتُبين عن تصوّرات الرجال للمرأة الأنموذج. «قال عمر بن الخطاب ابنة عشر شهوة الناظرين، وابنة عشرين شمس وتلين، وابنة الثلاثين قرّة عين المعانقين، وابنة الأربعين ذات خلق ودين، وابنة الخمسين ذات بنات وبنين، وابنة الستين تشوف للخاطبين، وابنة السبعين عجوز في الغابرين».[25] و«روي من كلام محمد بن الحنفية حين سأله الحجّاج الثقفي فقال: ما تقول في بنت العشرة. قال: لوزة مقشّرة. قال: فبنت العشرين قال قرّة عين الناظرين. قال فبنت الثلاثين قال: هي جنان النعيم. قال:

فبنت الأربعين. قال: لذّة المتقين. قال: فبنت الخمسين. قال: ذات شحم ولحم ولين. قال: فبنت الستين قال: آية للسائلين. قال: فبنت السبعين. قال: عجوز في الغابرين. قال: فبنت الثمانين. قال: دعنا من أصحاب الجحيم. قال: فبنت التسعين. قال: لا تصلح للدنيا ولا للدين. قال: بنت المائة. قال: حيّة أفعى. اللّهم أهلك العجائز ودمّرهم ومزّق جلودهم وأحرقهم وأبعدهم من كلّ سرور وأبعدنا عنهم أجمعين». [26]

ورسم أحدهم صورة للعجائز مؤكّدا على التغيير الذي يلحقهن مع تقدّمن في السنّ. قال: (من الطويل)

وإن تأتِ يومًا بِنتَ ستِين حِجة ... تَجدهَا مُحبّا دينُها ورُكودُها
وإن تأتِ يومًا بِنت سَبعين حِجة ... تَجدها إذا زيرَت شَديدا صُدودُها
وبنت الثمانينَ التي قد تشَعشَعت ... من الكِبر العَاتي ومَاس وَريدُها
وإن تأتِ يومًا بنتَ تسعين حِجة ... تجدْ بيتَها ضَنكا قَصِيرا عَمودُها[27]

وفي السياق نفسه قال أحدهم: (من الطويل)

وصَاحبةُ الستينَ تَغدو قويّة ... على المالِ والإسلامِ صُلبا عَمودُها
إذا ما لقِيتَ بنتَ سبعينَ حِجّة ... فقِلها وهَبها خَيبة تَستفيدها
وذات الثمانينَ التي قد تشعشَعت ... من الكِبر العاسِي ومَاسَ وريدُها
وصاحبةُ التسعينَ فيها أذلّهم ... وتحسبُ أنّ الناسَ طُرّا عَبيدُها
وإنْ مائة وفَت لأخرى فَجئتها ... تَجذ بيتَها رَثا قَصِيرا عَمودُها[28]

يتيح لنا تأمّل هذه الشواهد الوقوف عند نظرة المجتمع إلى الفرد التي تتأثر بعاملي السنّ والجنس ولاسيما الجندر. فالتمثّلات الخاصّة بالأسنان تكشف أنّ أفضل سنّ تعكس المثال المرغوب فيه هي سنّ الشباب. وكلّما تقدّم المرء في العمر تدّنت منزلته لأنّه لم يعد يمثّل الأنموذج. وتبدو شيخوخة المرأة مبكّرة قياسا بشيخوخة الرجل، إذ عمد المجتمع الذكوري إلى ربطها بعامل

فيزيولوجي، وهو توقّف الحيض. وانطلاقا من هذا المحدّد كانت النظرة إلى العجوز سلبية. وهي نظرة تزداد سوءا كلّما تخطّت المرأة عتبة سنّ لتنتقل إلى أخرى.

وهكذا تشكّلت السنّ اجتماعيا مثلها مثل الجندر. فطال اكتهال الرجل بينما قصرت مرحلة اكتهال المرأة وسيطر الزمن الاجتماعي على شيخوختها أكثر من تحكّمه في شيخوخة الرجل. ولئن ميّزت الجماعة بين الشيخ والمعمّر، فإنّها عمّمت الحديث عن النساء. فشاع القول عجوز دون تحديد فهل هي في أوّل الشيخوخة أم في نهايتها؟ وهل فيها بقية أم أنّها هرمة؟ مع أنّ المتفحّص في كتب اللغة يتبيّن هذا الفصل. فالعوان: المرأة النَصف[29] في حين أنّ العجوز: الشيخة الهرمة.[30] والشهرَبة هي العجوز الكبيرة[31] والهمّرِش: العجوز الكبيرة[32] والشفشلق: المسنّة[33] والشملق: العجوز الهرمة.[34] واللطلط: العجوز الكبيرة[35] والقَلْعَمُ: العجوز الكبيرة[36] والخِرمل: العجوز المتهدّمة.[37] والكُخكُخ: العجوز الهرمة.[38] ولعلّ هذا التعميم بين جميع المسنات مقصود، فسواء كانت المرأة متمّتعة ببعض قواها أو مفتقرة إليها، فإنّها تبدو كائنا عديم الفائدة.

ولئن كان تحديد العلماء للأسنان على هذا النحو فما هو تعريفهم لشيخوخة كلّ من الرجل والمرأة وهل اختلف فهمهم لها من جنس إلى آخر؟

1 ـ شيخوخة الرجل

سعى العلماء، من أطبّاء وفلاسفة وغيرهم إلى تعريف الشيخوخة فأشاروا إلى أنّ مرحلة الشباب مرحلة قوّة الحرارة وصعودها وهي أمارة دالة على حضور الحياة في الجسد. وما إن يصل الإنسان إلى سنّ الاكتهال حتى تبدأ الحرارة في الضعف ويحلّ البرد محلّها. فيكون المزاج باردا يابسا ورطبا. وتنتهي هذه السنّ عند ستين سنة ثمّ يبقى البرد على حاله وتبدأ القوّة في الانحطاط ويبدأ النزول فلا يزال المرء إلى نقصان حتى يفنى فناء طبيعيا.[39]

ولم يفت المنجّمين الإدلاء برأيهم في هذا المجال. فأرجعوا انكسار القوّة

وفقدان النشاط وانقطاع الأمل وقلّة الشهوة وفسادها وكثرة العلل والميل إلى القعود والكسل إلى أنّ الإنسان يكون في آخر دورة من دورات حياته تحت تدبير القمر فيسيطر عليه الضعف والرطوبة مثلما كان في بداية حياته.[40]

ولم يشذّ المفسّرون عن غيرهم. فذهب أغلبهم في تفسير آية ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء 4/ 28] إلى القول: «ابتدأناكم في أوّل الأمر ضعافا، وذلك حال الطفولة والنشء حتى بلغتم وقت الاحتلام والشبيبة، وتلك حال القوّة إلى الاكتهال وبلوغ الأشدّ، ثمّ رددتم إلى أصل حالكم، وهو الضعف بالشيخوخة والهرم».[41] وتواتر القول بالمسار الدائري لحياة اللاإنسان وتشبيهه بالصبيّ في تفسير عدّة آيات (النحل 16/ 70) و (يس 36/ 68). جاء في تفسير ﴿ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ﴾ [التين 95/ 5]: «رددناه بعد ذلك التقويم والتحسين أسفل من سفل في حسن الصورة والشكل: حيث نكّسناه في خلقه فقوّس ظهره بعد اعتداله وابيضّ شعره بعد سواده وتشنّن[42] جلده وكان بضّا وكلّ سمعه وبصره وكانا حديدين وتغيّر كلّ شيء فمشيه دليف[43] وصوته خفات وقوّته ضعف وشهامته خرف... ولكن الذين كانوا صالحين من الهرمى فلهم ثواب دائم غير منقطع على طاعتهم وصبرهم على ابتلاء الله بالشيخوخة والهرم وعلى مقاساة المشاق والقيام بالعبادة على تخاذل نهوضهم».[44] وهذا يعني أنّ المجتمع اعتبر الكهولة مرحلة استكمال القوّة والعقل والعلم. فهي ارتفاع ووصول إلى غاية الكمال بينما نظر إلى الشيخوخة على أنّها، حطّ ونقصان ونكس وسير نحو الفناء.[45] وهي أيضا عود إلى بدء. فلا تزال صحّة المرء في تناقص حتى «يرجع في حالة شبيهة بحال الصبيّ في ضعف جسده وقلّة عقله وخلوّه من العلم كما ينتكس السهم فيجعل أعلاه أسفله».[46]

وفي مقابل هذا التعريف الذي ألحّ على بيان أنّ الكبر انحطاط، نحا بعضهم منحى آخر فاعتبر فترة الشباب خسيسة لأنّها تحفز الشابّ على الانهماك في الملذّات الحسية في مقابل الشيخوخة التي تعدّ أفضل مرحلة من مراحل الحياة وأشرفها لكونها وسيلة لبلوغ السعادة الأبدية. ولئن ضعفت قوى الشيخ بسبب تقدّمه في السنّ، فإنّ عقله ازداد توقّدا، ولذلك بدا أكثر الناس قدرة على

ضبط النفس وقمع الشهوات من سواه، كما أنّه اعتبر أكثر تجربة وخبرة بالحياة ولا أدلّ على ذلك من أنّ عددا من الشبّان يتشايخون رغبة في بلوغ منزلة المسنّين والاتّصاف بالهيبة والوقار.[47]

حظيت شيخوخة الرجال بعناية العلماء. فوصفوا علاماتها نحو بروز الشيب وتقوّس الظهر وضعف الأعضاء وقصورها عن أداء وظائفها المعتادة، وغيرها من الأمارات. ونقل الشعراء انعكاسات الشيخوخة الاجتماعية وخصوصا النفسية على الطاعنين في السنّ، فبكوا الشباب الذي ولّى وصوّروا معاناتهم، وعبّروا عن إحساسهم بالعزلة والنبذ والضعف وصعوبة تكيّفهم مع الأوضاع الصحّية والاجتماعية الجديدة. واختلفت نظرة الجماعة إلى الشيوخ من مجتمع إلى آخر ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى، كما تباينت طريقة التعامل معهم وذلك حسب الوضع الصحّي الذي يكون عليه الشيخ ومدى قدرته على أداء الأدوار التي تخدم مصالح المجتمع. وهكذا تمّ التمييز بين الرجال على أساس النفع أو عدمه. فأظهر الوزّان إعجابا بالشيوخ خصوصا في بلاد البربر، الذين كانوا في ليبيا والسودان «يقومون بسائر الأعمال الفلاحية بخفّة عجيبة، بل إنّهم يشاركون في الحروب ويصارعون الشبان بشجاعة».[48]

وعبّرت المنظومة الفقهية عن هذا التمييز بين الشيوخ والهرمى في سنّها للأحكام. جاء في هذا الصدد: «وفي الحديث اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخَهم. قال أبو عبيد: فيه قولان: أحدهما أنّه أراد بالشيوخ الرجال المَسان أهل الجلد والقوّة على القتال ولا يريد الهرمى الذين إذا سبوا لم ينتفع بهم في الخدمة، وأراد بالشرخ الشباب أهل الجلد الذين ينتفع بهم في الخدمة».[49] وهكذا شكّل المجتمع الشيخوخة اجتماعيا. فأحاط الشيوخ الذين مازالوا في طور العطاء بالاهتمام وخصّهم بعدد من الأدوار والوظائف وحباهم بالاحترام والتبجيل بينما أقصى الهرمى من الحياة العمليّة التي تتطلّب قوّة البدن. ولئن خصّت الجماعة المعمّرين بالرعاية والشفقة، فإنّ الشواهد تبين أنّهم عاشوا في عزلة قاسية.

يلحظ الناظر في المصادر أنّ الرجال في مرحلة الشيخوخة فريقان: فريق

ظلّ متمسّكا بملذّات الحياة[50] رافضا تغيير نمط عيشه محاولا استدراك ما فاته. فإذا بالشيخ يتفتّى ويدّعي تزيّد قوى طبيعته في حال الشيخوخة ويتخفّى عن سنّه الحقيقية بعد أن خبر موقف الجماعة من الشيخ فانتهى إلى القول: إنّه «ليس من المروءة أن يخبر الرجل عن سنّه...لأنّه إن كان صغيرا استحقروه وإن كان كبيرا استهرموه». [51]

وصرّح أحدهم بالسبب الذي جعله يتّخذ هذا الموقف بقوله: (من الكامل)

والمرءُ يُسألُ عَن سِنيه فيشْتَهي تَقليلَها وعَن المَمات يَحِيدُ[52]

وتتجلى مقاومة الشيوخ للزمن في رفض عدد منهم دعوتهم يا شيخ وكرههم كلّ من يتعمّد تذكيرهم ببلوغهم الكبر وذلك لأنّ «فقد الشباب موجع، ووجه الشيب مفظع». [53] والمرء يريد أن يكون دائما على أفضل صورة مادام الآخرون يتصرّفون معه على أساس الظاهر فيشعرونه عنوة بتغيّر حاله. ومن ثمّة تتأثر نظرة الإنسان إلى نفسه بنظرة الآخرين إليه.

قال الشاعر: (من الكامل)

لَمّا رَأيتُ الشّيبَ شَيْناً لأهلِه تَفتيتُ وابتَعتُ الشَبابَ بدِرهَم[54]

ونظراً إلى أنّ الشيخ يبقى متشوّقا إلى الصبا متشبثا بالأمل في البقاء السرمدي، فإنّه لا يتوانى عن خلع عذاره والتفريط في هيبته ومطاوعة نفسه الشهوانية. جاء في هذا الصدد أنّ شيخا طرب لسماع مغنية فارتمى في الفرات بمرأى من الشبّان الذين كانوا من قبل يهابونه ويمتنعون عن اللهو في حضرته. [55] وذكر أيضا أنّ من بين القضاة الشيوخ الذين كانوا ينادمون الملوك والوزراء، فئة لم تر مانعا في الالتقاء على اطراح الحشمة والتبسّط في القصف والخلاعة «وما منهم إلاّ أبيض اللحية طويلها، وكذلك كان الوزير المهلبي، فإذا تكامل الأنس...وهبوا ثوب الوقار للعقار وتقلّبوا في أعطاف العيش، بين الخفّة والطيش ووضع كلّ واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى ما دونها مملوءا شرابا قُطرُبليا أو عُكبريا[56]، فيغمس لحيته فيه، بل ينقعها حتى تتشرّب أكثره

ويرشّ بها بعضهم على بعض ويرقصون أجمعهم وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنثور ويقولون كلّما يكثر شربهم: هرهر...فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمّت والتوقّر والتحفّظ بأبّهة القضاة وحشمة المشايخ الكبراء».[57]

تندرج مثل هذه الأخبار في إطار سرد النوادر، ذلك أنّ إقبال الشيوخ على اللهو والاستمتاع بالحياة هو عدول عن السائد وخروج عن السلوك المتوقّع في مثل هذه السنّ ولذلك تقابل الجماعة مثل هذه التصرفات بالسخرية والتهكّم فتخبر عنها ليُعلم مصير من فرّط في هيبته. جاء في «الذخيرة» أنّ شيخا أُصيب بوجع النقرس فكان يصلي الصلوات جالسا وعندما دعي إلى مجلس أنس «دارت الكؤوس ونسيت أوجاع النقرس، وقام ذلك الصاحب الجليس يرقص، ودار الدور حتى انتهى إلى ابن شهيد، فقام يرقص معتمدا على عادته، فقال له البغدادي: للّه درّك يا وزير! تصلي بالقاعدة وترقص بالقائم»[58]!

والظاهر أنّ تهاون الشيوخ بالطقوس الدينية وإقبالهم على اللهو والمجون واستمتاعهم بحياة جنسية نشيطة حفز العلماء على انتقادهم والتشهير بهم. قال أحدهم: (من مجزوء الكامل)

خـلـعَ الـعـذارَ وراحَ فـي ... ثَـوبِ الـمَـعـاصِـي والأثَـامِ
شَـيـخ يُـصـلـي قـاعِـدًا ... ويَـنـيـكُ عَـشـرًا مـن قِـيـام
ويـعَـافُ نـيـك الـغَـانِـيـا ... تِ ويَـشـتـهِـي نـيـكَ الـغُـلامِ[59]

ومن الأخبار التي وصفت سلوك المسنّين أنّ مسنّا سقط حاجباه على عينيه من الكبر، كان «يتعرّض للجواري في الطريق يغمزهن»[60]، وأنّ شيخا آخر كان يطالب بنصيبه من الغنيمة ويلحّ على أن تقع بين يديه الصبايا حتى يفتضّهن[61]، بل إنّ من الشيوخ من استمر في إظهار تخنّثه على الرغم من تقدّمه في السنّ قيل: «أدخل مخنّث على العريان بن الهيثم، وهو أمير الكوفة، فقال: يا عدوّ اللّه أتتخنّث وأنت شيخ»[62]؟

سعى العلماء إلى التنديد بسلوك الشيوخ المتصابين معتبرين أنّ الميل إلى اللعب والهوى والمجون يستقبح من الشيخ[63] موضّحين أنّ «التصابي في وقت

الشيخوخة لا يليق، والشيخ الذي يتصابى يكون كمن ينفخ في البوق وقت الهزيمة»[64] وهو أمقت وأقبح صورة عند الناس من الشاب المتشايخ لكونه يمثّل خطرا على النظام الاجتماعي. فبدل أن يكون الكبير قدوة الآخرين وفي خدمة مؤسسة الضبط ينقلب إلى عنصر فساد وفوضى. ويبدو أنّ أسلوب التوبيخ والتقريع والفضح لم يُجْدِ. فهذه الفئة من الشيوخ استطاعت بفضل انتمائها الطبقي أن تحافظ على نمط الحياة المترفة السائد في الحاضرة فتمادت في اللهو والمجاهرة بذلك.

قال الشاعر: (من الطويل)

وقالُوا أتلهوُ والشَّبابُ قد انقضَى وعُمرك قَد ولّى ولَم يَبق طائِلُ؟

فقلتُ: أصيلُ العُمرِ مَا قد بلغتُهُ وأطيبُ أوقاتِ الزّمانِ الأصَائلُ[65]

ينفلت الشيخ المتصابي من مسار التنميط الذي يفرضه المجتمع على أفراده ويأبى مغادرة الطبقة العمرية المتميّزة، أي الشباب، كما أنّه يرفض القطع مع العادات التي ألفها وتغيير نمط العيش الذي درج عليه، ولذا فإنّه يمتنع عن التعبير عن توقّعات الجماعة إمعانا منه في التعلّق بفردانيته. فليس موقف المتصابي ـ حسب اعتقادنا ـ إلاّ رد فعل تجاه المجتمع الذي فرض عليه قيودا جديدة في مرحلة الشيخوخة وحال بينه وبين الحياة التي ارتضاها. ولذا فإنّ المتصابي لا يسلّم بالمصير المحتوم، وإنّما يظلّ يقاوم حتى النهاية. ونرجّح أنّ هذا الموقف أكثر شيوعا لدى الرجل منه لدى المرأة التي غالبا ما تسلّم بالأمر الواقع وتقبل بالامتثال لقوانين المجتمع لكونها رُبّيت على الرضوخ والاستسلام.

أمّا الفريق الثاني من الشيوخ فقد خضع لحكم الزمن واتّعظ واعتبر وأقرّ بأنّ دوام الحال من المحال، سيما وأنّ أمارات الكبر بانت ولا رادّ لها. قال شيخ في هذا الصدد مناجيا نفسه: «قد طرّزت الأيّام عارضيك بتاريخ يُفصح عما كتمته، وينشر للناس من أمرك ما طويته».[66] ولم يتوان عدد من الرجال عن التصريح بالتغيرات التي طرأت عليهم في هذه الدورة من الحياة. قال أحدهم: «أنعسُ في المجلس وآرق على الفراش وأنسى الحديث وأذكر

القديم».[67] وأجاب آخر حين سئل كيف حالك؟ قال: «ما تسأل...عمن ذبلت بشرته، وقطعت ثمرته، فابيضّ الشعر وانحنى الظهر فكثر منّي ما كنت أحبّ أن يقلّ وضعف منّي ما كنت أحبّ أن يَزل فأجحد النساء وكنّ الشفاء وكرهت المطعم وكان المنعم. فقصر خطوي وكثر سهوي وسحلت مريرتي بالنقض وثقلت على وجه الأرض وقرب بعضي من بعض فنحف وضعف وكلّ وذبل فقل انحياشه وكثر ارتعاشه وقلى معاشه فنومه سبات وفهمه تارات وليله هفات».[68] ويمكن القول إنّ الهرم أكثر تذمّرا من فعل الزمان به وأكثر وصفا للتحوّلات التي تصيب الجسد في الكبر من الذين احتفظوا بقواهم.[69]

جاء في «كتاب العمر والشيب»: «حدّثني أبو عمر الأزدي، قال عبد اللّه بن إدريس: سمعت عبد اللّه بن سعيد يتمثل: (من المتقارب)

رَمانِي الزمَانُ بنُشابه فَحلّ بِه الظَهرَ والرُكبتَينِ
فقربتُ أمْشِي بدونِ انبسَاط كمَشيِ المُقَيد في الحَلقتَينِ[70]

ولا غرو أن يعمد المسنّ إلى شكوى الدهر[71] ورثاء الشباب الذي رحل[72] والتصريح بفضله بعد فقده وتمنّي عوده[73] والبكاء والندم على ما فات[74]، خاصّة إن كان قد قضى حياته في اللهو والبطالة وخلت حياته من جليل الأفعال. والمتأمّل فيما كتب حول معاناة الشيوخ، يتبيّن مدى تألّمهم من صدّ الأهل والأحباء، إذ كثيرا ما تتوتّر العلاقة بين الشابّ والشيخ ويسود الحسد بينهما. فالأوّل يتمنّى أن يعمّر والثاني يتمنّى أن يعود شابا لينعم بدفء العلاقات التبادلية، وخصوصا مع النسوان.

قال جرير (ت100هـ أو111هـ): (من الكامل)

واستنكرَ الفتياتُ شَيبَ المفْرقِ مِن بَعد طُولِ صَبابَة وتَشوّق[75]

وقال أيضا: (من الوافر)

فمَا تَرجُو وليْس هَوى الغَواني لأصْحابِ التَنحنُحِ والسُعَالِ[76]

وصوّر أحدهم موقف الناس من الطاعن في السنّ حين يجتاز بهم. قال:

«كنت جالسا في مجلس من مجالس بني حنيفة فمرّ بنا شيخ يتعقّل في مشيته، فقال بعض القوم: أرى الشيخ سكران، فسمعها الشيخ فرجع حتى وقف علينا فقال: (من الطويل)

مَعاذَ إلهي لَستُ سَكرانَ يا فَتى ولا اختلفَتْ رجلايَ إلاّ من الكِبَر
ومن يَكُ رهناً لليالي ورهنِها تَدعه كَليلَ القلبِ والسَمعِ والبصَر[77]

ولعلّ العزلة التي فرضها المجتمع على المسنّين، وخصوصا المعمّرين منهم، جعلت هؤلاء يجدون صعوبة في الحديث عن الحاضر فهو صنو المعاناة. ولذلك كثر لديهم استرجاع ما مرّ بهم من أحداث أيام الشباب، كما كثر فخرهم بماضيهم باعتبار أنّهم يجدون في ذلك نوعا من السلوى والعزاء حتى شاع القول: رجل كنّتي، أي شيخ هرم يُكثر الحديث عن ماضيه فيقول: كنت كذا.[78] ولئن عمد عدد من الشيوخ إلى الارتماء في أحضان الماضي، فإن المعمّرين لم يتوانوا عن التصريح برغبتهم في الرحيل عن عالم الناس بعد أن تملكّهم اليأس وهانوا على أهلهم.[79] قال أحدهم: «ولتعلم أنّك لا تترك لتبقى هكذا، فإذا تعطّل شبابك انسدّ عليك باب النطق والبصر والسمع واللمس والذوق جملة، فلا أنت تسرّ بحياتك، ولا أحد يسرّ بك، وتصير وبالا على الناس، فالموت خير من مثل تلك الحياة».[80]

وتشير المصادر إلى أنّه ما إن يتقدّم العمر بالشيوخ حتى يكفّ الواحد منهم عن كثير من الطلب والحرص ويعزف عن ركوب الأهوال وطلب الدنيا وتكون همّته في التفكّر في المعاد وإيثار الأعمال الصالحة التي تليق بصاحب هذه السنّ والتدبّر بأمر الموت ذلك أنّ «الزرع إذا بلغ لابدّ أن يحصد».[81] فلا عجب أن يكثر الشيخ من تذكّر الموت في كلّ يوم وأن يشتدّ حزنه وأن يكثر العكوف في المحراب واستحضار القبر.[82]

قال الشاعر: (من الوافر)

ألاَ موتٌ لَذيذُ الطعْمِ يَأتِي يُخلّصني مِنَ العَيش الكَريه
إذا أبصَرتُ قَبرا مِن بَعيدٍ وَددتُ لَو أنّني مِمّا يَليه[83]

إنّ أخشى ما يخشاه المسنّ أن يموت بداء الكبر ولذلك يتمنّى لو مات في أوج قوّته قبل وصوله مرحلة الهرم. قال زهير بن جناب (ت 60 ق هـ) في هذا المعنى: (من مجزوء الكامل)

والــمــوتُ خَــيــر لــلــفَــتَــى فــلــيــهــلَــكَــنْ وبِــه بَــقــيــة
مِــن أنْ يُــرى الــشَــيــخَ الــبَــجــا لَ وقَــد تَــهــادَى بــالــعَــشِــيــه[84]

وقارن الحطيئة (ت نحو 45هـ) بين ماضيه المشرّف وما أضحى عليه. فاعتبر الهلاك في ساحة الوغى أفضل من الموت على سرير المرض فتلك نهاية مخجلة لا تليق بالفحل.

قال: (من الخفيف)

إنّ مَــوتَ الــفِــراش ذُلّ وعَــارٌ وهو تَحتَ السُيوفِ فَضلٌ شَرِيف[85]

وقال آخر (من البسيط)

مُـقـتّـلـون وقـتّـالـُون مِـيـتـتُـهـم كـمـا تـقـتّـل أُسْـد الـغَـاب فـي الأُجمِ
والـقَـتـلُ عَـادتـهُـم والـقـتـلُ مـكـرُمـة ولا يَـمُـوتـون مِـن داءٍ ولا هَـرمِ[86]

ويبدو أنّ عددا من الشيوخ رفضوا انتظار الحِمام فبادروا بالرحيل. فكان شرب الخمر الصرف[87] وسيلة من وسائل الانتحار الشائعة لدى العرب.

تخضع دورات الحياة لنظام دوري: عود إلى الطفولة من جديد. وكلّ انتقال من مرحلة إلى أخرى يكون مشفوعا بأزمة ناجمة عن اللاتوازن النفسي نظراً إلى صعوبة التكيّف مع الوضع الجديد وإحساس الفرد أنّه يعيش بلا هدف بعد أن توقّفت طموحاته. وعندما يواجه المرء حقيقة موته يتقوقع على ذاته ويعتبر الشيخوخة عدوّا وداء يصاب به الإنسان، وهو كاره له، ولا دواء له سوى الموت.[88]

وإذا بدت شيخوخة الرجل على هذا النحو من الانكسار والشعور بالذلّ واليأس فكيف كانت شيخوخة المرأة؟

2 ـ شيخوخة المرأة

عبّر الرجال عن معاناتهم عند حلول الكبر فصوّروا ما ألمّ بهم من تغيرات طرأت على أجسادهم وتوسّعوا في الحديث عن أزماتهم النفسية وأماطوا اللثام عن موقف المجتمع من شيوخه ومعمّريه. أمّا النساء فلئن ظهرن في قصائد الرثاء: رثاء الولد والزوج والحبيب وأراجيز الحرب والهجاء وحتى التغزّل بالحبيب، فإنّهنّ سكتن عن البوح بما ينتابهن من أحاسيس لحظة تغيّر ملامحهن وذبول جمالهن. وليس بإمكاننا الجزم هل سكتت المرأة باختيارها فلم تفصح عن موقفها من الشيخوخة أم أنّه تمّ تصميتها؟ وهكذا لم يبال الرجال بتدوين ما قالته العجائز، وغاية ما وصلنا ـ على حدّ علمنا ـ شعر نزر نظمته المسنّة أو نسب إليها تشكو فيه ظلم الزوج أو عقوق الابن وميله إلى امرأته.

قالت إحداهن: (من البسيط)

رَبيتُه وهو مِثل الفَرخ أعظمه ... أمّ الطَعام تَرى فِي جِلده زغبا

حتى إذا آض كالفِحال شذّبه ... أباره ونفى عَن متنه الكُربا

أنشا يُمزّق أثوابي يُؤدبني ... أبَعدَ شَيبِي عِندي يَبتغِي الأدَبا؟

....

قالَت لَه عرسهُ يَوما لتُسمِعني ... مَهلا، فإنّ لنَا في أمّنا أربَا

ولو رَأتنِي في نارٍ مُسعرَة ... ثمّ استطَاعتْ لزادَت فوقَها حَطبا[89]

إنّ ما وصلنا هو رأي المجتمع الذكوري في العجوز. وليس بمقدورنا تبيّن موقفها من الزمن وعلاقتها بالأهل ونظرتها إلى الحياة أو الموت. ولذا فإنّه ليس أمامنا إلاّ التكهن بما تعنيه الشيخوخة في نظر النساء وسيلتنا في ذلك ما دوّنه عدد قليل من الرجال حول الموضوع.

تلتقي العجوز مع فئات أخرى لم توصف مثل الوليدة والصبية لكونها لا تشتهى فلم تكن جديرة بأن تحتل موقعا في التاريخ المكتوب، ومعنى ذلك أنّ تلبّس الأنثوي بالجنسانية هو الذي خوّل له أن يكون موضوع القول. وعلى هذا

الأساس لم تمثّل صورة العجوز قادحا للإبداع. فإزاء التحولات الطارئة على الجسد الأنثوي ما كان بالإمكان التصريح بما يثيره منظر العجوز من أحاسيس في نفس الناظر. فهل يوصف القبح ويشهّر به؟ أم يتمّ الإعراض عن الكشف عمّا يلحق الجسد الأنثوي من تغيرات تنقله من الجمال إلى القبح ومن الصحّة إلى العجز، وخصوصا أنّ أخلاقية الشاعر المسلم، تجعله يستحي من الكلام عن العجوز لأنّ الكلام عنها هو كلام عن الأمّ بوجه من الوجوه؟

تُكسب الشيخوخة الرجل الذي مازال محتفظا بقواه امتيازات جديدة تضاف إلى رصيده خلاف المرأة التي كلّما تقدّمت في السنّ، بدت في صورة بغيضة. فهي «إذا كبرت ذهب خير شطريها وبقي شرّهما، ذهب جمالها واحتد لسانها وعقم رحمها، وإنّ الرجل إذا كبر ذهب شرّ شطريه وبقي خيرهما: ثبت عقله واستحكم رأيه وقلّ جهله».[90] ولكون المجتمع تشبّث بمثال المرأة الجميلة الشابة، فإنّه عجز عن قبول أوصاف مختلفة عن تلك التي حدّدها للجسد الأنثوي، كما أنّه لم يعترف إلاّ بالأنوثة الكاملة التي تجذّرت في المتخيّل الجمعي. فلا عجب أن يتنكّر المجتمع للعجوز متى غابت مياسم جمالها الحسيّ وأن ينفر عنها مثل نفوره من الدميمة، بل ينفي أن تكون على غير ما يتصوّر. قيل: «دخلت عزّة على عبد الملك بن مروان وقد عجزت، فقال لها: أنت عزّة كثير. فقالت: أنا عزّة بنت حُمَيل. قال: أنتِ التي يقول لك كثير: (من الطويل)

لِعزّة نَارٌ ما تبُخُ كأنّها إذا رَمقناهَا مِن البُعد كَوكبُ

فما الذي أعجبه منك؟ قالت: كلاّ يا أمير المؤمنين! فواللّه لقد كنت في عهده أحسن من النار في الليلة القرة».[91]

كان من المفروض أن تلقى العجوز التوقير والاحترام بعد أن تعدّدت الآيات والأحاديث التي تدعو إلى برّ الأمّهات وإكرام الكبير ولكنّ هذه القاعدة الأخلاقية لم تطبّق. فقد كانت المسنّة، في كثير من الأحيان، موضع سخرية واستهزاء. وعكست اللغة ذلك في الأوصاف التي أطلقتها على المرأة التي تجاوزت الشباب. فقيل: فحشت المرأة: قبحت وكبرت.[92] وقيل: الخِرمل:

العجوز المتهدّمة الحمقاء[93] والشفشلق: المسنّة إذا استرخى لحمها[94] والهمرش: العجوز الكبيرة المضطربة الخَلق التي تشنّج جلدها.[95] و«يقال: امرأة يبَس لا تُنيل خيرا، قال الراجز: إلى عجوز شنّة الوجه يَبَس»[96] واللطلط: العجوز الكبيرة التي سقطت أسنانها.[97] ووصف أكل العجوز الدرداء بأنّه همس وهو المضغ الذي لا يفغر به الفم، أي إنّها تأكل وفوها منضمّ.[98] و«سمّيت العجوز عُثّة، وهو مجاز لما فيها من الفساد والخُرق كأنّها سوسة. والعُثّة سوسة أو أرَضة تأكل الصوف. العثة المرأة المحقورة».[99] فضاهت بذلك الثوب البالي أو الأشياء التافهة. قيل: «مرة شنّة خلا من سنّها. عن ابن الأعرابي أراد ذهب من عمرها كثير فبليت. وقيل: هي العجوز المشنّة البالية».[100] وهكذا تتحوّل العجوز إلى خرقة مهترئة بعد أن أضحت بدون منفعة: عاجزة عن الإمتاع والإنجاب والخدمة.

يوصف الجسد الأنثوي في مرحلة الشيخوخة بالقبح. فيتمّ التركيز على النتونة واسترخاء البدن ويبس الجلد وتشنّج اليد وظهور الشعر وغيرها من الأمارات التي تغيّر ملامح المرأة فتجعلها شبيهة بالرجل. فمتى احتبس طمثها ربّما خرج لها شعر يسير في موضع اللحية، وشعر الحاجبين ربّما طال عند الكبر.[101] «وقد توجد المرأة ذات اللحية، وقد رأيت ذلك، وأكثر ما رأيته في عجائز الدهّاقين وكذلك الغبب والشارب».[102] وشرح الثعلبي سبب قبح العجوز بالعود إلى المادّة التي خلقت منها مجريا بذلك مقارنة بين العناصر التي خلق منها كلّ من الرجل والمرأة. قال: «وحيث إنّ الرجال خلقوا من الطين والحمإ، فالطين لا يذهب حسنه وكلّما بلّه الماء تجدّد، لذلك فإنّ الرجال تزداد حسنا وجمالا كلّما تقدّموا في السنّ وحيث إنّ المرأة خلقت من ضلع وهو من عظم ولحم. فاللحم إذا طال مكثه نتن ريحه وساء طبعه لذلك فإنّ المرأة إذا تقدّمت في السنّ سمجت وقبحت».[103] وانطلاقا من هذه المعتقدات والتصوّرات جرّدت الشيخة من الصفات الدالة على كمال الأنوثة.

قال أعرابيّ معيّرا عجوزا: (من الرجز)

يـــا بِـــكْـــرَ حَـــوّاءَ مِـــن الأولاَدْ وأقـدَم الـعَـــالـم فِـي الـمِـيــلادِ

عُـمْـرِكِ مَـمـدُود إلى الـتَـنـادِي فـحَـدِّثِـيـنـا بـحَـديـث عـادِ[104]

وقال آخر: (من الرجز)

جـاءتـك فـي شَـوْذَرِهـا تَـمـيـسُ

عُـجَـيِّـزٌ لَـطْـعـاءُ دَرْدَبِـيـسُ

أحـسـنُ مِـنـهـا مَـنـظـراً إبـلـيـسُ[105]

والظاهر أنّ اللاوعي الجمعي لم يتقبّل وجود العجوز لا في الأرض ولا في الجنّة. فمن مزاح الرسول مع النساء «أنّ الجنّة لا تدخلها العجائز» وحين صرخت إحداهن باكية استدرك موضّحا: «أمَا قرأتِ قول اللّه تعالى: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا عُرُبًا أَتْرَابًا﴾[106] وجاء في تفسير هذه الآية [الواقعة 56/ 35]: «إنّا أنشأناهُنَ إنْشَاء» أي ابتدأناهن ابتداء جديدا من غير ولادة إبداء أو إعادة. وفي الحديث «هنّ اللواتي قبضن في دار الدنيا عجائز شمطا رمصا، جعلهن اللّه بعد الكبر أترابا على ميلاد واحد، كلّما أتاهن أزواجهنّ وجدوهن أبكارا».[107] ويفضح إقصاء العجائز من الجنّة مكبوتات المجتمع الذكوري وتصوّراته المنغرسة في اللاوعي الجمعي. فليست الجنّة سوى ثمرة صناعة بشرية غذّاها المتخيّل المتحرّك فأضفى عليها كلّ ما يرغب فيه الرجل ويتوق إليه.

تلتقي العجوز مع أصناف من النسوة اللواتي نقصت درجة أنوثتهن فقصرن عن توفير الإثارة المرجوة مثل المبروصة والدميمة والجذماء والفقيرة المعدمة. ولكون المسنّة فقدت القدرة على الإنجاب ولم تعد تستطيع تقديم الرعاية الكاملة للزوج وللصبيان، فإنّ المجتمع نبذها، خصوصا بعد أن تحوّلت إلى عاقر، والعقم كما ثبت في الأذهان من علامات شؤم المرأة[108] حتى شاع القول: «حصير في بيت خير من امرأة لا تلد».[109] وهو أمر يثبت أنّ افتقار الجسد الأنثوي إلى صفة الخصوبة وعجزه عن القيام بوظيفته الإنتاجية يؤدي إلى تبخيسه وتجنّبه. وهو موقف نجد له مثيلا في مجتمعات عديدة، إذ منعت العجوز من ارتياد الحقول خوفا من عدوى العقم فمادام طمثها قد توقّف، فإنّها

أضحت تشكّل خطرا على النباتات.[110] ذلك أنّ الأنوثة قائمة على العطاء ومرتبطة بالخصب بالضرورة. وقد انعكس هذا التصوّر الذي يقرن الأنوثة بالتناسل في أعمال المفسّرين. جاء في تفسير آية ﴿فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ﴾ [الذاريات 29/51] «ذكر المرأة أليق في هذه المواضع، لأنّه في سياق ذكر الحمل والولادة. فذكر المرأة أولى به، لأنّ الصفة التي هي الأنوثة هي المقتضية للحمل والوضع».[111]

كان موقف الرجال من العجوز عاكسا لنظرتهم للكون مفصحا عن التصورات الراسخة في متخيّلهم وفي لاوعيهم والمتمثلة في الخوف من العقم ومن الجدب ومن القحط. جاء في مشاجرة رجلين حول السبي ما يقيم الدليل على تدنّي قيمة العجوز: قال أحدهم: «خذها عنك فوالله ما فوها ببارد ولا ثديها بناهد ولا بطنها بوالد ولا زوجها بواجد ولا درها بماكد».[112] ومعنى ذلك أنّ نبذ العجوز راجع إلى الخطر الذي توحي به. فعجزها عن التناسل يهدّد المجتمع بالفناء ويرمز إلى الموت.

قال جرير معيّرا قبيلة قلّ عدد رجالها: (من الوافر)

وإنَّ التَّيمَ قد خبثُوا وقلّوا ... فمَا طابُوا ولاَ كثر العَديد

ثلاث عجائزٍ لهُمُو ككَلب ... وأشيَاخ على ثُلل قُعُودُ[113]

يتميّز الشيخ برجحان العقل وحسن الخلق ورقّة الطبع على عكس المرأة التي «يسوء خلقها ويحدّ لسانها»[114] مع تقدّمها في العمر. وتعكس اللغة هذا المعنى. فـ«الشملق: السيئة الخلق العجوز الهرمة[115] والشَمشلق والشمشليق[116] والصهصلق[117] والعِلكد من النساء: المسنّة الصخّابة.[118] والصيدانة: الكثيرة الكلام السيئة الخلق: الغول.[119] وتُنعت العجوز أيضا بأنّها صاحبة «هرير»[120] وهوج في التصرفات. وإن وثقنا بهذه الآراء التي تحرص على تعميم الصفات الفردية على جميع النسوان، فإنّنا نفسّر ما اعتبر سوء خلق بالآتي:

1 - التغيرات الفيزيولوجية التي تصيب جسد المرأة بعد انقطاع الحيض، إذ يُثبت علم التحليل النفسي وعلم التوليد أنّ النصَف تصاب بأزمة نفسية

(syndrom premenstrual) عند توّقف الحيض.[121] ولئن أكّد المحدثون على أنّ درجة تأثير هذه التغيرات تختلف من امرأة إلى أخرى إلاّ أنّ الناظر في بعض كتب التراث، ينتبه إلى تعمّد القدامى تعميم سوء طبع العجوز. وتكمن غاية ذلك ـ حسب رأينا ـ في إضافة صفة أخرى إلى قائمة الصفات السلبية التي تنعت بها المرأة، ممّا يسوّغ نشوز الرجل وسعيه إلى استبدالها نظراً إلى صعوبة تحمّل معاشرتها.

2 – التحوّل الطارئ على شخصية المرأة عند كبرها. فمن العجائز فئة تجرّأت على فكّ الحصار المضروب عليهنّ وفارقن التصميت الذي فرض عليهن. فإذا بالواحدة منهنّ تعترض وتبدي رأيها وتعلن عن مواقفها دون تردّد أو خوف. ولمّا كانت اللغة وسيلة من وسائل تثبيت الاختلاف بين الجنسين، فقد ميّزت بين الصفات التي تناسب الذكور وتلك التي تلائم الإناث. فـ«السلفع: الشجاع الجريء الجسور» وهي نعوت إيجابية لا غنى عنها بالنسبة إلى الفحل. أمّا السلفع من النساء فهي السليطة و«الجريئة على الرجال» الكثيرة الكلام و«البذيّة الفحّاشة القليلة الحياء».[122] وهو أمر يوضّح سبب اعتبار العجوز سليطة. فالأنماط المعيارية تلحّ على ضرورة امتثال المرأة للأوامر وطاعتها للزوج أو للسلطة، ومتى تمرّدت المسنّة على النظام ورفضت الاستسلام للضوابط والتعبير عن توقّعات الجماعة أضحت، في نظر الرجال، صخّابة وسيئة الطبع. ويدعم ما ذهبنا إليه الأخبار التي جمعها ابن عبد ربّه بخصوص مواجهة مجموعة من المسنّات الخلفاء والأمراء. فكانت الواحدة منهن لا تتوانى عن السبّ والتعيير فتستفزّ الحضور. «قال عمرو بن العاص: كفى أيتها العجوز الضالة، وأقصري من قولك مع ذهاب عقلك، إذ لا تجوز شهادتك وحدك!»[123]

3 – يعرّض توقّف النشاط الجنسي الإنسان إلى فقدان التوازن النفسي ومن ثمّة نفهم لِمَ تنعت المرأة، وخصوصا الأرملة أو المطلّقة أو التي هجرها زوجها أو العانس، بسوء الطبع. ولعلّ انتباه المسنّة المحتفظة بقوّتها إلى استمتاع الأخريات بحياتهنّ الجنسية، يجعلها تعبّر عن غيرتها أو حسدها من خلال حدّة

الطبع وسوء المعاملة. وهكذا يكون الكبت الجنسي، عاملا من العوامل المؤثرة في سلوك المرأة.

لئن كان كلام الغواني يروي ظمأ السامع وفيه حلاوة نغم ويحدث لذّة، فإنّ الكلام الصادر عن المسنّة، مزعج وغير مفيد، بل مخيف حتى قيل: «إذا العجوز ارتجبت فأرجبها»، أي إذا خوّفتك العجوز نفسها فخفها لئلا تذكر ما تكره.[124] ويبدو أنّ كلام النساء، يفقد سحره مع تقدّمهن في العمر ليتحوّل إلى حكي يغلب عليه التخريف. وترجع علّة عدم الاكتراث بكلّ ما يصدر عن المرأة من أقوال وأفعال إلى نقصانها الأصلي. جاء في تفسير آية ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء 4/3] «إنّما عبّر عنهن بما ذهابا إلى الصفة أو إجراء لهنّ مجرى غير العقلاء لنقصان عقلهن ونظيره».[125] ومن ثمّة فإنّ كلام النساء، لا يؤخذ به سواء صدر عن النصف أو المسنّة. وعكست اللغة، وهي أداة التعبير عن الثقافة، تصوّرات القوم. فقيل في الفند، وهو نقصان عقل يحدث من هرم، «لا يقال عجوز مفنّدة لأنّ نقصان عقلها ذاتي»[126] فهي لم تكن في شبيبتها ذات رأي لتفنّد في كبرها. أمّا الرجل فإذا هرم وخلّط في الكلام قيل: أفنده الهرم لقلّة فهمه وضعف رأيه.[127] فنقصان عقل المرأة إذن أصليّ خلاف إلى نقصان عقل الرجل الذي ينظر إليه على أنّه طارئ. وانطلاقا من هذه الآراء والتصورات استنقص كلام النساء وجلّ ممارساتهن. فقيل: كلام عجائز وطبّ العجائز ودين العجائز.[128]

يصنّف المجتمع الذكوري النساء حسب درجات أنوثتهن. فيرفع شأن من اكتملت أنوثتها ويحطّ من قيمة من نقصت علامات أنوثتها. وتعي المرأة، منذ البدء، أنّ المطلوب منها هو الإمتاع والإنجاب والرعاية. فمتى كبرت وفقدت القدرة على النهوض بأدوارها ووظائفها، أُبعدت عن نسق التبادل بعد أن تمّ استهلاكها لخدمة مصالح المجتمع. وليس أمام العجوز سوى تقبّل الأمر الواقع والخضوع للمعايير الاجتماعية وتجسيد أنموذج الأمّ. أمّا إذا رفضت الإذعان وأصرّت على أخذ نصيبها من الحياة، فإنّها تتهم بأنّ سلوكها يتماهى مع شخصية ذكورية.[129]

وبيّن أنّ ما ورد في المصادر حول شيخوخة المرأة يختلف كمّا ونوعا عمّا جاء بخصوص شيخوخة الرجل. فما عثرنا عليه هو وصف للجسد الأنثوي الذي فقد كلّ ما يشدّ إليه الأنظار، وكأن هذه التغيرات هي الوحيدة التي تمرّ بها المرأة. فهل يعدّ تجاهل المجتمع معاناة المسنّة حجّة على تشييئها؟

لئن عدمنا نصوصا تصوّر مشاعر العجوز، فإنّنا نرجّح أنّ ظهور علامات الشيخوخة حدث لا يمكن أن يمرّ بسلام وله انعكاسات سلبية في النفس ذلك أنّ كلّ تغيُّر يلحق المرء يعرّضه لأزمة نتيجة اختلال التوازن. ولعلّ معاناة الحرّة الحضرية والمترفة أو الجارية المحظية، أشدّ من معاناة غيرها من النساء. فالمرأة التي أمضت حياتها تتجمّل وتتعلّم فنون الغنج والدلال حتى تكون في أحلى صورة فلا ترى ذاتها إلاّ من خلال ما يحبّه الرجل فيها من صفات، تكتشف مع الكبر، أنّ هذا البدن قد تغيّر وأنّ أساليب إثارتها لم تعد تجدي، وحتى إن افترضنا أنّ عشيرها لا يواجهها بإحساسه بالملل أو البغض، فإنّ نظرات الآخرين تقف لها بالمرصاد لتذكّرها في كلّ حين بأنّ زمانها قد ولّى. وذلك لأنّ المجتمع لا يثمّن إلاّ الجسد الأنثوي المعطاء والفاتن. فتكون أزمة المرأة حين يداهمها الكبر أزمة أنوثة فقدت بريقها فلم تعد تثير الآخر وتتفاعل معه. ونعتقد أنّه ليس من الهيّن على المرأة التي ظلّت مستفيدة من سلطة الإغراء ومحتلة بواسطة جسدها المثير موقعا في البناء الاجتماعي أن تتقبّل بعين الرضى القدح في أنوثتها وإقصاءها من عالم السحر الجذّاب والإثارة والفتنة وتجريدها من أسلحتها. ولهذه الأسباب نفهم لِمَ ترفض المرأة أن يقال لها: كبرت. فـ«لو قيل لعجوز منحنية: يا عجوز ويا جدّة لغضبت واستوحشت، ولو قيل: يا جارية لقالت: لبيك وسعديك!»[130] فالتصريح بالعمر معناه خروج المرأة من التأنيث ودخولها مرحلة تفقد فيها هويتها الجنسية. ونذهب إلى أنّ معاناة العجوز، وخصوصا الفقيرة والقبيحة وصاحبة العاهة والأرملة التي فقدت السند، مضاعفة ذلك أنّها لا تفقد أنوثتها وقوّتها فحسب، بل تفقد أيضا إنسانيتها بعد أن تشتدّ عليها وطأة الزمن وتنكّر المجتمع لها.

تعكس الشيخوخة مرحلة من أعسر المراحل التي يمرّ بها الفرد لأنّها تدفعه

إلى مواجهة صورة لم يألفها من قبل، وتجبره على الإقرار بفعل الزمن وتقبّل ردود فعل الآخرين. وكما أنّ المرأة تكتشف بالتدريج أنّها فقدت جوهر أنوثتها، فإنّ الرجل يعي هو الآخر أنه أضاع جوهر فحولته. وأمام هذا الوضع يجد كلّ منهما نفسه مضطرا إلى الاهتمام بهيئته علّه يحافظ على مكانته بين الناس محاولا في الوقت نفسه الامتثال للمعايير الاجتماعية التي تؤكد ضرورة إبراز الاختلاف بين الجنسين وبين الفئات العمرية المتعدّدة ممّا يثبت أنّ البنية الجندرية ذات صلة متينة بالسنّ.

الفصل الثاني

تعهّد الأجساد

يختلف نمط العيش وتقنيات الجسد باختلاف الجنس والسنّ. فما يلائم الشيخ لا يناسب الشابّ[131] باعتبار أنّ المجتمع يفرض على المسنّ، وخصوصا الحرّ والغنيّ مجموعة من القيود. فيمنعه من القيام بعدّة حركات ويقيّد سلوكه وينحت له صورة متميّزة. فحبّذا إن كان الشيخ مزوّدا بآلات، منها العصا والسجادة والسبحة والمسواك وغيرها. وحبّذا إن بدا معقود الوجه ليُحترم ويهاب. ويجب عليه ألاّ يتثاءب أمام الناظرين أو يتمطّى أو يحكّ جسده أو يمسّ أنفه أو يمشي حثيثا بين الناس أو يلتفت في الطريق حتى لا يخرج عن حدّ السمت والوقار. وعلى الشيخ أن يمتنع عن مداعبة الجلساء واللعب معهم وأن يترك التبذّل بالسخافة والصياح والمزاح لأنّ كثرة المزاح تذلّ المرء وتضع قدره وتزيل مروءته. فمن كثر ضحكه ذهبت هيبته، إلى غير ذلك من الآداب التي من شأنها أن تحفظ للمسنّ قدره بين الناس وتصون وجاهته وتعكس اختلافه عن الشابّ، إذ «لا ينبغي أن يكون الشيخ شابّا في عقله وفعله»[132]. وعلى هذا الأساس كان الخطأ من الشيوخ ذوي الأقدار أقبح من خطإ الشبان «أمّا الكبير فالجهل به أقبح ونقصه أفضح لأنّ علوّ السنّ إذا لم يكسبه فضلا ولم يفده علما، كان الصغير أفضل منه لأنّ الأمل فيه أقوى»[133].

والناظر في النصائح المتعلّقة بتدبير صحّة الشيوخ يلحظ أنّها تحذّر هؤلاء

من معاشرة أهل المجون وتنصحهم بملازمة من يشاكلونهم ويجانسونهم في السنّ والمنزلة، كما أنّها تنهاهم عن الانسياق وراء عواطفهم. قيل: «اجتهد أن لا تكون عاشقا في الشيخوخة فليس للشيوخ عذر قطّ».[134] فقيام المجتمع على التراتبية يجعل لكلّ طبقة عمرية نمط عيش محدّدا ونظاما من القيم والرموز الخاص بها.

وتصوّر بعض النصوص ما كان يصدر عن الشيوخ من تصرّفات في مجالس الأنس لا تتماشى مع انتمائهم إلى شريحة عمرية فرض عليها الالتزام بالسكينة والرزانة. فإذا الشيخ يضع الوسادة على رأسه ويدور وينادي طربا، وإذا بقرينه يثب فيلقي بنفسه على الشمعة حتى تحترق لحيته من شدّة الطرب.[135] ومثّل انغماس الشيوخ في اللعب واللهو موضوع اهتمام مؤسسة الضبط فنهت الطاعنين في السنّ عن اللعب بالشطرنج والنرد، إذ «لا يصلح لذي الهيبة أن يحضر اللعب»[136] أو مجالس اللهو أو الطرب لأنّها تلهيه عن ذكر اللّه أضف إلى ذلك أنّ موضوع غناء الشبان والكهول، وصف النساء ومدح النبيذ والتغنّي بالفحولة، أي الاحتفاء بالحياة الدنيا وتصوير المتع الحسيّة، في حين يطلب من الشيخ الانشغال بالأفق الأخروي.

قال جرير (من الوافر):

أَتَطْرَبُ حِينَ لاَحَ بِكَ الْمَشِيبُ وذَلكَ إنْ عَجِبتَ هوَ العَجِيبُ[137]

إنّ ما يؤاخذ عليه الشيخ من تصرّفات، يختلف عمّا يؤاخذ عليه غيره نظراً إلى قيام المجتمع على نظام تراتبي يميّز بين الخاصّة والعامّة، والحرّ والعبد، والرجل والمرأة، والكبير والصغير، والعالم والجاهل. فلكلّ فرد مرتبته التي يجب أن يتقيّد بها وأن يعبّر عن انتمائه إليها من خلال أقواله وأفعاله وحركات جسده. وصونا لهذه التراتبية الهرمية، تشدّدت مؤسسة الفقه مع الشيوخ الذين كانوا يرقصون في المجالس أو في حلقات الصوفية فيمزّقون الثياب ويخلعونها أثناء الذكر ورأت أنّه لا ينبغي للشيخ أن يرقص أو يكشف رأسه أو يخرّق ثيابه حتى يحافظ على وقاره. فالرقص خارق للمروءة.[138] و«ما أقبح ذا لحية سيما

إذا كان ذا شيبة يرقص ويصفّق على توقيع الألحان والقضبان، خصوصا إذا كانت أصوات نسوان وولدان، وهل يحسن لمن بين يديه الموت والسؤال والحشر والصراط ثمّ مآله إلى إحدى الدارين يشمّس بالرقص شموس البهائم، ويصفّق تصفيق النسوة. ولقد رأيت مشايخ في عمري ما بان لهم سنّ من التبسّم فضلا عن الضحك».[139]

قال بعضهم مزدريا تصرفات الشيوخ: (من السريع)

جَهلٌ وطَيشٌ فِعلُهُم كلّهُ وكلُّ مَن دانَ بِهِ تَزدَريه

شِبهُ نِساء جَمعُوا مأتَمَا فقُمْن في النَدْب على مَيتّيه

والضَربُ في الصَدرِ كَما قد تَرى ليسَ لهُم غيرُ النِسا من شَبِيه[140]

وقال آخر واعظا: (من مجزوء الكامل)

يا شَيخُ كُفَّ عن الذُنوبِ قبلَ التفَرُّق والزَلَلْ

واعمَلْ لنَفسكَ صالِحا ما دام يَنفَعُكَ العَمَل

أما الشَبابُ فقد مضَى ومَشِيبُ رَأسكَ قد نَزلْ[141]

إنّ ما يسترعي الانتباه في النصائح المتعلّقة بالآداب الاجتماعية أنّ الخطاب موجّه إلى الرجل، وكأنّ القيود المضروبة على الجسد تخصّه وحده. فلم نعثر ـ فيما اطلعنا عليه ـ من كتب التراث على انتقاد مؤسسة الضبط لسلوك العجائز في حلقات الذكر أو تشهيرها بممارساتهن الرقص في مثل تلك الأماكن. وفي مقابل ذلك أشارت مصادر عديدة إلى رقص الشيوخ. ولعلّ سبب السكوت عن العجائز راجع إلى اعتقاد مفاده أنّ المرأة ناقصة عقل. فهي كائن يفترض منه الزلل بداهة وكلّما شاخت العجوز بدا حمقها أكثر. وبالإضافة إلى ذلك يمكن أن نفسّر سكوت الفقهاء عن العجائز على أنّه تهميش لحضورهنّ في حدّ ذاته. فرقصهن في حلقات الذكر لا يعدّ لافتا للانتباه، ولا محرّكا للغرائز لأنّ الجسد الذي تعبّر العجوز بواسطته، لم يعد مثيرا للفتنة خلاف بدن الشابّة الذي يوظّف لممارسة سلطة الإغراء، فكان موقف الفقهاء منها متشدّدا.

إنّ توجيه الخطاب إلى الشيخ راجع - في نظرنا - إلى اعتقاد الجماعة أنّ جمال الرجل في هيبته وجمال المرأة في إغرائها، أي إنّ الرجل هو المعني بالمحافظة على وجاهته أكثر من المرأة للعلاقة المتينة بين الذكورة والهيبة والسلطة. ويمكن أن نرجع غياب النصائح المسداة إلى المسنّة إلى أنّ المجتمع آثر أن تكون المرأة مخدّرة فلم تكن في نظره تحتاج إلى مثل هذه الآداب، على عكس الرجل الذي ارتبطت حياته الاجتماعية بالفضاء الخارجي والبروز، فكان في أمسّ الحاجة إلى مثل هذه النصائح حتى يضمن احترام الناس له. ولمّا كان التواصل عبر لغة الجسد خاصية أنثوية، فإنّ رقص الشيوخ وتشبّههم بالنساء في الحركات والإشارات والأفعال عدّ مرذولا، وخصوصا في مثل هذه السنّ التي من المفروض أن يكون الشيخ، استوعب فيها قواعد السلوك فلم يعد جاهلا يحتاج إلى تعليم وتنبيه وتقريع، ومن ثمّة كان الأولى به المحافظة على الأخلاق وعلى الحدود الجندرية لا العبث بهما.

تنطلق العناية بالجسد منذ الولادة وتستمر إلى ما قبل مواراة الجثة في القبر. ويزداد اهتمام الفرد بنفسه عند حلول الشيخوخة أو يقلّ حسب منزلته وانتمائه الطبقي وحالته النفسية. ولا يمكن للمرء أن لا يتعهّد جسده لأنّ صورته مرتبطة بنظرة الآخرين إليه ودالة على اهتمامه بالعلاقات التبادلية ومبرهنة، في الوقت نفسه، على عقدة الخوف من التغيير الذي يلحق الجسد في الكبر.[142] فهل يعكس الاهتمام بالجسد مظاهر أخرى للاختلاف بين الجنسين؟

1 - تعهّد الجسد الذكوري

تتفاوت زينة الرجال على قدر تفاوت أحوالهم وأسنانهم ومنزلتهم الاجتماعية. فثمّة زينة تليق في وقت ولا تليق في آخر، وزينة تناسب الشيوخ ولا تتلاءم مع العجائز، وزينة تليق بالشباب ولا تليق بالمسنّين. «ألا ترى أنّ الشيخ والكهل إذا حفّ شاربه ليق به ذلك وزانه والشابّ إذا فعل ذلك، سُمِج ومُقِت».[143] كما أنّ الخضاب يناسب الشيوخ ويستغرب من الشباب.

1/1 ـ التخضيب

لئن تعدّدت أمارات الشيخوخة، فإنّ الشيب مثّل أهمّ علامة من علامات الكبر لا في الثقافة العربية الإسلامية وحدها، بل في أغلب الثقافات.[144] وعلى الرغم من أنّ الشّيب يحلّ أيضا برأس الشابّ، فإنّ الذين كتبوا عن الشيخوخة، اعتبروه رمز الكبر حتى إنّ ذكره سار بمثابة تقليد انتهجه الشعراء كلّما راموا الحديث عن هذا الموضوع. وقد أطنب هؤلاء في وصف الشيب[145] وبيان أثر بروزه في نفس الشيخ وفي حياته.

واتّخذ المسنّون من الشّيب موقفين: تمثّل أحدهما في قبوله وتعداد محاسنه والفخر به. فهو علامة على الحكمة والوقار والعفّة والتقوى[146] وهو خير واعظ وناصح[147]، كما أنّه من أمارات الهيبة والعلم وعنوان الحنكة والفضل. ف«من شاب شيبة في الإسلام كانت له نورا يوم القيامة»[148] وهو أيضا من «غبار وقائع الدهر». هذا بالإضافة إلى أنّه يصرف عن الفواحش ويكبح جماح النفس الأمّارة بالسوء.

قال الشاعر: (من الخفيف)

لا يَرُعْكِ المشيبُ يا ابنَةَ عَبد ... اللّهِ فالشَّيبُ زِينَة ووقَار[149]

وقال آخر: (من الخفيف)

عيّرتْني بشَيبِ رَأسي نَوارُ ... يا ابنَةَ العمّ لَيسَ في الشَّيبِ عَارُ

إنَّمَا العَارُ في الفِرَار من الزّحْـ ... ـفِ إذا قِيلَ أينَ أينَ الفِرارُ[150]

وقال ثعلبة بن عمرو العبدي (جاهلي...): (من الرجز)

لِكلّ دَهر قد لَبستُ أثوبَا
حتى اكتَسى الشيّبُ قناعاً أشهبَا
أملحَ لا لذّا ولا مُحبّبَا[151]

ولئن شاع نتف الشيب أو تخضيبه فإنّ أصحاب هذا الموقف، آثروا

الاحتفاظ به تأسيا بإبراهيم الحنيف. فهو«أوّل من رأى الشيب، قال ربّ: ما هذا؟ فقال اللّه عزّ وجلّ له: وقار يا إبراهيم، قال: ربّ زدني وقارا».[152] وعملا أيضا بما جاء في الحديث «الشيب نور الإسلام».[153] وهنا يقترن البياض بالنور والطهر والصفاء والإشعاع ويرتبط السواد بالظلمة وعالم الجنّ ضمن النظام الرمزي السائد. فلا غرابة أن يرفض عدد من الشيوخ التخلّص من الشيب معتبرين أنّ تغييره وقصّ اللحية من كبائر الذنوب.[154] وما تسويد الشعر، في نظرهم، إلاّ تشبّه بأهل الذّمة، كما أنّه غير مستحسن لأنّه لون قبيح يرمز إلى الظلمة والموت. ونذهب إلى أنّ اللجوء إلى مدح الشيب، ومن ورائه الشيخوخة، ليس إلاّ محاولة لتسلية النفس ووسيلة من وسائل تجاوز أزمة الكبر بالتظاهر بالتجلّد وتكذيب الواقع وتجاهل المصير.

أمّا الموقف الثاني من الشيب، فقد تمثّل في ذمّه وتقبيحه لأنّه رمز الضعف والعجز ووهن القوى وسبب الكآبة والحزن. دخل أحدهم على شيخ للانتفاع بعلمه فوجده يختضب فقال له: «يا ابن أخي قصدتني وأنا أخضب، والخضاب من مقدّمات الضعف، ولطالما فزّعت الوحوش وقدت الجيوش، ورويت السيف وقريت الضيف وحميت الجار... وجالست الملاح...واليوم يا ابن أخي، الكبر وضعف البصر، تركا من بعد الصفو الكدر».[155] ولمّا كان الشيب عيب يلحق المرء[156]، فقد تمثّل القوم صورة للنبيّ كما أرادوها خالية من كلّ صفة سلبية. فألحّ أغلبهم على أنّ الشيب لم يخِط رأسه. «وفي حديث أنس يصف شعر النبيّ ﷺ: ما شانه اللّه ببيضاء، الشين: العيب».[157] وترجع أسباب كراهية الشيب والشعور بالفزع عند ظهوره، إلى أنّه عنوان الكبر وتمهيد للحمام وعلامة شؤم، كما أنّه منذر فصيح بأنّ الأيّام في إدبار وتولّ وزوال. فكلما تقدّم العمر اقترب موعد الرحيل.

قال جرير: (من الكامل)

نزَل المَشيبُ على الشَباب فَراعَنِي وعَرفتُ مَنزلَه عَلى أخدَانِي[158]

ويعدّ الشيب سببا من الأسباب المؤدية إلى عزلة الشيخ لأنّه يفضح سنّه.

فما إن يبرز حتى تنفر الغواني من الكبير. «قال بعض المشايخ: رأيت امرأة راقتني فقلت: هل لك فيّ؟ قالت: إنّ بي عيبا شيب رأسي، فثنيت عناني فصاحت: أثبت وكشفت عن شعر كالحمم وقالت: إنّي أكره من الشيب ما كرهته».[159] ومن الأخبار التي وردت بشأن ازورار النساء عن الشيخ خبر جاء فيه: «قال رجل لجارية أراد شراءها: لا يريبك هذا الشّيب الذي ترينه، فإنّ عندي قرّة عين، فقالت الجارية: أيسرّك أنّ عندك عجوزا مغتلمة؟»[160]

وقال الشاعر مستاء من فشله في القضاء على الشيب: (من الوافر)

وأخْفِي الشَّيبَ جُهدي وهو يَبدُو كَما غطّى على الرِيبِ المُرِيب[161]

ترجع علّة مقت الشيب إلى أنّه علامة واضحة يعسر إخفاؤها لوجوده في الرأس، الذي هو أعلى عضو بارز يُعتمد عليه في عمليّة التواصل بين الأشخاص. كما يعدّ الشيب بمثابة طراز (prototype) دالّ على كلّ أمارات الكبر. ويعضد هذا الرأي ما جاء في تفسير الزمخشري لآية ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾. (مريم 19/ 4) قال: «شبّه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشعر وفشوّه فيه وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار».[162] ومعنى ذلك أنّ الإشعاع الذي يحدثه اللون الأبيض هو الذي يلفت المرء فيؤثّر في عمليّة تقييمه للشخص الماثل أمامه. بالإضافة إلى أنّ الأسود والأبيض من أهمّ الألوان التي يقوم عليها نظام التواصل البصري الذي تواضع عليه الناس. فكلّما لمح الإنسان شعرات بيضاء قرن صاحبها بالشيخوخة، وكلّما عاين اسوداد الشعر نسب صاحبه إلى الشباب. وهكذا اعتبر الشيب معلما على الكبر، وخصوصا وأنّه ناصع وخالص ولا دواء يقضي عليه موجود، وكلّما اختضب الشيخ افتضح أمره.

قال أحدهم: (من مجزوء الرمل)

عَجِبَتْ لَمّا رأتْنِي غادةٌ ما بَينَ غِيدِ
ضَحِكَتْ إذ أبصَرَتني قد تَزينتُ لِعِيدِ
مّ نادينَ جميعًا يا عَتيقاً في جَدِيد

غَـــرّنَـــا مِـــنـــكَ خِـــضَـــابٌ قـــد تَـــراءى مِـــن بَـــعِـــيـــد
لا تُـــغَـــالِـــطْـــنَـــا فَـــمَـــا تَـــصـــلُـــحُ إلاّ لِـــلـــصَّـــدُود[163]

إنّ الشيب أمارة تجمع كلّ الشيوخ في خانة واحدة. فالناظرة إلى ابيضاض سواد اللمّة، تعجّل بالازورار عن الشيخ دون أن تتبيّن الفرق بين الكبير المحتفظ بقوّته والمعمّر المهدود. فيغدو الشيب حينئذ بمثابة حاجز يحول دون دخول الشيخ في علاقة تبادلية مع النساء، وهنّ زينة الحياة ومتعتها، كما أنّ ابيضاض الشعر يعدّ سببا من الأسباب المفضية إلى انقلاب المعايير والأوضاع فإذا بالرجل قد أضحى في وضع المستضعف والمنكسر والمتذلّل وإذا الغانية تصدّ وتسخر، أي تهيمن. ولعلّ نفور النسوان من الشيخ «وهنّ أضعف خلق اللّه» وفي الآن نفسه رمز الحياة، عمّق إحساسه بالهوان وجعله يكره علامات الشيخوخة البادية على رأسه. فلا غرو أن يعزف عدد من المسنّين عن الانخراط في العلاقات التبادلية معترفين أنّ زمن الاستئناس إلى الشابات قد ولّى وانتهى.

قال الشاعر: (من مخلع البسيط)

تَـصـبُـو وأنّـى لَـكَ الـتـصَـابـي؟ والـرَّأسُ قـد شَـابَـهُ الـمَـشِـيـبُ[164]

وقال جرير: (من الوافر)

دَعِـيـنـي إنَّ شَـيْـبـي قَـد نَـهـانِـي وتَـجْـرِيـبِـي وشَـيـبِـي واكـتِـهـالِـي[165]

يُثبت وفود الشّيب عند أغلبهم اقتراب موعد النهاية وضرورة القطع مع اللذات والإقلاع عن طلب الدنيا والالتفات للتنسّك، ولذا يجبر المسنّ على تغيير سلوكه بالتزام الوقار والتحفّظ وتعديل نمط حياته. فلا عجب أن يعمد عدد من الشيوخ إلى حرق كتب الصبا.[166]

ولئن كان هذا موقف الطاعنين في السنّ اليائسين من الحياة، فإنّ من الشيوخ من بقي متمسّكا بحقّه في وصل الفاتنات محاولا تهوين وقع الشيب في نفسه وتدارك الموقف بتذكير المرأة ببطولاته السالفة وبأيّام الصبا. فليس الشيب شعار تقدّم العمر وانحطاط القوى بقدر ما هو نتاج التجارب وحجّة على مضي

الزمن في مقارعة الأهوال. فالرجل القيادي الممدوح سماته على عضلاته لا في شعر رأسه. ولئن وخطه الشيب، فإنّ همّته لا تزال كما هي. ولئن شاب فلقد شاب من قبله آخرون. وذاك هو المصير المحتوم، ولا مفرّ من الكبر ولا منجي منه، فحتى الحبيبة صارت هي الأخرى شمطاء.

قال معاوية بن مالك (جاهلي) متحدّثا عن شيبه وشيب حبيبته: (من الوافر)

أجدَّ القلبُ مِن سَلمى اجتِنابَا وأقصرَ بَعدَما شابَتْ وشَابا[167]

دفع بروز الشيب الشيخ إلى العمل على مداراته ومحاولة ستره. ولئن سعى بعضهم إلى تبديل «العمامة بالخمار»[168]، أو وضع اللثام «فلا يعرف الشيخ من الشاب»[169]، فإنّ أغلبهم عمد إلى استعمال الوصفات التي تمنع الشيب[170]، وإلى صبغ الشعر. فـ«الخضاب هو الشباب الثاني».[171] وبيّن أنّ هذا الصنيع ليس إلاّ محاولة لإخفاء البياض بالسواد أو الاحمرار والظهور في صورة أفضل قد ترضي الناس فيرضى الشيخ بذلك عن حاله.

واختلف الفقهاء حول التخضيب. فاعتبر عدد منهم أنه جائز في الحرب لخدعة العدوّ وهو مندوب إن كانت غايته التقرّب إلى الزوجة. فعن عمر بن الخطّاب أنّه قال: «نعم الخضاب السواد، هيبة للعدوّ ومسكنة للزوجة».[172] وعلى النقيض من هذا الموقف تمسّك آخرون بالمنع متكئين على حديث ورد فيه النهي عن التخضيب بالسواد ونتف الشيب[173] فـ«الخضاب بالسواد منهي عنه لقوله ﷺ: «خير شبابكم من تشبّه بشيوخكم وشرّ شيوخكم من تشبّه بشبابكم» والمراد بالتشبّه بالشيوخ في الوقار لا في تبييض الشعر».[174] وذهب المتشدّدون إلى ردّ شهادة من كان ينتف الشيب من لحيته وتأديب من يخضّب بالسواد تصنّعا به للنساء، معتبرين أنّ مثل هذا التخضيب يفعل للتدليس فيخضب الشيخ ليغرّ المرأة فهو من الغشّ والخداع.[175] أمّا الخضاب بالحنّاء والكتم فهو جائز ومن سنّة السلف.[176]

قال الشاعر: (من الوافر)

خضَبْتُ الشَيبَ لمّا كانَ عَيبا وخَضبُ الشيبِ أولَى أنْ يُعابا

ولم أخضِب مَخافةَ هَجرِ خِلّ ولا عَيباً خَشِيتُ ولاَ عِتابا

ولكنّ المَشِيبَ بدأ ذَمِيماً فصَيّرتُ الخِضابَ لهُ عِقابَا[177]

وبغضّ النظر عن تضارب المواقف، فإنّ الاهتمام بتخضيب الشعر وشيوع هذه الممارسة، خصوصا في العصر العباسيّ، مفهوم في مجتمع قدّس القوّة وأكرم الأقوياء وعدّ الشجاعة على رأس المثل، ولذلك تشبّث الفرد بالشباب ومجّده وكره الضعف وقبّحه وتصدّى له. فـ«رقّع» و«فسخ» و«أصلح» و«حسّن» و«أخفى» و«ستر» وكابد العذاب رغبة في التشبّب به للنساء[178]، أي رغبة في التواصل مع الآخر حسب المعايير التي ترضيه.

قال ابن الرومي (ت283هـ): (من الخفيف)

قَدْ دَعَتهُ إلى الخِضَابِ وقالَت إنّ دَفنَ المَعيبِ غيرِ مَعِيبِ[179]

وقال أحدهم مشيرا إلى أنّ المرأة هي التي تلحّ على إخفاء أمارات الكبر: (من الكامل)

بكَرَتْ تُحسّن لي سَوادَ خِضابِي لكأنّ ذاكَ يُعيدُني لشَبَابي

وإذا أدِيمُ الوجه أخْلقَه البِلَى لم يُنتفعْ فِيه بحُسن خِضَاب[180]

إنّ التخضيب أو نتف الشيب صنيع دالّ ـ في نظرنا ـ على اهتمام بالذات واتباع للعادات، كما أنّه علم على تشبّث بالحياة وإصرار على مقاومة أمارات الشيخوخة. فصبغ الشعر بالسواد أو تخضيبه بالحناء ينمّ عن اعتقاد في منافع هذه المواد، ذلك أنّه بإمكانها أن تكسب الشعر ومن ورائه البدن، القوّة والحيوية والخصوبة التي هو في حاجة إليها. كما أنّ محاولة إخفاء الشيب توحي بانجذاب المرء نحو الأيروطيقا وتمسّكه بالجنسانية وبالإغراء. وهو سلوك معبّر في الوقت نفسه عن إرادة التفاعل مع الأنوثة عبر وسائط جديدة. فلئن كان الرجل في الماضي متّصفا باعتدال القوام والقوّة والشجاعة وكلّ الخصال التي

تجلب له مودّة النساء وإعجابهن، فإنّ حلول الشيخوخة يدفعه إلى تغيير أساليب التواصل معهن. فيلجأ حينئذ إلى استعمال وسائل الإغراء والغنج ويعمل على استرداد ملامح الشباب، مطاردا الشيب بالمقراض، ومكثرا من التردّد على المزيّن أو معتمدا وصفات علاج الصلع إلى غير ذلك من الوسائل التي تومىء إلى مدى تأثر الفرد بالمعايير الاجتماعية السائدة في مجتمعه، وخضوعه للمقاييس الجمالية التي تحدّدها الجماعة. فإذا ما استنقص الرجل الذي بدت عليه علامات الشيخوخة فليس أمامه إلاّ حجب هذه العلامات والتدليس، إن اقتضى الأمر.

لا مراء أنّ التخضيب تشكيل لصورة يفترض الشيخ أنّها مقبولة لدى الآخرين، كما أنّه محاولة لنحت ملامح جديدة وتصرّف في الهيئة على نحو جديد. ولئن كان من طبع المرأة الاعتناء بمظهرها لنرجسيتها من جهة، ولفراغها من جهة ثانية، فإنّ الشيخوخة تجبر المسنّ على تعهّد جسده على نحو لم يعرفه من قبل. فإذا به يتصنّع ويتجمّل ويخصّص من وقته ساعات للتخضيب وهنا يلتقي مع المرأة. وهو أمر يؤكّد أنّ هذه الممارسة لا تلبي حاجة بيولوجية بل حاجة اجتماعية نفسية. ولئن برّر أغلبهم اللجوء إلى التخضيب بصدّ النسوان، فإنّنا نذهب إلى أنّ التخضيب علامة على رفض المرء التسليم بحقيقة مفادها أنّ الجسد لا يبقى على حاله مهما حاول الإنسان التحايل على الزمن.

ليس التخضيب إلاّ محاولة للخروج من خانة يحشر فيها الضعفاء. فهو بمثابة عملية بحث عن الشفاء. وهو صنيع يتطابق مع محاولات إخفاء علامات المرض أو الحدّ من علامات الإعاقة أو ستر بعض العيوب، كما أنّه فعل معبّر عن القيم المتداولة بين الناس التي تثمّن الصحة وتستنقص المرض والعاهة وتحبّذ الجمال وتكره القبح، الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى أنّ مقاومة آيات الشيخوخة، تتماثل مع مقاومة المرض.[181]

1/2 ـ الثياب

يبرهن اهتمام الشيوخ بهيئتهم على مدى رغبتهم في إبراز علامات الشباب

والقوّة حتى يكونوا محلّ إبصار، نظراً إلى وعيهم بوظيفة اللباس في جلب انتباه الآخر ودوره في منح الفرد منزلة رفيعة. ونرجّح أن تعهّد الجسد الذكوري شأن يخصّ الرجل الذي احتفظ بقواه أكثر من المعمّر الذي ملّ الحياة ويئس من طول البقاء، كما أنّ المحبّة في الظهور على أفضل صورة تخصّ الحضريّ أكثر من البدويّ، والغنيّ لا الفقير، والحرّ لا العبد. وفضلا عن ذلك، تعكس العناية بالمظهر، نظرة إلى الحياة وتصوّرا خاصّا للشيخوخة. فمن المسنّين من رأى أنّ وظيفة الثوب ستر العورة وإظهار درجة التقوى والزهد في الدنيا، واعتبر أنّ الزينة لا تكون بالدهن والكحل والطيب، بل بالعلم والتقوى والورع والعبادة. وبذلك تصبح الهيئة دالّة على أخلاق المرء. بينما اعتقد آخرون أنّ العناية بالملبس والزينة هي من قبيل إظهار نعم اللّه بالتمسّك بمبدأ التجمّل. فاللّه جميل ويحبّ الجمال، أضف إلى ذلك، أنّ الاهتمام بتحسين الشارة ذو وشائج بالأدوار الاجتماعية. فكلّما كان الإنسان بيّن الوجاهة عظمت مكانته بين الناس باعتبار أنّ الوجاهة تستمدّ من العلامات والرموز نحو الثياب والزينة وحسن السمت. فهي التي تشير إلى انتمائه إلى شريحة عمرية لها خصائصها ومميزاتها وتعكس منزلته الاجتماعية، كما أنّها تُبين قيم الجماعة وبنيتها الاجتماعية. فالطيلسان مثلا لا يضعه «إلاّ الأشياخ المعظّمون».[182]

ألّح العلماء على أن تكون عناية الرجل بمظهره في مرحلة الاكتهال، مرتبطة بالأدوار وبالموقع الاجتماعي لا بالإغراء وذلك لأنّ الرجل لا يعتبر، من منظورهم، موضوع رغبة أو اقتناص. ومن المخجل أن تتحيّن المرأة فرصة تصيّده. وبناء على ذلك، فإنّ ما يطلب منه، هو المحافظة على رصانته و قوّته وذكائه ورجاحة عقله. غير أنّ دخول الرجل عالم الشيخوخة وتحمّله آثارها السلبية، جعله يحيد عن هذا المسار. فإذا به يسعى إلى نيل الحظوة لدى النسوة متقرّبا إليهنّ بواسطة حسن المظهر بعد أن تغيّرت ملامح جسده فلم تعد تثير إعجابهنّ. فتصبح وظيفة الملبس والزينة، حسب رأينا، حجب أمارات الشيخوخة وستر العيوب. ذكر الجاحظ أنّه «لمّا شدّ عبد الملك أسنانه بالذهب قال: «لولا المنابر والنساء، ما باليت متى سقطت».[183]

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى علاقة الطاعن في السنّ بجسده وصورته ورغبته في التفاعل مع الآخرين، فما هي علاقة العجوز بجسدها؟ وهل يعني الاهتمام بالسمت والثياب والزينة، في نظرها، نفس ما يعنيه بالنسبة إلى الشيخ؟

2 ـ تعهّد الجسد الأنثوي

إنّ استقراء أغلب ما قيل في الشيخوخة، يثبت أنّ الشيب أهمّ علامة من علامات الكبر غير أنّ وصف شيب الرجل وتأثير ظهوره في نفسه، هو الذي استأثر باهتمام الشعراء والأدباء، وهو أمر لافت للانتباه. فلِم لم يهتمّ هؤلاء بوصف شيب المرأة؟

يفيدنا ابن منظور أنّ الشيب صفة ينعت بها الرجل فقط. يقال: «رجل أشيب، ولا يقال امرأة شيباء لا تنعت به المرأة اكتفوا بالشمطاء عن الشيباء. وقد يقال شاب رأسها». [184] والشمط في الشعر اختلاف بلونين من سواد وبياض، والشمط في الرجل شيب اللحية. [185] ونرجّح أنّ تجنّب الشعراء وصف شيب العجوز راجع إلى تهميش المواضيع التي لا تثير اهتمام المجتمع الذكوري. فليست العجوز امرأة تستهوي الرجل باعتبار أنّه يظلّ مشدودا إلى الفاتنة الفرعاء المسودّة الشعر. فهي التي شكّلت، في أغلب الحالات، موضوع القول واستعملت رمزا دالاّ على الفعل والتعلّق بالحياة والمنى. ولعلّ عزوف الشاعر عن تصوير ما تشعر به المرأة لحظة اكتشاف حلول الشيب بمفرقها، راجع إلى اعتقاد جازم بأنّ أزمة الشيب أزمة الرجال الذين تبيّنوا الانعكاسات المترتبة على الضعف والنقص. أمّا المرأة، فإنّها ناقصة وضعيفة بالفطرة فما الجديد الذي حلّ بوجدانها؟

وإذا قلّبنا الأمر من وجهة نظر المفتخرين بالشيب، أدركنا أنّ هذه العلامة تميّز الرجل عن المرأة فتجعله ذا هيبة ومعظّما في نظر الآخرين خلاف العجوز التي يشينها الشيب ويتسبّب في نفور الرجال منها.

قال الشاعر في هذا المعنى: (من البسيط)

شَيبُ الرِجالِ لَهُم زَينٌ ومَكرُمةٌ   وشَيبُكنَّ لكُنّ الوَيلُ فاكتَئِبي[186]

لئن أفاضت المصادر في الحديث عن زينة المرأة فعدّدت وصفات التجمّل وذكرت المواد ومنافعها وحدّدت زمن استعمالها وقنّنت موعد إبرازها أو حجبها، فإنّها سكتت عن زينة العجوز. وعلى الرغم من أنّ المجتمع اعتبر شيب الشعر عيبا وشجّع الرجال على إخفائه، فإنّ المصادر لم تكترث بوصف خضاب الشيخة. فهل يعني سكوت الثقافة العالمة عن زينة العجوز أنّ هذه الممارسة من العادات التي نشأت عليها المرأة، وحافظت عليها في شيخوختها فلم يطرأ عليها أي تعديل يستحق الذكر؟ ويمكن القول إنّ العناية بالبدن من المسائل التي ترسّخت في لاوعي المرأة حتى صارت عنصرا من العناصر التي تشكّل هويتها الجنسية، ومن ثمّة لا يمكنها الاستغناء عنها سواء كانت شابّة أو كهلة أو مسنّة. وقد يعود سكوت القدامى عن وصف زينة العجوز إلى اعتقادهم أنّ تجمّل المرأة، في مثل هذه المرحلة، لا طائل من ورائه. فإذا كانت العناية بالبشرة فيما مضى، تساعد المرأة على الاحتفاظ بنضارتها، فإنّ انقباض الوجه ويبس الجلد لا علاج له. ولمّا كان الجسد المقبول اجتماعيا هو البدن الجميل والجذّاب واللين والرقيق والناعم البشرة فأنّى للعجوز أن تثير إعجاب الرجال؟ ولهذه الأسباب كان عليها أن تتوقّف عن توظيف الزينة في الغنج وأن تقطع صلتها بالتبرّج، إذ لا مكان لها في عالم الإغراء، ولا حضور لها في مجال الجنسانية. فيُكره لبسها الشفوف، أي الرقيق من الثياب ويستحسن أن ترتدي الخشن من الثياب لتحجب جسدا مقزّزا ولكي لا تدلّس على الرجل.

قال أعرابي في امرأة تزوّجها وذكر له أنّها شابة طريّة فاكتشف أنّها عجوز: (من الطويل)

وما غَرّني إلاّ خِضابٌ بكفّها   وكُحلٌ بعَينَيها وأثوابها الصفر[187]

ولئن ألفت النساء تخضيب الشعر وتسويده، فإنّ المصادر أشارت إلى سخرية المجتمع من العجوز التي تستمرّ في التجمّل. فكلّ ما تفعله لا يجلب مودّة الرجل. فهي في نظره، امرأة معجبة بذاتها متحدّية فعل الزمن بها، مصرّة على الظهور في صورة حسنة.

جاء في هذا السياق قول أحدهم: (من الرجز)

عَجائزا يَطلبنَ شَيئا ذاهِبا
يُخَضبنَ بالحِنّاءِ شَيباً شَائِبا
يَقُلنَ كُنّا مَرّةً شَبائِبا[188]

والظاهر أنّ المرأة الكبيرة لا تكتفي بتخضيب شعرها فحسب، بل تعمد إلى تأشير أسنانها، أي تحديدها وتفليجها تشبّها بالأحداث.[189] بيد أنّ ما تفعله لا يفي بالغرض. فما يعاب على هذا الجسد تغيّر ملامحه وعجز التصنّع عن ستر عيوبه حتى إنّه بات جسدا لا يشتهى ولا ينتفع به.

قال الشاعر: (من الطويل)

ولا تَستطيعُ الكُحْلَ مِن ضِيق عَينها فإن عَالجَته صَار فَوقَ المَحاجِر
وفي حاجِبَيها حَزّة كغِرارة فإن حُلقا كانَت ثلاثَ غَرائرَ
وثَديَانِ أمّا واحِدٌ فهو مِزود وآخرَ فِيه قِربَةٌ لمُسافِر
....
لها مَضحكٌ كالحشّ تَحسَب أنّها إذا ضَحِكت فِي أوجهِ القَوْمِ تسلح
وتفتحُ لا كانَتْ فمًا لو رأيتَه توَهّمتَه بابًا مِن النارِ يُفتح
إذا عَاينَ الشَيطانُ صُورة وَجهِها تَعوّذ مِنها حِين يُمسِي ويُصبِح[190]

وحين تنتفي الإثارة من الجسد الأنثوي سرعان ما يتحوّل من موضوع شوق إلى قادح للهجاء.

قال أحد الأعراب في عجوز تشتري العطر: (من الطويل)

عَجُوزٌ تُرجّي أن تكُون فَتيّةً وقد غارتِ العَينانِ واحدَودبَ الظهرُ
تَدُسّ إلى العَطّار سِلعة أهلِها ولنْ يُصلحَ العَطّارُ ما أفسَدَ الدَهرُ[191]

يندرج تشبثُ العجوز بالتبرّج في إطار محافظتها على أنوثتها. فقد عاشت حياتها ترعى جسدا لا تملك شيئا تقايض به سواه فكأنّها بحرصها على حسن المظهر، تثبت لنفسها وللآخرين أنها قد انفلتت عن قانون الشيخوخة، ومازالت قادرة على التواصل مع الآخرين وإثارة إعجابهم. فليس الاهتمام بالملبوس والزينة إلاّ علامة على مدى وعي المرء بالشهوة المتولّدة عن النظر إلى الأجساد وفهمه لقوانين الإثارة. «فالنظرة تولّد خطرة ثمّ تولّد الخطرة فكرة، ثمّ تولّد الفكرة شهوة، ثمّ تولّد الشهوة إرادة تقوى فتصير عزيمة جازمة، فيقع الفعل».[192] أمّا الرثاثة فإنّها حجّة على عدم المبالاة بالمتعة المنجرّة عن النظر وأمارة على عزوف الإنسان عن التواصل مع الآخرين. وربمّا يكون عدم تشجيع المجتمع المسنّة على الاهتمام بهيئتها دالا على تعمّده إخراجها من عالم المتعة البصرية (scopophilic pleasure).[193]

لا ينفكّ المجتمع يحاصر الكبيرة بمجموعة من الضغوط علّها تقلع عن عاداتها القديمة، وخصوصا أنه لم يعد يطلب منها الاهتمام بمظهرها، وعلى هذا الأساس أضحت وظيفة اللباس مقتصرة على الوقاية والستر لا التجمّل وإبراز الأنوثة والإثارة. ولئن اعتبر إظهار حسن السمت من مقتضيات اضطلاع الشيوخ بالأدوار الاجتماعية أو الدينية، ولا سيما عند أداء الشعائر نحو صلاة الجمعة والعيدين، فإنّ تجمّل النساء وصل بقيمتي الستر والحياء. ونرجّح أنّ هيئة العجائز كانت في الغالب، بسيطة لا تكلّف فيها، وفي حالات أخرى، عاكسة للرثاثة والإهمال معبّرة عن انحدار الأنوثة. وهكذا تغدو الثياب دالا من الدوال التي ترمز إلى خروج المرأة من عالم الشوق، كما يصبح غياب الزينة علما على خضوع المسنّة وتقبّلها للأمر الواقع.[194] ويعضد ما ذهبنا إليه أنّ من الفقهاء من رأى أنّ لباس الحرير «رخّص للنساء للزينة المرادة شرعا الجارّة للنسل» ولذا فإنّها لا تحلّ للعجوز «الهرمة التي لا أرب للرجال في وطئها بحال».[195]

وإذا نظرنا إلى أمّهات الخلفاء ونساء الخاصّة، تبيّن لنا أنّ اعتناءهنّ بمظهرنّ راجع إلى رفعة مكانتهنّ وإلى امتلاكهن ثروات طائلة خوّلت لهن

المحافظة على عاداتهن في المأكل والمشرب والملبس، ومعنى ذلك أنّ تأنّق الخاصّة لا يرتبط بعامل السنّ بقدر ما يتصل بالمنزلة الاجتماعية وبأبّهة الملك.

وبيّن أنّ اعتناء المرأة بمظهرها أو إهمالها له، إنّما هو حجّة على مدى دخلنتها للقيم الذكورية. فهي متعوّدة على اتّباع ما حدّده لها المجتمع من قواعد سلوكية ومعايير. فإذا طالبها بممارسة الإغراء فعلت، وإذا رأى أنّ عليها التخلّي عن هذا الدور انصاعت وأضحت راعية القيم وحارسة الأخلاق. وهذا يؤكّد أنّ هناك ضغطا تمارسه الثقافة على الفرد فتجبره على تبنّي سلوك محدّد وتأسيس علاقة خاصّة بجسده تختلف من مرحلة عمرية إلى أخرى. قال الجاحظ متحدّثا عن المعايير السائدة في المجتمع: كانوا «يستملحون اللثغاء إذا كانت حديثة السنّ ومقدودة مجدولة، فإذا أسنّت واكتهلت تغيّر ذلك الاستملاح. وربّما كان اسم الجارية غُليّم أو صُبية أو ما أشبه ذلك، فإذا صارت كهلة جزلة، وعجوزا شهلة وحملت اللحم وتراكم عليها الشحم وصار بنوها رجالا وبناتها نساء، فما أقبح حينئذ أن يقال لها: يا غليّمُ كيف أصبحت؟ ويا صُبيّة كيف أمسيت»[196]؟ وما همّ إن أفضى تغيير الاسم إلى إحساس العجوز بالاغتراب، فالمهمّ هو أن تكون في خدمة الأولاد والعشيرة وأن تعكس القيم التي تتمسّك بها الأمّة.

والظاهر أنّ العجوز تدرك أنّ وضعها مرتبط بالضرورة بالزوج والأبناء، كما أنّها تعي أنّ سلطة الإثارة سلطة مؤقتة ولذلك فإنّها غالبا ما تكفّ عن استعمال الزينة معترفة بضياع أنوثتها التامّة فتبحث عن الإشباع من خلال أنشطة أخرى تتعاطاها تكون البديل.

ويمكن القول إنّ عجز الثقافة عن تحويل جسد المسنّ إلى جسد مثير نظراً إلى قصور المعارف عن توفير ما به يقع الحدّ من مسار الشيخوخة، دفع المجتمع إلى تهميش الكبير، إذ لا قيمة لجسد لا يمارس السلطة: سلطة الهيمنة بالقول والساعد أو سلطة الإغراء المعتمدة على تقنيات الجسد.

لا يكتفي الفرد في هذه المرحلة من حياته بالاهتمام بهيئته وزينته فقط، بل إنّه يعمد إلى تقوية باهه بتناول أشربة لتهييج شهوته.[197] فهل يمثّل تدبير الجنسانية مظهرا آخر من مظاهر الاختلاف بين الجنسين؟

الفصل الثالث

جنسانية المسنّين

1 ـ جنسانية الشيخ

لم يكن العرب بدعا في الاهتمام بالباه، وإنّما كان شأنهم في ذلك شأن الهنود والمصريين وغيرهم.[198] وقد عكف الأطباء على وصف ما يطرأ على جسد الشيوخ من تحوّلات نحو برودة مزاجهم وضعف منيّهم ورقّته بسبب قلّة حركتهم وضعف قواهم وقلّة الحرارة الغريزية في أجسامهم. وأشار الأطبّاء إلى أنّ المسنّين كثيرا ما يولد لهم الإناث[199]، بل إنّ منيّهم في الغالب، لا يولّد.[200] أمّا المرأة الكبيرة، فقد اكتفى الأطبّاء بالإشارة إلى توّقف حيضها. فهو أهمّ تغيير يطرأ عليها. فـ«المرأة تنقطع عن الحبل قبل أن ينقطع الرجل عن الإحبال بدهر وتفرط في السمن فتصير عاقرا».[201] ولم ير العلماء ضرورة تستدعي الحديث عن جنسانيتها.[202]

وفي المقابل أولى هؤلاء باه الرجل كلّ العناية. فوصفوا كيفيّة تعهّد القوّة الجنسية باستعمال وصفات توافق «المشايخ»[203] غايتها تقوية الباه وتهييجه[204]، وخصوصا أنّ الرجل «ليس في الاستطاعة ولا في صفة الإمكان أن يحتجز عن إرادة النساء، ومعه من الحاجة إليهن والشهوة لهنّ هذا المقدار اللّه تعالى أرحم بخلقه وأعدل على عباده من أن يكلفهم هجران شيء قد وصله بقلوبهم هذا الوصل وأكّده هذا التأكيد».[205] ولم تشر كتب الباه ـ على حدّ علمنا ـ إلى

الوصفات الخاصّة بتقوية شهوة المرأة في هذه المرحلة من حياتها. فهل معنى ذلك أنّ المجتمع رأى أن لا جنسانية للمسنّة؟ نرجىء الإجابة عن هذا السؤال إلى مرحلة لاحقة.

1/1 ـ علاقة الشيخ بعجوزه

حوت المصادر أخبارا بخصوص علاقة الأزواج المسنّين، كشفت النقاب عن التغيير الذي يصيب حياتهم الجنسية. فـ«عن عائشة قالت: كانت سودة بنت زمعة قد أسنّت وكان رسول الله ﷺ لا يستكثر منها وقد علمت مكاني من رسول الله ﷺ وأنّه يستكثر منّي فخافت أن يفارقها وضنّت بمكانها عنده. فقالت: يا رسول الله يومي الذي يصيبني لعائشة وأنت منه في حلّ. فقبله النبيّ ﷺ وفي ذلك نزلت: ﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضًا﴾ [النساء 4/ 128]»[206] واتفق ابن كثير والطبرسي وغيرهما أنّ سبب نزول هذه الآية متعلّق بالصحابيّ «رافع بن خديج الأنصاري ...كانت عنده امرأة حتى إذا كبرت تزوّج عليها فتاة شابة وآثر الشابّة عليها فناشدته الطلاق فطلّقها تطليقة ثمّ أمهلها حتى إذا كادت تحلّ راجعها ثمّ عاد فآثر عليها الشابة، فناشدته الطلاق فقال لها: ما شئت إنّما بقيت لك تطليقة واحدة، فإن شئت استقررت على ما ترين من الأثرة، وإن شئت فارقناك. فقالت: لا بل أستقر على الأثرة. فأمسكها على ذلك».[207] وفي السياق نفسه روي «عن نوفل بن معاوية الديلي: قال: أسلمت وعندي خمس نسوة، فقال النبيّ ﷺ: أمسك أربعا وفارق الأخرى. فعمدت إلى أقدمهن صحبة عجوز عاقر معي منذ ستين سنة، ففارقتها».[208]

يذهب أغلب المفسّرين إلى أنّ أهمّ سبب من أسباب نشوز الرجل هو الملل من المرأة الكبيرة التي تكون عنده الزمان الكثير.[209] ويقف الناظر في أقوال هؤلاء على وصف دقيق لطبيعة المشاعر التي يكنّها الشيخ لعجوزه وتصوير لسلوكه تجاهها. فـ«النشوز أن يتجافى عنها بأن يمنعها نفسه ونفقته والمودّة والرحمة التي بين الرجل والمرأة وأن يؤذيها بسبّ أو ضرب، والإعراض أن يعرض عنها بأن يقلّ محادثتها ومؤانستها وذلك لبعض الأسباب

من طعن في سنّ أو دمامة أو شيء في خُلق وخَلق أو ملال أو طموح عين إلى أخرى». [210] ويكون الصلح بترك بعض حقوقها من نفقة وكسوة وقسمة «لتستعطفه بذلك وتستديم المقام في حباله...». ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ﴾ [النساء 4/ 128] اختلف في تأويله. فقيل: معناه وأحضرت أنفس النساء الشحّ على أنصبائهن من أنفس أزواجهن وأموالهن وأيامهن منهم... وقيل معناه وأحضرت أنفس كلّ واحد من الرجل والمرأة الشحّ بحقّه قبل صاحبه، فشحّ المرأة يكون بترك حقّها من النفقة والكسوة والقسمة وغيرها وشحّ الرجل بإنفاقه على التي لا يريدها..». ﴿وَإِن تُحْسِنُوا۟﴾ [النساء 4/ 128] خطاب للرجال، أي أن تفعلوا الجميل بالصبر على ما تكرهون من النساء». [211]

ولم يجد العلماء حرجا في تعداد صور الجور على النساء في الأقوال والفعال في مرحلة الكبر بل عدّوا إعراض الشيخ عن امرأته الكبيرة وتعلّقه بالمرأة الشابة من الأمور البديهية التي لا تستحق التبرير أو المراجعة، بل إنّهم رأوا أن الحلّ الأمثل لفتور العلاقة بين المسنّين، تنازل العجوز عن حقوقها في سبيل البقاء تحت الشيخ.

يشير استعلاء الزوج على زوجته وهجره لها بسبب علوّ سنّها، إلى حقيقة مفادها أنّ مشاعر الرجال تجاه المرأة تتحوّل من الإعجاب والانجذاب إلى الملل أو البغض أو الكره أو الخوف. وربّما يكون السبب راجعا إلى ما تمثله العجوز في نظر زوجها. فرؤيتها بمثابة سيف مسلّط على رقبته يذكّره بطول الصحبة وبالماضي الذي كان وبالحاضر، أي الكبر الذي يحاول الرجل أن يتجاهله وأن يبحث عن وسائل تنسيه هذه الحقيقة المؤلمة ومن بينها الزواج بالشابّة. ولا يمكن التغاضي عن عامل آخر من العوامل التي تجعل الزوج يقلو صحبة امرأته. فالتغيرات الطارئة على جسدها وظهورها في هيئة قبيحة بسبب إهمالها الزينة، يحفزان الزوج على النفور منها أو فراقها[212] نظراً إلى أنّ «الطبع» يدعوه إلى ذلك. فالرجل يحبّ، في الغالب، أن يرى زوجته متبرّجة من أجله قريبة من الأنموذج الذي يهفو إليه. وكلّما تقدّمت المرأة في السنّ، ابتعدت عن المثال وقلّت حظوظها عند زوجها. ولا عجب في ذلك مادامت

الحكم المتبادلة بين الرجال تلحّ على أنه «يجب على العاقل... أن يجعل المرأة بمنزلة الريحانة، يتنعّم بنضرتها ويتمتّع بزهرتها، حتى إذا جاء أوان جفافها وحالت عن حالها في وقت قطافها، نبذها من يده وألقاها، وباعدها من مجلسه وقلاها، إذ لم يبق فيها بقية لمستمتع ولا لذّة لمتمتّع».[213] وتبدو المتعة الذكورية ذات صلة متينة بعاملي الجمال والسنّ. فـ«شباب المرأة من خمس عشرة سنة إلى ثلاثين سنة وفيها من الثلاثين إلى الأربعين مستمتع وإذا اقتحمت العقبة الأخرى، حَسلت».[214] فليس بمقدور الرجل إذن أن يتجاهل هذه الآراء وأن يدعي أنّ علاقته بصاحبته لا تعرف الفتور لأنّ السياق الاجتماعي لا ينفكّ يذكّره بأهميّة استبدال النساء متى لم يعد فيهنّ مستمتع.

قال أبو الأسود الدؤلي (ت69هـ)» في هذا الشأن: (من الطويل)

أبَى القلبُ إلاّ أمّ عمرو وحبّها عَجوزًا ومَن يُحبب عَجوزًا يُفنَّدِ
كَبُردِ اليَماني تقادَم عَهدُه ورُقعَته مَا شِئتَ في العَين واليَدِ[215]

وبيّن أنّ مثل هذه الآراء تجد سندا في الخطاب الديني الذي يسوّغها. فإن كان الرسول والصحابة قد تغيّرت مشاعرهم تجاه زوجاتهم حين كبرن فلا غرابة أن يسير اللاحق على ما سار عليه السابق، كما أنّ هذه الآراء تتكىء على الخطاب الطبّي الذي أكّد أنّ الأنثى تسبق الذكر إلى الهرم بسبب ضعفها[216]، ولذلك يحذّر الرجل من نكاح من كبرت. فـ«من جاوزت الأربعين يجب الإقلال من جماعها جدّا وتهجر بعد الخمسين احتياطا للصحّة».[217] أمّا نكاح العجوز فإنّه «سمّ قاتل من غير شك»[218] ويهدم البدن[219] ويخاف منه موت الفجأة[220]، وعلى المرء أن يحذر «جماع العجوز والصغيرة التي لا يوطأ مثلها والتي لا شهوة لها والمريضة والقبيحة المنظر والبغيضة، فوطء هؤلاء يوهن القوى ويضعف الجماع بالخاصية».[221]

ويترتّب على مثل هذه الآراء ميل الشيخ إلى تزوّج الشابة حفظا لصحّته وتجديدا لشبابه. قيل: «تزوّج الخارجيّ جارية من بني ليث شابّة وقد أسنّ وأسنّت زوجته العدوانية. فضربت دونه حجابا وتوارت عنه ودعت نسوة من

عشيرتها فجلسن عندها، يلهون ويتغنّين ويضربن بالدفوف. وعرف ذلك محمّد فقال (من الطويل):

لئِن عَانسٌ قد شابَ ما بَين قَرنهَا إلى كَعبِها وابيضَ عَنهَا شَبابُها
صبَتْ في طلاب اللهْو يومًا وعلّقت حِجابا لقدْ كانتْ يَسيرًا حِجَابها[222]

وأشارت بعض الأخبار إلى ما يكرهه الرجل في امرأته حين تصل مرحلة الشيخوخة.

قال بعض الأعراب: (من البسيط)

لا بارَكَ اللّهُ في ليْلٍ يُقرّبني إلى مُضاجعةٍ كالدَلكِ بالمَسَدِ
لقد لَمستُ مُعرَاها فما وقَعتْ فيمَا لَمستُ يَدي إلاّ على وَتَدِ
وكلُّ عُضوٍ لها قرنٌ تَصَلُ بِه جِسْم الضَجيعِ فيُضحِي واهيَ الجَسدِ[223]

وقال آخر مستاء ممّا أفضى إليه حاله: (من الوافر)

رأيتُ البيضَ قد أعرضْنَ عنّي فمن لي أن تُساعِدني عَجوزُ
كأنّ مَجامعَ اللحْيين مِنها إذا حَسرتْ عن اللحيَينِ كوزُ[224]

ولم يتوان أحدهم عن التعبير عن كرهه للعجوز. قال: (من المتقارب)

وحمّامُنا هذه كالعَجوزِ تلذُّ ويشْقى بِها الوَاردُ
فبَيتٌ لها منتِن ضَيّقٌ وبَيتٌ لَها واسِعٌ بَاردُ[225]

وقال آخر معبّرا عمّا ترسّخ في المتخيّل الجمعي بشأن المرأة: (من الرجز)

إنَّ العجوزَ حِين شَابَ رأسُها كالحيّةِ الرقطاء يُخشَى بأسُها
وإن تَكن حَسنا علَت أجناسُها فالزَوجُ قد تمحقُه أنْفاسُها[226]

وليس غريبا تشبيه العجوز بالحيّة. فالتصورات الميثولوجية تعقد صلة بين

المرأة والحيّة والقمر رمز التجدّد الدوري[227] وتثبت أنّ المرأة مطبوعة على الشرّ. فهي مثل الحية ناعمة وملساء ومليحة المنظر فإذا قربتها، قتلتك بسمّها.

وفي السياق نفسه جاء في «الأغاني»: «حجّت الخيزران، فلمّا خرجت صاح بها أبو دلامة... قال: أيتها السيّدة، إنّي شيخ كبير وأجرك فيّ عظيم. قالت: فمه. قال: تهبين لي جارية من جواريك تؤنسني وترفق بي وتريحني من عجوز عندي قد أكلت رفدي وأطالت كدّي وقد عاف جلدي جلدها وتمنيت بعدها وتشوّقت فقدها».[228]

وقال آخر: (من الرجز)

أشْكُو إلى اللّه عِيالا دَردَقا مُقرقَمين وعَجوزا شَمْلَقا[229]

و«طلّق رجل امرأته فقالت له: أبعد صحبة خمسين سنة؟ قال: ما لكِ عندنا ذنب غيره».[230]

يتبدّى لنا من خلال هذه الشواهد، أنّ الرجل ينظر إلى جسد العجوز على أنّه فاقد للصفات التي تجعله يثير الآخر ويدعوه إلى الدخول معه في علاقة تبادلية ممتعة. ولعلّ أهمّ صفة غائبة هي الخصوبة، وهو أمر يجعلنا نفهم لِم تنعدم في الغالب، القبلة بين الشيخ والعجوز، إذ أنّها تفقد وظيفتها المهيئة للإخصاب تلك التي تجعل المرء مشدودا إلى الحياة، متمسّكا بالأمل، راغبا في العيش والتنّعم بأطاييب الدنيا. ومن هنا يصبح جماع العجوز عديم الفائدة لأنّه موصول إلى العقم والفناء. وعلى نقيضه يكون نكاح الشابة موصولا إلى الحياة والتجدّد والاستمرار. ولمّا كان الرجل في التصوّر الذكوري هو الفاعل جنسانيا، فإنّه رغب في أن ينزل منيّه في رحم ولود، أي خصب يمنحه إحساسا بالحياة وبالأمل ويثبت له أنّه مازال قادرا على التناسل. وبيّن أنّ ما كان يشدّ الرجل إلى المرأة، هو السرّ الذي ينطوي عليه الرحم المنجب والذي يرمز إلى تفوّق المرأة عليه. وعندما تفقد المسنّة هذه القوّة السحرية تنهار سلطتها وتذبل جاذبيتها فينفر منها البعل.[231] ذلك أنّ المؤنث الحقيقي، حسب المجتمع، هو الذي يلد ويتناسل. وهذا التصوّر يقف وراء تخوّف النساء من الإعلان عن أعمارهنّ.

يجرّد الجسد الأنثوي في مرحلة الشيخوخة من فتنته فيصبح في نظر أغلبهم، باعثا على التقزّز والاشمئزاز. وعكست اللغة الفرق بين فرج الشابة وفرج المسنّة فقيل: «والكسّ يسمى به فرج الشابة من النساء وهو الأرطب الملحم الناعم. . . والقنفود للعجوزة إذا كان مشعرا».[232] وواضح أنّ الأولى تتعهّد ركبها فتجعله كما يحبّ الرجل ويشتهي والثانية، تهمل كسّها فيصبح، حسب المعايير الجمالية الذكورية السائدة، قبيح الصورة فاقدا القدرة على الإثارة شبيها بالحيوانات أو الأشياء التي ينفر المرء من ملامستها.

وإذا نظرنا إلى جلد العجوز تبيّن لنا أنّه يبس وتكمّش ولم يعد يجذب الناظر ويدعوه إلى ملامسته ويغريه بالقرب منه. ومن هنا ينقلب الجلد إلى عائق يحول دون انعقاد جنسانية متكاملة. فتتغيّر نوعية علاقة الرجل بالمرأة وتغدو الملامسة خالية من الشهوة، بل ربّما بدت شبيهة بملامسة الأشياء. ونذهب إلى أنّ تغيّر صفة الجلد مؤشر خطير دال على انهزام الثقافة أمام الطبيعة، كما أنّه فاضح للمخاوف الرابضة في اللاوعي التي تهاب المثيل. فالعجوز تفتقر إلى الصفات الأنثوية مثل اللين والنعومة والرقّة وغيرها من الصفات المضادة التي تعكس اختلافها عن الرجل، ومعنى ذلك أنّها أضحت مثلها مثل الرجل في انضمام الجلد وخشونته. وحين يتقبّض جلد المرأة، تتدنّى قيمة جسدها فتصبح، في نظر الزوج الباحث عن المتعة، شبيهة بإماء الخدم الوخش[233]، بل مثل الأسْود والأبرص والمجذوم، وغيرهم من الذين تخشى ملامستهم.

ليس المانع من نكاح المسنّة عقليا أو دينيا، بل هو اجتماعي نفسي. فالرجل هو الذي يبدو غير قادر على التفاعل مع جسد ظهرت عليه أمارات الكبر، كما أن الرجل عاجز عن الوصول إلى المتعة المنشودة. فالعائق في مثل هذه الحالة نفسيّ مرتبط بما ترسّخ في الأذهان من أنّ اللذّة لا تتحقّق إلاّ مع صنف واحد من النسوة. فالرجل ينشأ على حبّ الجميلات وتتجذّر في ذاكرته أسماء فاتنات: ليلى وعزّة وبثينة ولبنى وسعدى وعائشة وغيرهن كثيرات وتردّد على مسمعه صفات النساء المجدولات والبضّات وأسيلات الخدود وكاملات القدود والطريات. فترتسم في ذهنه صورة المرأة الأنموذج التي إن حازها حاز

الدنيا بأسرها واستحقّ حسد الحاسدين والعذّال. فأنّى للرجل بعد ذلك أن يقبل الجسد الذي فارقته مياسم الجمال وشوّهته السنون؟

ولمّا كان الرجل يتأثر بالمعايير الاجتماعية المنظمة للجماع، فإنّه ينفر من العجوز ولا ينشط عند جماعها، الأمر الذي يجعلنا نتنبه إلى مدى تأثير الاجتماعي في بنية اللاوعي وفي بناء الجنسانية. ولا يخفى أنّ الارتباط المُتعي (hédoniste) بجمال الجسم الإنساني أدّى إلى رفض التعامل مع كلّ جسد قصر عن بلوغ درجة الكمال.

أنشد الراجز: (الرجز)

شرُّ قرينٍ للكَبير نَعلتُهْ

نُولغُ كلباً سُؤره أو تكْفِتُهْ[234]

ووصف أحدهم قصور العجوز عن إثارته بقوله: (من الوافر)

وضَاحِكَةٍ إلَيّ مِنَ النِقابِ ... تُلاحِظُنِي بِطَرفٍ مُستَرابِ

كَشَفتُ قِناعَها فإذا عَجوزٌ ... مُسوَدّةُ المَفارِقِ بالخِضابِ

فَمازالَتْ تُجَشِّمُني طَويلاً ... وتأخُذُ في أحَاديثِ التَصَابي

تُحاوِلُ أن تُقيمَ أبا زِيادٍ ... ودونَ قِيامِهِ شَيبُ الغُرابِ

فَقُلتُ لَها حَلَلتِ بِشَرّ وادٍ ... كَريهِ المُجتنى قَحطِ الجَنابِ

مَتى تَشفى العَجوزُ إذا استكانَتْ ... بأيرٍ لا يَقومُ على الشَبابِ[235]؟

ويمكن أن نرجع علّة النفور من العجوز إلى خوف الرجل من المرأة التي خبرت الزمان واكتسبت نصيبا من المعرفة بالجنسانية. فلم تعد غرّة يفعل بها الرجل ما يشاء مستسلمة له كليّا، بل أضحت ملمّة بقوانين الوصال وخفاياه. فإن لم يرضها جماع الكفاف طالبت بالمزيد دون خجل وإن تجاهلها عيّرته بضعفه وعجزه عن إشباعها. وهنا نفهم لِمَ اعتبر نكاح العجوز هادما للبدن مؤديا إلى الموت. فهو وطء يستفرغ طاقة الرجل ويقضي على قوّته الجنسية، كما أنّه

أقرب إلى الإشباع الحيواني نظراً إلى طول معاناة المرأة من الكبت الجنسي الذي يجعلها امرأة نهمة. وبناء على ذلك، اعتبرت جنسانية العجوز مخجلة (sexualité honteuse)[236] حسب عبارة باتاي Bataille ومثيرة للسخرية وللعجب لكونها تذكّر بالجانب الحيواني في الإنسان.

وفضلا عن ذلك يشعر نكاح العجوز الرجل بأنّه لم يعد سيّد الموقف، إذ يصعب عليه السيطرة على زوجته لأنّها تجاوزت مرحلة الخضوع التامّ وأضحت تقاوم وتحاجج وتتهم وتهجو، أي إنّها باتت تنطق «وما تنطق عن الهوى». وهنا تسقط أقنعة الرجل ويعسر عليه إحكام دوره على الركح بعد أن تعرّى أمام عجوزه رغما عنه. وهكذا يضطر الشيخ إلى مواجهة امرأة محنّكة قد خبرت عالم الرجل ووعت مقدار هشاشته وضعفه. فبالأمس عرفت بطش الزوج وقوّة سلطانه واليوم تشهد انهياره. ولكونها تتخذ موضع الشاهد على تاريخ جنسانيته وسيادته وتدحرجه، فإنّ العشير ينصرف عنها ويولّي وجهه شطر امرأة أخرى ليس لديها دراية بصولاته وجولاته ولا علم بخيباته. وهو موقف منتظر إذ كيف للشيخ أن يقبل بأن تهتزّ صورته أمام امرأة مارس عليها الهيمنة سنوات وسنوات فإذا هي اليوم المهيمنة؟

تخضع المتعة الجنسية لضوابط ومعايير يحدّدها المجتمع. فليس بإمكان المرء أن يجامع كيفما شاء ومع من شاء، بل هو مجبر على مراعاة المعايير الثقافية السائدة. وعلى هذا الأساس كان نكاح الشيخ عجوزه مقيّدا بجملة من الضوابط ومرتبطا بتمثّلات اجتماعية تكفّلت كتب الطّبّ وكتب الباه وغيرها بالتعبير عنها عبر النصائح الموجّهة إلى الرجال لحفظ صحّتهم ولتحقيق لذّتهم. فلا غرو أن يكون الرجل لحظة قربه من المرأة، مشحونا بمشاعر متضاربة ومتعددة. فيسيطر عليه الحذر أو الخوف أو الكره أو الاشمئزاز أو الحياء ويستحضر الصور والأقوال والاستيهامات والأنماط المعيارية التي تلحّ على تقبيح العجوز في عينيه وتنفيره من نكاحها.

إنّ التمثلات الخاصّة بالعجوز ثاوية في الأقوال والأفعال وفي الإيماءات. فثمّة شحنة عاطفية تتحكّم في الفرد لحظة تعامله مع المسنّة تجعله يتصرّف وفق

ما ارتسم في ذاكرته وفي لاوعيه من تصوّرات ومعتقدات عبّرت عنها الأساطير والخرافات والأحلام وغرستها في اللاوعي الجمعي نحو الخوف من القبح ومن الضعف ومن الكيد ومن السحر. وعلى هذا الأساس قد يكون الخوف من العجوز متطابقا مع الخوف من الغولة والالتحام بالأمّ «الفالوسية» الشيطانية التي تحاول القضاء على جنسانية الرجل واستفراغ قوّته.[237] وبيّن أنّ غاية الغولة من وراء خصاء الذكور الاستئثار بالسلطة.

والواقع أنّ هناك معتقدات غير معبّر عنها شفويا تبقى حبيسة اللاوعي. فالخشية من العجوز تفسّر ـ من وجهة نظرنا ـ بخوف الشيخ من العدوى ومن المثيل، أي أن يرى نفسه من خلال التأمّل في صورة الزوجة الكبيرة أمامه ولذلك يزيحها عن بؤرة نظره ويتحاشاها خوفا من العين السحرية الناقلة لمظاهر الشيخوخة ويسلك تجاهها سلوك التجنّب. فيكون حالها شبيها بوضع المجنون أو المصروع أو المجذوم وغيرهم من الذين يخشى القرب منهم.[238]

إنّ تنكّر الرجل لعشيرته وبحثه عن استبدالها معبّر ـ في نظرنا ـ عن رغبة في الفرار من وطأة الزمان، ذلك أنّ رؤية الزوجة تعادل النظر في المرآة إذ أنّها تذكّر بما فات وتشير إلى أمارات الشيخوخة وتنبّه إلى الانحطاط، ومن ثمّة يسقط الرجل مخاوفه على المرأة. فإذا خشي الفوضى، اتّهمها وإذا عمّ الفساد، كانت هي سببه وإذا خشي ضياع الهوية، لامها ومتى هاب الموت، كانت هي رمزه. وبالإضافة إلى مشاعر الخوف يمكن أن تسيطر على العلاقة الزوجية مشاعر الخجل: الخجل من ممارسة الجماع في سنّ اعتبر سنّ التزوّد بالغذاء الروحي والتخلّص من مطالب الجسد. ولعلّ تطابق صورة العجوز مع صورة الأمّ من بين الأسباب التي تجعل الرجل يتحاشى مجامعة أهله. وليس التنكّر للصاحبة ـ حسب رأينا ـ إلاّ حجّة على رفض التغيير الطارىء على الجسد الأنثوي، وعلامة على عدم القبول بتعدّد الأنوثات وتمسّكا بأحاديتها. فالمرأة المرغوب فيها يجب أن تبقى كاملة الصفات ومعطاء على الدوام.

تخفت علاقة الهيمنة بين الرجل والمرأة في هذه المرحلة باعتبار أنّ علاقة الأزواج نسق هيكلي خاضع لنسق اجتماعي عامّ. فما إن يتغير حتى تضطر

بقية أصناف العلاقات إلى التبدل. ولأنّ العجوز المجرّبة والعقيم مُلّ منها وملّت، فإنّ الرجل يولّي وجهه شطر الشابّة، خاصّة وأنّ حرصه على حفظ صحّته يجعله في موضع مَن ينتقي: لا يأكل ولا يركب ولا ينكح إلاّ فتيا.[239] فما هي علاقة الشيخ بالزوجة الشابة؟

1/ 2 ـ علاقة الشيخ بالشابّة

تذكر المصادر أنّ من الفتيات فئة كانت تخشى الزواج بالشيخ لأنّه يدنّس الثياب ويبلي الشباب ويشمّت بهن الأتراب.[240] فقد خطب دريد بن الصمّة (ت8هـ) امرأة وكان يعرف بأنّه فحل لا يقرع له أنف فرفضته قائلة: «يا أبت أتراني تاركة بني عمي مثل عوالي الرماح وناكحة شيخ بني جُشم هامة اليوم أو غد».[241] بيد أنّ استقراء النصوص يُبين كذلك أنّ البنت كانت تختار الزواج بالشيخ الثريّ نظراً إلى أنّه يحقّق لها الوجاهة الاجتماعية والطمأنينة المنشودتين. وبالإضافة إلى ذلك، تثبت النصوص أنّ الفتاة كثيرا ما كانت تجبر على الزواج بالكبير لأنّه ذو قرابة.

قال الشاعر: (من الطويل)

أيا عَجبا للخُود يَجري وشاحُها تُزفّ إلى شَيخٍ بأقبَح تِمثَال
دَعانِي إليهِ أنّهُ ذُو قَرابةٍ يَعزّ علينا مِن بني العَمّ والخَالِ[242]

لئن أولى الشافعية الكفاءة في السنّ في الزواج أهميّة، فإنّ بقية المذاهب تساهلت في هذا الأمر فمكّنت الشيخ من العقد على الفتاة. «عن عبد اللّه بن مسعود أنّه أتاه شيخ فذكر له أنّه تزوّج جارية شابّة فأشفق أن تبغضه فأتى عبد اللّه بن مسعود فقال: إنّي شيخ كبير فتزوّجت فتاة وأخاف الفرد. فقال له عبد اللّه بن مسعود: الألفة من اللّه والفرد من الشيطان، فإذا دخلت امرأتك فتعوّذ باللّه من الشيطان... ففعل ما أمره به ابن مسعود فعطفت عليه امرأته ورزق ودّها».[243] والناظر في المصادر الفقهية وكتب الفتاوى وغيرها، ينتبه إلى أنّ زواج الطاعن في السنّ من الشابة، أدّى في حالات عديدة إلى حدوث جرائم، إذ تعمد الزوجة إلى قتل زوجها لعجزها عن احتماله.[244]

يعبّر زواج الشيخ بالشواب عن الحاجة إلى المغذّية والراعية القادرة على تجديد الشباب. فهو وسيلة من وسائل تنشيط الرغبة ودعم منزلة الرجل الاجتماعية وذلك من خلال إظهار القدرة المالية والقوّة الجنسية، كما أنّه محاولة لاسترجاع الشباب والتباهي بالانتصار على غلبة الزمن. بيد أنّ إكراه البنت على الزواج بالشيخ وانعدام التوافق بينهما في السنّ وفي الطباع، أدّى في كثير من الحالات، إلى تصدّع العلاقة الزوجية وجعل المرأة كارهة موافقة بعلها على الجماع كلّما رام ذلك وربّما انتهى الأمر بينهما إلى الفراق أو خيانة الزوجة أو هروبها.[245] وقد نقلت المصادر مشاعر الشابة تجاه الشيخ وسلوكها معه. «ذكرت أعرابية زوجها وكان شيخا، فقالت: ذهب ذفره وبقي بخره وفتر ذكره».[246]

ولم تخف المصادر معاناة زوجة الشيخ فهي مغمومة تقلو صحبته وتعتبر أنّه بلاء حطّ عليها فتسأل الكواهن متى تنفصل عنه.

قال الشاعر: (من الطويل)

تَـقَـمّـرَهَـا شَـيْـخٌ عِـشـاءً فـأصـبـحـتْ قُـضـاعـيّـةً تـأتـي الـكَـواهِـنَ نـاشِـصَـا[247]

وتزداد معاناة الزوجة إذا كان رجلها هرما غير قادر على الجماع. فتتحوّل حياتها إلى جحيم. روي في هذا الصدد أنّ شابة عرضت لعمر بن الخطاب فقالت: «إنّي امرأة أحبّ ما تحب النساء من الولد وغيره ولي زوج شيخ. والله ما برحنا حتى نظرنا إليه يهوى (كذا) شيخ كبير فقال لعمر: يا أمير المؤمنين إنّي لمحسن إليها وما آلوها فقال له عمر: أتقيم لها طهرها. فقال: نعم، فقال لها عمر: انطلقي مع زوجك والله إنّ فيه لما يجزي أو قال: يغني المرأة المسلمة».[248] والصبر في مثل هذه الحالات، سجيّة في المرأة ذلك أنّ مؤسسة الفقه لم تراع في كثير من الحالات متعة الزوجة الشابة وتجاهلت كرهها لجسد غير مثير. وهو موقف متوقّع باعتبار أنّ معايير اللذّة ذكورية، وما المرأة إلاّ أداة تخوّل للشيخ تحقيق ما يصبو إليه نحو التفاخر بالقوّة على الباه، حتى وإن كان ذلك من قبيل الرياء. فلا غرابة حينئذ أن يعتبر عدد من الفقهاء أنّ الإيلاء يلزم «الشيخ إذا كان فيه بقية رمق ونشاط».[249]

تُشعر مطالبة المرأة زوجها بالوطء[250] وتعييرها إيّاه بالعنّة، بالمهانة لعجزه عن قضاء وطرها. فتصبح أزمته نتيجة ذلك مضاعفة: أزمة فقدان القوّة الجنسية وأزمة مواجهة الزوجة، الأمر الذي يدفعه إلى الشكّ في سلوكها والتخوّف من خيانتها. والظاهر أنّ المرأة في الغالب إذا لمست من الرجل ضعفا وركاكة، فركته وعيّرته بهشاشة ذكورته ونالت من رجولته. وهو أمر راجع إلى دخلنتها لمنظومة قيمية تعلي من شأن القويّ وتحتقر الضعيف. فيفقد الزوج نتيجة ذلك اعتزازه بنفسه وكرامته وهيبته وقوامته عليها. وقد صوّرت نصوص عديدة معاناة الشيخ من نفور الزوجة الشابّة منه وتعاليها عليه وسخريتها من ضعفه.

قال أحدهم في هذا الشأن: (من السريع)

تهزّأت عِرسِيَ واستنكَرت ... شَيبِي ففيها جَنَفٌ وازورارُ
لا تُكثري هُزءا ولا تَعجَبي ... فليسَ بالشيَبِ على المَرء عارُ[251]

وقال آخر: (من البسيط)

وتهزأ العِرسُ مِنّي إن رأتْ جَسدِي ... أحدبَ لم تَبقَ مِنه غيرُ أجلادِ[252]

وقال آخر (من الوافر)

فقالتْ قد كَبِرْتَ فقلتُ حقّا ... كَبِرتُ فكفكِفي ودَعي عِتابي
عِتابُكِ كلّ يَوم لِي عذابٌ ... ومثلي لا يَقرُّ على العَذابِ
فإن لم تصبري وكَرهتِ قُربي ... فدُونكِ ما أردتِ من اجْتِنابي[253]

1/ 3 ـ علاقة الشيخ بالغواني

لمّا كان وصال الغواني يذكّر بالشباب، فإنّ الشيخ لا ينفكّ يبحث عن الاحتكاك بهنّ، بل إنّه قد يعشق إحداهنّ[254] ويظلّ يعاني من تنكّر الغواني له[255] ونفورهن منه بسبب أمارات الشيخوخة التي تظهر في الوجه وفي الرأس وكلّ البدن، من انحسار شعر الرأس أو صلع أو تقوّس الظهر أو تغيّر اللون وغيرها وهو أمر يجعلهن يملن إلى الشبان.[256] وذاك هو الجرح النرجسي

(la blessure narcissique) الذي يصيب الشيخ فيعمّق إحساسه بوطأة الشيخوخة فيمقتها أكثر وأكثر.

قال الأخطل (ت 90هـ): (من الكامل)

إنَّ الغَواني إنْ رأينكَ طاوِيًا بُردَ الشبابِ طَوينَ عنكَ وِصالا

....

وإذا دَعونَكَ عَمَّهُنَّ فإنَّهُ نسبٌ يَزيدكَ عِندَهنّ خَبالا[257]

يثبت حرص المسنّ على مغازلة الغواني مدى رغبته في أن يبقى ممتّعا بقوّته الجنسية يسبح في فلك عالم الشوق والأيروطيقا ولذلك فإنّه يكرّر محاولات التقرّب إليهنّ علّه يحظى ببسمة توحي له أنّه مازال قادرا على إثارة النساء. وهو سلوك لا يلاحظ إلاّ لدى الفئة التي عاشت حياة جنسانية نشيطة وأولت الجماع أهميّة كبرى في حياتها المنصرمة.

وعلى الرغم من إقبال المسنّ على وصفات تقوية الباه التي يزعم صانعوها أنّها تمكّن «الشيخ العاجز من افتضاض البكر»[258]، فإنّ العجز الجنسي سرعان ما يصيبه. وهو مع ذلك لا ينفكّ عن المحاولة حتى ضرب المثل في ذلك فقيل: «مثل شيخ يعلّل نفسه بالباطل»[259].

قال الفرزدق حين أراد أن يبتني بعرسه فعجز: (من البسيط)

يا لهفَ نَفسي على نُعظٍ فُجعتُ بهِ حِينَ التقَى الرَكَبُ المحلوقُ والرَكَب[260]

ومن الأخبار التي تُبين تعرّض الشيخ للتعيير بسبب عجزه عن الجماع أنّ امرأة استهدفت «لرجل شيخ فأبطأ عليه الانتشار، فعاتبته فقال: أنت تفتحين بيتا وأنا أنشر ميتا»[261].

تبدو استجابة الشيخ وخصوصا الهرم للمؤثرات الجنسية، بطيئة وقليلة ولذلك يفشل في الغالب في الوصول إلى قضاء الوطر. ورويدا رويدا يشهد الطاعن في السنّ موت ذَكرِه. بيد أنّ الجنسانية لا تتوقّف عند ممارسة الجماع.

فهي ذات وشائج بالغرائز والدوافع المختلفة وبالأحداث التي يمرّ بها المرء في طفولته وبمختلف الأحاسيس التي يعيشها في حياته. فاللذة «الليبيدية» تتجاوز في الواقع فعل الوطء، إذ بإمكان الهرم أن يشعر بشيء من الراحة واللذّة من خلال استرجاع بعض الصور أو المواقف أو الاستماع إلى الشعر الماجن أو النظر إلى الغواني. وهو أمر يؤكّد أنّ الشيخوخة تحفز الرجل على إعادة تنظيم نشاطه الجنسي.

1/ 4 ـ علاقة الشيخ اللوطي بغيره

لا تقتصر حياة الشيوخ الجنسية على مجامعة النسوان. فمنهم فئة آثرت العلاقات المثلية معتبرة أنّ البحث عن اللذة لا يخصّ الشبان والكهول فقط وأنّ الجنسانية لا تتغيّر بتقدّم المرء في السنّ. فعندما نصح بعضهم شيخا من عتاة اللاطة قال: «دع ما كنت فيه من طلب الغلمان والانهماك فيهم، مع هذه السنّ التي قد بلغتها. قال: جزاكم اللّه خيرا...ولكنّي اعتدت هذه الصناعة وأنا صغير وقد علمتم ما قال بعض الحكماء: ما أشدّ فطام الكبير»![262]

وروي أنّ شيخا وجد في درب يفعل بصبيّ «فقيل له: يا شيخ ما تستحي وأنت رجل كبير وعاقل؟ لم لا تَحصّن نفسك؟ فأخرج من فيه قطعة فيها قيراط، فقال: واللّه ما أملك غير هذا وقد رضي به هذا الصبيّ. فهل فيكم من يزوّجني بها حتى أتحصّن كما تقولون». [263] وجاء في «نزهة الألباب»: «وفي هذه المدينة (تونس) ثمانية لاطة يعرفون بشيوخ الطريق ليس منهم إلاّ طاعن في السنّ، بيض اللحى، لكلّ واحد منهم باب من أبواب المدينة معلوم.. يتصيّدون الغلمان». [264] وكشف الوزّان النقاب عمّا عاينه في حفلات الأذكار قال: «يأخذ المسنّون منهم في تمزيق ثيابهم وإذا سقط أحدهم أثناء الرقص أوقفه حالا على رجليه أحد الشبان المتصوفين فقبّله العجوز، في الغالب، قبلة شهوانية. ومن ثمّ جاء المثل السائر على جميع الألسنة بفاس: «مثل مأدبة النساك التي حولتنا من عشرين إلى عشرة». [265]

ومهما تعدّدت أسباب اللواط فإنّ رغبة الشيوخ في الاستمتاع بالمردان أو

الصبيان، يمكن أن تعتبر وسيلة من وسائل مقاومة الزمن والتصدّي لنظام المجتمع وتصنيفه الجندري حتى النهاية. وكأنّ لسان حال المثلي يردّد هذا اختياري ولا سبيل إلى العدول عنه. فأنا مختلف عنكم شئتم أم أبيتم!

وقد يرجع سبب احتفاظ المثليين بنشاطهم الجنسي إلى يسر انخراطهم في العلاقات نظراً إلى السلطة التي يتمتّع بها الكبير والتي تجعله يفرض طاعته على الصغير دون كبير عناء. ولئن كانت أزمة الشيوخ مرتبطة بصدّ الغواني وبتغيّر نمط العلاقة بينهم وبين النساء، فإنّ المثلي لا يعاني في الغالب من هذا النفور للأسباب التي بيّناها.

1/ 5 ـ العنّة

تختلف الحياة الجنسية من شيخ إلى آخر باختلاف الصحّة والحالة النفسية والمستوى الاجتماعي وغير ذلك من العوامل. بيد أنّ من الشيوخ ولا سيما الهرمى، من اضطروا إلى الانقطاع عن ممارسة الجماع بعد أن خانتهم قواهم. وهكذا وطّن الشيخ نفسه على الزهد في النساء: مات الأيرُ ولكن هل مات الحنين إلى النساء وهل خفت الشوق؟

ولئن حرص عدد من الطاعنين في السنّ على عدم البوح بعنّتهم، فإنّ بعضهم الآخر لم يتوان عن التعبير عن ألمه. فشكا ما ألمّ به.[266] قال الشاعر: (من الوافر)

أنـا شَـيـخ ولـي امـرأةٌ عَـجـوزُ ... تُـراودُنـي عـلـى مَـا لا يَـجـوزُ
تُـريـدُ أنـيـكُـهـا فـي كـلّ يـومٍ ... وذلـكَ عِـنـد أمـثـالـي عَـزيـز
وقـالـتْ رَقّ أيـرُك مُـذْ كَـبِـرْنـا ... فـقـلـتُ لَـهـا بَـل اتـسعَ الـقَـفِـيز[267]

ولئن تذمّر هذا الرجل من زوجته المسنّة التي عجز عن الاستجابة لمطالبها بسبب ضعف باهه ولعيب في فرجها، فإنّ من الشيوخ من أقرّ بعنّته وسلّم أمره للّه.

قال: (من الطويل)

ولاَ باهَ لِي إلاّ المُنى وأخُو المنَى جَديرٌ بأن يُلحى ابن حَرب ويُشْتماَ[268]

وذكر شيخ آخر علاقته بجاريته بعد أن بدأت قوّته الجنسية تفتر. قال: «إن طاوعتني ضعفت وإن عصتني غضبت»[269].

ونعى آخر قوّته على الجماع. فقال: (من الرجز)

لا يُقنعُ الجاريةَ الخِضابُ ولا الوِشاحَانِ ولا الجِلبابُ

من دونِ أن تلتقيَ الأركابُ ويقعُدَ الأيرُ لهُ لُعابُ[270]

«وقال أبو العيناء: اشتريت جارية فقعدت يوما بجنبي، فجعلت أقبّلها وأترشّفها لا أزيد على ذلك. فقالت: أتحفظ لأبي نواس: (من السريع)

حدثَنا الأشياخُ فِيمَا رَووا أبو زيادٍ شَيخنا عَن شريك

لا يشتفي العاشِق مِمَا بِه بالضمِ والتقبيلِ حَتى يَنيك[271]

وقال آخر في المعنى نفسه: (من الطويل)

رَمتني وسَترَ اللّه بَيني وبَينها ونحنُ بأكنافِ الحَطيم ذَميمُ

فلو أنّني لمّا رَمتني رَميتُها ولكِنّ عَهْدي بالنضَال قَدِيمُ[272]

يتيح لنا التمحيص في هذه الأخبار المتعلّقة بعلاقات الشيخ، سواء كان ذلك مع العجائز أو الشابات أو الصبيان أو المردان، معرفة أيّ صورة تعطيها الثقافة للرجال عن رجولتهم وعن جنسانيتهم. فثمّة سياق تاريخي وثقافي واجتماعي محدّد يجعل مكانة الشيخ تتدنى بتحوّله إلى عنّين. وليس غريبا أن يمثّل العجز الجنسي أكبر فاجعة تلمّ بالمسنّ في مجتمع تفاخر رجاله بالباه وبالذّكَر العظيم والصلب والمنتصب وجمعوا الحرائر والجواري بغية الاستمتاع بهن. «فالذّكر مشتقّ من ذِكر الإنسان. فإذا وقعت له نائبة فيه وانقطع أو وقع له فيه ما أبطل تحريكه يقال: مات ذِكره وانقطع وفرغ أجله. والذَكر ذِكر الإنسان. فإذا رأى في المنام أنّ ذكره انقطع فذلك دليل على أنّ سنينه فرغت وأجله قرب»[273].

وعندما لا تقوم الآلة وتتحوّل من الشدّة إلى الليونة ومن الصلابة إلى الرخاوة، يفقد الشيخ ما يشكّل عنصرا من عناصر كمال ذكورته، أي فحولته. فيبحث عن العلاج وعن البلسم الشافي. وقد يكتفي بعضهم بالمباشرة دون الإيلاج أو الاقتصار على متعة النظر فيتصيّد النسوان علّه يظفر بجسد عار أو بمتعة الشمّ فيلتقط قطعة من ثياب غانية تبعث فيه الحياة، كما أنّ بعضهم الآخر قد يجد ضالته في الطعام الذي ينقلب إلى بديل عن الجماع. ولا يستغرب ذلك ما دامت العلاقة متينة بينهما. فكلّ منهما التهام ولذّة وقد يكونان هروبا من حالات الإحباط.

وعندما يصاب الشيخ بالعنّة، فإنّه يلجأ إلى البحث عن مسالك تخرجه من حالته النفسية المتوترة. فيستبدل المسنّة بالشابة ليحمي نفسه من نظرة الاستنقاص التي يواجهه بها الآخرون، فتكون المرأة في حالات عديدة بمثابة ستارة تحجب عجز الرجل. وعندما يقوم المسنّ بجمع الحرائر والجواري من حوله، فإنّهن يتحولن إلى وسيلة من وسائل الحفاظ على صورة الرجولة بعد أن فقدت بريقها.

يعمد بعض الشيوخ إلى استبدال النشاط الجنسي بالزهد والورع. وفي مثل هذه الحالة تكون التجربة الروحية الدينية في خدمة الإحباط النفسي. بيد أنّ الانصراف عن النشاط الجنسي قد يكون معبّرا، في بعض الحالات، عن نرجسيّة الرجل. فهو متى اكتشف تحوّل صورة جسده، تعمّد إخفاءه رغبة منه في تجنّب النظرات الساخرة وحرصا منه على صون ذكرى جميلة للصورة التي كان عليها جسده أيام الشباب. وهو موقف يثبت مدى صلة الجنسانية بالصورة التي يحملها الإنسان عن جسمه وعن نفسه. فمادام الإنسان متعلّقا ببدنه ومعجبا به، فإنّه لا يتوانى عن الدخول في علاقة تبادلية فيهب الآخر بدنه. أمّا إذا كان كارها لجسمه، فإنّه يخجل منه ويخفيه خشية التعرّض للإهانة. وانطلاقا من هذا التصوّر يقيّد المرء ذاته بحواجز نفسية تنضاف إلى بقية الإكراهات التي تسلّطها الجماعة عليه.

تفضح كراهية المجتمع للهرمى خوف الفحول من الخصاء. فهو الهاجس الذي يبقى مسيطرا عليهم طوال حياتهم. فعنّة الشيخ لا معنى لها في نظر

الفحول، سوى فزعهم من الوصول إلى الحالة نفسها: شهوة دون قضاء الوطر، فتصبح رؤية الشيخ الفاني قادحا للشعور بالخوف، إذ أنّها تنذر بالمصير الذي ينتظر كلّ فحل.

وإذا كانت جنسانية المسنّ على هذا النحو، فهل سمحت الثقافة للعجوز بأن تحتفظ بجنسانيتها، أم أنّه تمّ لفظها بعيدا عن عالم المتعة؟

2 ـ جنسانية المسنّة

إنّ ما وصلنا بخصوص النشاط الجنسي للعجوز دوّنته الذاكرة الرجولية. فهي التي أشارت إلى ما رأته معبّرا عن تصوّرات الرجال وموقفهم من نكاح المسنّة. واندرجت النتف من الأخبار المتعلّقة بجماع العجائز في إطار إمتاع المتقبّل برواية النوادر. وكان حضور العجوز في مؤلفات الباءة حضورا جسديا صرفا يؤكد بحث الرجل عن تنويع أدوات اللذّة لا غير. ويقودنا النظر في عدد من هذه الأخبار إلى إدراك أنّ الحديث لا يخصّ العجوز الهرمة المشرفة على الهلاك وإنّما المرأة النصف الشيهبور[274] أو النهشلة التي أسنّت وفيها بقية ولم يذهب جلّ شبابها.[275] وهي وإن كانت ممتّعة بقواها ومحتفظة برغبتها في الجماع، إلاّ أنّ المجتمع حاصرها بالأنماط المعيارية وضرب عليها مجموعة من القيود وأجبرها على أن تكون متنحية عن الرجل متنزّهة عن مخالطته.

تبدأ شيخوخة المرأة باكرا. فالصغيرة التي غالبا ما تدخل مؤسسة الزواج قبل البلوغ لا تكاد تصل إلى اكتمال أنوثتها ونضجها حتى يقع لفظها خارج عالم المتعة نظراً إلى أنّ مجتمع وفرة النساء حدّد أصناف النسوة اللواتي يستطعن تحقيق انتشاء الرجال: شيبا وشبابا ولفظ البقية خارج نسق التبادل وحكم عليهن بالتبتّل. ويمكن القول إنّ النظر إلى المرأة على أنّها أداة متعة وحصر دورها في الإمتاع أو الإنجاب، أي خدمة مصالح المجتمع ذو صلة وثيقة بهوس الرجال المترفين بتنويع مصادر اللذّة وانتقاء الأفضل. فهم الذين عملوا على وضع مقاييس جمالية صارمة تحدّد صورة المرأة المطلوبة، الأمر الذي أدّى إلى التضحية بأصناف عديدة مثل الدميمة وصاحبة العاهة والمسنّة والعانس.

2/ 1 ـ علاقة المسنّة بزوجها

ساعدت العوامل الاقتصادية ووفود عدد هائل من الجواري على المجتمع العربي الإسلامي، فئة من المسنّين على استبدال الزوجة الكبيرة بالشابة أو حتى بالكاعب. ولئن كان بعضهم يراعي طول الصحبة فينكح عجوزه بين الحين والآخر، فإنّنا نرجّح أنّ أغلبهم كان مثلما أشار المفسّرون إلى ذلك ناشزين، أي معرضين عن جماع نسائهن. ولم يكن أمام العجوز إلاّ تحمّل النتائج المترتبة على تصوّر ذكوري خاصّ للجنسانية، حصرها في جماع الرجل الشابة الغضّة البضّة والطرية ولم يبال بمدى حاجة المسنّة إلى الوطء. ولم يتساءل البتّة هل إنّها تعزف باختيارها عن ممارسة الغنج وطلب النكاح، أم أنّها تجبر على التوقّف عن القيام بكلّ ما من شأنه أن يوحي برغبتها نتيجة الجندرة التي خضعت لها؟ روي في هذا الصدد «أنّ رملة قد أسنّت عند عمر بن عُبيد الله، فكانت تجتنبه في أيام أقرانها ثمّ تغتسل، تُريه أنّها تحيض وذلك بعد انقطاع حيضها».[276] وواضح أنّ لجوء المسنّة إلى مثل هذا السلوك معبّر عن خوفها من أن يفركها الزوج فتنبذ نبذ الجَورب الخلق.

تركّز المعايير الثقافية على خصوبة المرأة فإذا تحوّلت إلى عقيم، أي غير منتجة، لم تعد تحتلّ نفس الموقع. وأدّى اقتران جنسانية المرأة بالإنجاب إلى تهميش حاجاتها إلى الجماع. فما إن يتوقّف الحيض حتى يقلّ اهتمام الرجل باعتبار أنّه يعدّ هذا التغيير مؤشرا على موت شوق المرأة وموت رغبته في التواصل معها. وكأنّ توقّف الطمث يؤدي إلى تذكّرها أو تحوّلها إلى جنس ثالث. وهكذا تقترب العجوز من أصناف جندرية أخرى مثل الخنثى فلا هي أنثى تامّة ولا ذكر خالص.

وعندما نقارن حال المسنّة بحال الشيخ نتبيّن أنّ العجز عن الإنعاظ، يتسبّب في القضاء على جنسانيته، إذ كيف السبيل إلى قضاء الوطر دون ذَكَر منتصب؟ أمّا موت جنسانية المرأة، فإنّه لا يرتبط بمحدّد فيزيولوجي (sex)، بل هو صنيع اجتماعي، أي الجندر (Gender). وعلى الرغم من أنّ فرج المسنّة مازال قادرا على استقبال الأير، فإنّ المجتمع أبى أن تستمر الكبيرة في ممارسة

الجماع معتبرا أنها لم تعد موضوع شوق، وهو أمر يجعلها تخجل من الأحاسيس التي تنتابها وتكبت الرغبات التي تتحرّك بداخلها. وهكذا تغدو العجوز ضحيّة الممنوعات التي تفرضها الجماعة على الفرد في مثل هذه الدورة من الحياة تثبيتا لمنظومة أخلاقية محدّدة وتشبّثا بنظام رمزيّ خاصّ.

وتؤكد الأفكار النمطية الثابتة أنّ العجوز غير قادرة على الإمتاع ولا الاستمتاع بالجماع. وهو تعريف ثقافي لجنسانية المسنّة وليس بيولوجيا، إذ تثبت الدراسات الطّبية والنفسية أنّ المباضعة ممكنة بعد الستين. فالكبيرة تستجيب للمؤثرات والمنبّهات الجنسية فتحتلم وتشعر بالمتعة.[277] إلاّ أنّ المجتمع أراد أن تكون العجوز بعيدة عن عالم المتعة، معتبرا أنه لا يمكنها أن تقضي وطرها إلاّ متى كانت قادرة على الإثارة وعلى الحبل، أي قادرة على إسداء خدمات للمجتمع الذكوري. والظاهر أنّ المرأة دخلت هذه المعايير التي تضبط قوانين المتعة وحدودها. فإذا بالكبيرة تؤكد بنفسها أنّ جسدها المترهّل الذي أضنته السنون يعيش لحظاته المتبقية متجاوبا مع روح حالمة توشك أن تغادره مستثمرا ذكرياته مستأنسا بما كان، معتقدا بالفعل أنّ أوان النكاح قد ولّى وانتهى. فعندما سئلت عريب عن حال جنسانيتها بعد أن أسنّت قالت: «أمّا الشهوة فبحالها ولكنّ الآلة قد بطلت أو قالت: قد كلّت».[278] ومعنى ذلك أنّ جنسانية المسنّة هي أكثر خضوعا للعوامل الثقافية الاجتماعية من جنسانية الرجل.[279]

وليس غريبا أن تمتثل العجوز للمعايير الاجتماعية وأن تكبت رغباتها مادامت علاقتها بجسدها قد شهدت تغيّرا. فإذا كانت المرأة من قبل معجبة ببدنها حريصة على تعهّده لأنّه يمثّل رأسمالها الحقيقي، فإنّها سرعان ما تستبدل مشاعر الحبّ بالكره. فتحتقر هذا الجسم الذي خانها ولم يصمد في وجه الزمن فلم يستطع أن يحقّق لها الحظوة حتى النهاية وتسبّب في إقصائها عن عالم الجنسانية. وهذا يثبت أن نظرة الفرد إلى ذاته وجسده وممارسته للأنشطة الجنسية، تتأثر بنظرة الآخرين إليه وتقييمهم له. فإذا كانت الكبيرة معتزّة بأنوثتها متقبّلة التحولات الطارئة على جسدها، فإنّها تحافظ على حياتها الجنسية، خصوصا إذا لاقت من زوجها الرعاية والمودّة ولم يشعرها الآخرون بحجم

التغيرات السلبية التي لحقت جسمها. أمّا إذا تفطّنت المسنّة إلى بغض الرجل واحتقار الآخرين لها، فإنّ شعورها بالإحباط يزداد فتنغلق على نفسها راضية بنصيبها وقدرها، مستعيضة عن الجماع بالفحش أو مراقبة الحياة الزوجية للكنائن إلى غير ذلك من الوسائل التي تشغلها وتخفّف عنها معاناتها.

ويمكن القول إنّ إيمان فئة من العجائز بأنّ عهد الجنسانية قد ولّى بعد توقّف الطمث، وزواج الأبناء، وحلول الأحفاد، وملَلهن من كلّ محاولة لاستعادة جنسانية نشيطة، ساهم بدوره في توتير العلاقة بين الأزواج وحفز أغلب الشيوخ على البحث عن استبدال الكبيرة بالصغيرة أو الميل إلى الزوجة الشابة واعتبار العجوز الرفيقة والصاحبة، لا الشريك في الجماع.

قال أحدهم متذمّرا من نفور زوجته منه: (من الطويل)

وضِلعي ولم أكْسِرْ وإنّ حَليلَتي تَحوزُ بَنِيها في الفِراش وأُعزَلُ[280]

ولمّا كانت الجنسانية بناء قد تشكّل عبر سنوات طويلة من المعاشرة الزوجية، فإنّ ممارسة النكاح تختلف من امرأة إلى أخرى تبعا لعلاقتها بعشيرها ورؤيتها للحياة. فالمرأة التي عاشت تجربة مريرة وأُجبرت على تسليم جسدها لرجل تفركه، ترحّب ببلوغها مرحلة الشيخوخة وتبادر بإعلام الزوج ببلوغها «سنّ اليأس» لتعتق من عبء أداء واجب الفراش.

جرّد المجتمع العجوز من كلّ إحساس بالرغبة ونفى أن يكون جسدها معبّرا عن المقاييس الجمالية وممتلكا لمواصفات الجاذبية الجنسية(sex-appeal) . ونظر إليها على أنّها جسد «محايد جنسيا» (asexual) وحكم عليها بالموت الرمزي، إذ اقترنت صورة العجوز في المتخيّل بالقبح والأذى والنجاسة وانحدرت أنوثتها إلى الأسفل مثل الرتقاء والجذماء والبرصاء والقرعاء والبخراء «وكلّ من لا يتلذّذ به منهنّ إلاّ على زحف واشمئزاز».[281] وبفقدان المرأة وظيفة الإنجاب توارت الروائح الذكية والمنعشة الدالة على الخصب، لتفسح المجال للروائح الكريهة المتلبّسة برائحة الموت. وتمّ استغلال صورة الجسد في آخر دورة له للترهيب والتنفير. فـ«امرأة خَمضرِفٌ، وهي النَّصف وهو عيب في

استرخاء لحمها وذهاب شبابها، وهي في ذلك تشبّب. ولا يقال ذلك للرجل. وقال مرة: الخمضرف الكثيرة اللحم الرخوة ولا يكون إلاّ في المسنّة».[282] والخنضرف: العجوز المسترخية لحم الوجه، وهو عيب في خلق النساء.[283] «وعجوز قنفِشة: متقبضة».[284] أمّا الشفشليق أو الشمشليق فهي المرأة الكثيرة اللحم مسترخيته.[285] إنّ كلّ تغيير يصيب جسد المرأة ينظر إليه على أنّه عيب ونعت مذموم يترتّب عليه التمييز بين النساء: اللواتي حزن الجمال وعكسن المثال المرغوب فيه ذكوريا، واللائي قصرن عن التعبير عن المراد بسبب ضعف درجة أنوثتهن فلم يكن لهنّ مكان في عالم الإمتاع وبات القرب منهنّ، فعلا مرذولا.

يفيدنا ابن سينا أنّ من وسائل مداواة العاشق العظة والتعنيف و«تسليط العجائز عليه ليبغضن المعشوق إليه ويذكرن منه أحوالا قذرة ويحكين له منه أمورا منفرا منها ويحكين له منه الكثير، فإنّ هذا ممّا يسكّن كثيرا، وإن كان قد يغري آخرين. ومّما ينفع في ذلك أن تحاكي هؤلاء العجائز صورة المعشوق بتشبيهات قبيحة، ويمثلن أعضاء وجهه بمحاكيات مبغضة، ويدمن ذلك ويسهبن فيه، فإنّ هذا عملهن، وهن أحذق فيه من الرجال إلاّ المخنثين، فإنّ المخنثين لهم أيضا فيه صنعة لا تقصر عن صنعة العجائز، وكذلك يمكنهن أن يجتهدن في أن ينقلن هوى العاشق إلى غير ذلك المعشوق بتدريج، ثمّ يقطعن صنيعهن قبل تمكّن الهوى الثاني».[286] فصورة العجوز القبيحة لا يمكن حينئذ أن توظّف إلاّ لإثارة مشاعر الكره والبغض والمقت والترويع. فتصبح شبحا يقضّ نوم الآمنين. وهي من الممارسات التي دأب عليها القوم، إذ كانوا يفزعون أطفالهم بالدميم.[287]

2/2 ـ فرص الزواج

قلّت حظوظ المسنّات المترملات أو المطلّقات في الزواج نتيجة سخرية المجتمع من التغيرات التي تلحق الجسد الأنثوي في الكبر. ولئن جوّز عدد من العلماء نكاح العجوز، فإنّهم لم يتوانوا عن التنبيه إلى أنّ مثل هذا النكاح «فيه

تضييع النسل»[288] لأنّ الكبيرة الضعيفة إن حملت، فإنّ ولادتها تعسر وتكون رديئة.[289] ولذا كان على الرجل أن يتمهّل قبل أن يقدم على الاقتران بالعجوز تأسيا بالرسول الذي خطب ضباعة بنت عامر (ت10هـ) من ابنها بعد أن بلغه أنّها من أجمل النساء فلمّا وافقت، وجد أنّها كبرت فسكت عنها.[290]

كثر تحذير العلماء الرجال من زواج العجائز فهن غير صالحات للوطء.[291] ونفس المرء لا تطيب مع من بها مجموعة من العيوب كالبرص والصرع وشنيعة المنظر[292] «والعجوز السوداء الشوهاء»[293] والعقيم المشؤومة.[294] ولهذه العلاّت حُثّ الرجل على نكاح الصغيرة. أمّا من تعدّت سنوات الشباب «فهي عجوز في الغابرين».[295] ومورست على الراغب في زواج المسنّة مجموعة من الضغوط والإكراهات حتى يتراجع فيعدل عن قراره.

قال الشاعر: (من البسيط)

لا تَنكحَنّ عَجوزا إن أتوكَ بِها ... واخلَع ثيابكَ مِنها مُمعنا هَربا
فإن أتوكَ وقالوا إنّها نَصَف ... فإنّ أحسن نِصفيها الذي ذهَبا[296]

ولام أحدهم صديقه لأنّه تزوّج امرأة كبيرة السنّ فقال: (من المتقارب)

أعنستَ نفسَك حتى إذا ... أتيتَ على الخمسِ والأربعِينا
تزوّجتها شارفا فحمة ... فلا بالرفَاءِ ولا بالبنِينا
فلا ذاتَ مالٍ تَزوّجتها ... ولا ولداً تَرتَجي أن يكُونا
بِها أبدا فالتمِسْ غَيرَها ... لعلك تُعطى بِغثّ سَمِينا[297]

يندرج الزواج بالمسنّة في إطار «أبغض الحلال». فالكهل أو الشاب يتزوّجها ويصبر عليها لمالها[298] أو لرعايتها للولدان أو لمنزلتها الرفيعة[299]، كما أنّ المتعبّد الزاهد يقترن بها طلبا للأجر والثواب وتحقيقا لأغراض في نفسه، منها التفرّغ للعبادة والانتفاع بخدماتها لا بجسدها ما دام قاليا لملذّات الدنيا. أمّا الهرم فإنّه يتزوّج المسنّة لاتصافها بمجموعة من الصفات التي تتلاءم مع وضعه. قال أحدهم «لبعض من فضّل العجائز: إنّ اختيار الكبيرة على

الصغيرة لعدم اللبّ واسترخاء الزب ورين (كذا) على القلب والتماس سهولة العلاج للعجز عن الإيلاج. فقال: كلاّ العجوز أقنع باليسير وأصبر على تقلّب الدهور وأقلّ على مشاغبة ومجاذبة، تؤثر التذلّل، تصبر على الإقلال وتؤمن من ولادتها الزيادة في العيال، إن اتسع بعلها صانت ماله وإن ضاق سترت حاله، نعم قعدة الغيور ومطية ذي الأير العثور، لا تسبق إليها الظنون ولا تثبت معها القرون، ألوف عروف غير غروف ولا عيوف».[300] وبذلك يقضّي الشيخ الفاني أيامه في أمن وهدوء ويصون ماء وجهه ويحفظ ذكورته. ومعنى ذلك أنّ العجوز تطلب للزواج متى كانت قادرة على توفير الرعاية والخدمة والمؤانسة لا للمتعة.

وهكذا نلاحظ أنّ شيخوخة الرجل الذي بقيت له بقية لا تشينه إذ يظلّ مقبولا ومرغوبا في تزويجه على عكس المرأة، وذلك راجع إلى أنّ المجتمع وضع معيارين للتعامل مع الراغبين في الزواج فقدّم مصالح الرجال وراعى حاجاتهم على حساب مصالح النساء.[301]

تعتبر الأنماط المعيارية وسيلة لحفظ النظام الاجتماعي والرمزي. فهي التي ترسم الحدود بين الطبيعي وغير الطبيعي، والسويّ والشاذّ، والمقبول والمرفوض. وعلى الرغم من إصرار المجتمع على أن تتخلى الكبيرة عن الزواج من جديد وتمجيده للمترمّلة التي تهب حياتها في سبيل أبنائها، فإنّ عددا من النسوة رغبن في علاقة زوجية جديدة أو اضطرتهن الظروف الاجتماعية أو النفسية القاسية إلى قبول الانخراط فيها. ومثّل تصريح العجوز برغبتها في الزواج موضوع تندّر[302]، إذ لم يتقبّل المجتمع أن تعبّر المرأة عن إرادتها فتختار في نهاية المطاف أن يكون أمرها بيدها لا بيد وليّها، كما أنّه لم ير في ذلك إلاّ علامة على غلمتها فسخر منها واعتبر سلوكها عارا وشنارا لأنّ التصريح بالشوق إلى الأليف يخصّ الرجل مادام هو الذي يفعل ويلتذّ.

ونظراً إلى هذه التصوّرات اعتبرت حبّى نموذجا مفارقا للمألوف. فهي التي أفصحت عن رغباتها فمثّلت بذلك الصوت النسائي حتى قيل: «أشبق من حبّى» وذلك لأنّها تزوّجت في كبرها شابّا ولها ابن كهل فصيّرته أحدوثة. وعندما أبلغها شكواه قالت: «وددت أنّه ضبّ وأنّي ضبيبة وقد وجدنا خلاء».[303]

وعبّرت امرأة عن إصرارها على الزواج فقالت لأبنائها الرافضين: (من الرجز)

أيا بنيَّ إنّني لناكِحهْ وإن أبَيتُم إنّني لَجامِحَهْ[304]

وتثبت النصوص أنّ تزويج الأبناء أمهاتهن كان ممارسة معمولا بها، وإن لم تخل في كثير من الحالات من إبداء الإبن حرجا في تزويج الأمّ[305]، خصوصا أنّ هذا الزواج يجعله موضع هجاء الآخرين[306] إذ يفهم زواج المسنّة على أنّه بحث عن قضاء الوطر لشدّة غلمة العجوز. ولذلك كان القوم لا يكتبون رسائل التهنئة للابن، بل رسائل التعزية لأنه يتجشّم مشقة حين يرضخ لطلبها فيعصي هواه ويسخط نفسه. وممّا جاء في إحدى هذه الرسائل: «خار اللّه لك في قبضها إليه، فإنّ القبور أكرم الأكفاء»[307].

وبيّن أنّ السماح للشيخ بالزواج والتسرّي في مقابل منع المسنّة من الزواج من جديد، موقف يثبت أنّ التمييز بين الرجل والمرأة يلاحظ بشدّة في مجال الجنسانية.[308] فالرجل يحتاج إلى امرأة يستمتع بها، حتى وإن اقتصر الأمر على الملامسة وإشباع النظر وذلك بهدف المحافظة على الوجاهة الذكورية وإيهام الآخرين بأنّه مازال فاعلا ومستمتعا بالمجامعة التي تمنحه إحساسا بالطمأنينة وتحفظ توازنه النفسي.

أمّا المرأة فلا وجاهة لها. وهي ليست في حاجة إلى رعاية ما تبقّى من أنوثتها لأنّ المجتمع يصرّ على طمس هذه الأنوثة و يفرض على العجوز أن تكون أمّا مقدّسة لا بضعا منكوحا. «كان عروة بن الزبير عند عبد الملك بن مروان يحدّثه وعنده الحجّاج بن يوسف فقال له عروة في بعض حديثه: قال أبو بكر، يعني عبد اللّه بن الزبير فقال الحجاج: أعند أمير المؤمنين تكنّي ذلك الفاسق؟ لا أمّ لك. فقال عروة: إليّ تقول هذا لا أمّ لك وأنا ابن عجائز الجنّة خديجة وصفيّة وأسماء وعائشة، بل لا أمّ لك أنت يا ابن المستفرمة بعجم زبيب الطائف».[309] ويفيدنا ابن سيّده أنّ من بين السباب المتداول أن «يقال للرجل إذا شُتم وعُيّر بأمّه: يا ابن الّثية، يعني به العرق في متاعها وبدنها...اللثى

شبيه بالندى...وربّما سبّ الرجل فيقال له: يا ابن العَيْلَم...البئر الواسعة».[310]

إنّ تبادل الشتائم المشحونة بالدلالات الجنسية وتعيير أمّ الرجل بالتغيرات الطارئة على فرجها في مرحلة الشيخوخة، والسخرية من استعمالها للفرام لإصلاح فرجها واتهامها بالزنا[311] دال ـ في نظرنا ـ على أنّ المرأة تبقى إلى آخر لحظة في حياتها رمز شرف الذكر: الزوج ثمّ الابن. ولذلك فإنّها ليست حرّة في اختيار مسار حياتها مادامت غير مستقلة وغير مالكة لجسدها بل هي موصولة إلى الرجل. فتنهض في بدء حياتها بوظيفة الإغراء والإنجاب وعندما تستكمل أداء هذه الأدوار، يتعيّن عليها أن تتنكّر لذاتها وتكبت رغباتها لتتحوّل إلى أمّ صالحة متعبّدة ومتبتّلة. حينها ترتفع مكانتها وتضفى عليها القداسة لأنّها تخلّصت من الفتنة والإغراء وقطعت صلتها بالجنسانية فلم تعد جسدا يُفترش أو يؤسر ولا بضعا يُسلّم أو يغتصب. ونذهب إلى أنّ نعت الكبيرة بالمغتلمة، راجع إلى رفض المجتمع الذكوري ممارسة العجوز للجماع. فكأنّها حين تهتمّ بذاتها، تخون الصورة المشعّة التي رسمها لها المتخيّل ولذلك تحتقرها الجماعة وتجعلها عرضة للشتيمة.

وهكذا يلوح أنّ النظرة إلى الجسد الأنثوي في مرحلة الشيخوخة، مرتبطة باقتصاد اللذة وبالأدوار الجندرية. فما هو منتظر من العجوز أن تستمر في الحفاظ على مصالح الزوج والعيال باعتبارها الراعية خلاف الرجل الذي بإمكانه أن يتفرّغ لحياته الجنسية مادام يمتلك المال والوجاهة. ويمكن القول إنّ المرأة لا تكتسب مكانة وهوية إلاّ من خلال الأمومة التي تمثّل جوهر الحياة. فإن ضحّت المسنّة بكيانها في سبيل الآخرين، رفعها المتخيّل إلى أرفع الدرجات واستحقّت التعظيم، بل التقديس.

والواقع أنّ احتلال الأمّ موقعا هامّا في حياة الرجل لا يخصّ الثقافة العربية وحدها. ففي مجتمعات الشرق الأدنى والهند والصين نجد أنّ الأمّ تحظى بمنزلة هامّة.[312] كما أنّ الناظر في الأساطير يتبيّن أنّ قتل الأب كان ممارسة شائعة أكثر من قتل الأمّ. وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى صلة الجنسانية بموقع العجوز في البناء الاجتماعي وفي النظام الرمزي، كما أنّه يخوّل لنا الوقوف عند صلة

جنسانية العجوز بعلاقتها بأبنائها من جهة وبالتصورات الاجتماعية من جهة ثانية.[313] فجسد الأمّ في نظر الابن جسد طاهر لا يمكن أن يلوّثه الغريب حتى وإن كان حليلا. وبين الاستجابة لرغبة الأبناء والرضوخ لسلطة الجماعة، يضيع ما تبقّى من عمر العجوز هباء!

«عاتب الصاحب رجلا قد زوّج أمّه فقال له: ما في الحلال بأس. فقال: كذا أُحبّ أن تكون لغة كلّ من أحبّ أن تناك أمّه. ثمّ قال فيه: (من مجزوء الكامل)

زوّجـــتَ أمّـــكَ يَـــا أخِـــي إلـى الـرِجـال عـلـى طَـبـق

وقال: (من المتقارب)

عـزلـتَ بـتـزويـجـه أمّـه فـقـالَ: فـعـلـتُ حـلالا يَـجُـوز

فـقـلـت حـلالاً كـمـا قـد زعـمـت ولكن سَمحتَ بصَدعِ العَجوز.[314]

لئن قبلت أغلبهن التضحية بمصالحهنّ من أجل الحصول على منزلة أفضل، فإنّ من النسوان من آثرت الإصغاء إلى نداء الحياة فاستمرت تبحث عن قضاء الوطر. وبقطع النظر عن شكّنا في حقيقة شخصية حبّى، فإنّ ما ورد في هذا الخبر يساعدنا على تبيّن أنّ ممارسة الوطء ممكنة بالنسبة إلى المسنّة، وأنّ أشكال الجماع تختلف باختلاف السنّ. «قال ابن حُبّى لأمّه: يا أمّه، أيّ الحالات أعجب إلى النساء من أخذ الرجال إياهنّ؟ قالت: يا بنيّ، إذا كانت مُسنّة مثلي فأبركها وألصق خدّها بالأرض ثمّ أوعبه فيها، وإذا كانت شابة فاجمع فخذيها إلى صدرها فأنت تدرك بذلك ما تريد منها وتبلغ حاجتك منها».[315]

ونذهب إلى أنّ اللجوء إلى وطء العجائز كان حلاّ استثنائيا للمضطرّ نحو الفقير المعدم أو الشاب أو العبد أو غيرهم من الرجال الذين لم يسعفهم الحظ بالعثور على ضالتهم. وتشير بعض الأخبار إلى اشتغال بعض العجائز بالبغاء في الأحياء الفقيرة ببغداد، وخصوصا في القرن الرابع[316]، وهو أمر يثبت أنّ

الكبيرة استطاعت أن تتكسّب بفرجها وأن تستمر في ممارسة نشاطها الجنسي رغم كلّ الضغوط التي فرضها عليها المجتمع. وبيّن أنّ تردّي وضعها الاجتماعي، كان وراء اشتغالها بالبغاء أكثر من رغبتها في الاستمتاع.

إنّ تنشئة المرأة على الإغراء وحثّها على ممارسة الغنج والدلال وترسّخ قيمة الجسد الفاتن في لاوعيها، يجعلها سرعان ما تفقد إحساسها بالأمان. فمع الشيخوخة يزداد إحساسها بالتهميش ويتفاقم وعيها بأنّها فقدت جسدا مغريا وفقدت معه الرجل والمستقبل ولم يبق لها سوى الأحلام والسراب.

«قال (كذا) بعض العجائز المغتلمات: (من الكامل)

وخَضَبتُ ما صَبغ الزمانُ فلم يدُم　　صَبْغي ودامَتْ صَبغة الأيام

أيام أمْسي والشَبابُ غريرة　　وأناكَ من خَلفي ومن قُدّامِي»[317]

2/ 3 ـ في الأنشطة الجنسية

ليس أمام المسنّة إلاّ تنشيط الذاكرة باسترجاع صور من الماضي تزيح عنها غمّة الحاضر المرير أو البحث عن التعويض وعن البديل. وقد يكون ذلك بتبنّي سلوك التصابي أو بالتقريب بين المحبين، حتى وإن كانوا عبيد اللذات. ولئن لم تسعفنا المصادر بمادّة تشفي الغليل باعتبار أنّ جنسانية المسنّة من المواضيع المسكوت عنها، فإنّنا نرجّح أنّ من العجائز من كانت تلجأ إلى وسائل خفية تحقّق لها نصيبا من المتعة نحو الاستمناء أو نكاح الصبيان أو السحاق أو نكاح الحيوانات أو الغلمان أو العبيد أو تحيّن الفرص لإكراه بعض أرباب المهن حتى يستجيبوا لطلبها[318] أو ركوب الدواب والتلذّذ بالحركة التي يحدثها الجمل والتي تذكّر العجوز بالجماع.[319]

يتخذ المجتمع من جنسانية العجائز موقفا سلبيا، وهو أمر متوقّع باعتبار أنّ حقّ المتعة حقّ ذكوري كما أثبتنا. وتبدو المسنّة مستهدفة لعنف مضاعف: عنف متمثّل في نشوز العشير فإذا به لا يتوانى عن الإعلان أنّها هانت عليه وعنف رمزي حينما تنعت بالقبح ويتحوّل جسدها إلى موضوع سخرية. وهذا

العنف الذي تباركه النصوص الدينية وتدعمه الثقافة العالمة، يؤدي إلى تعميق إحساس المرأة بحدّة الجرح النرجسي.

والواقع أنّ الحكم على جنسانية المرأة بالموت، هو حكم على الجسد الأنثوي كلّه بالإعدام، إذ لا يخفى أن المرء لا يكتسب قيمته ولا يحسّ بوجوده إلاّ من خلال علاقته التبادلية بالآخر. ومهما كانت الأسباب التي تحول دون استمتاع المرأة بحياتها الجنسية سواء اختارت ذلك أو أجبرت عليه، فإنّ الإكراهات والضغوط التي تسلّطها الجماعة على العجوز تفوق تلك التي تُفرض على الشيخ، نظراً إلى أنّ السياق الثقافي التاريخي، اعتبر أنّ المرأة المرغوب فيها هي الشابة الجميلة القوية السليمة ولم يتنازل عن هذا المثال. فما يليق بالرجل هو الاستمتاع بجسد كامل الأنوثة ولا مكان لجسد ضعفت درجات أنوثته. وهذا يؤكد أن الجنسانية مرتبطة بمعايير يحدّدها المجتمع الذكوري وأنّ للذّة قواعد صارمة تصعب زحزحتها.

ويلمس الناظر في التأويل الذكوري للقرآن كيف يؤسس المجتمع الجنسانية فيميّز بين حقوق الرجال وحقوق النساء. فتفسير آية ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ [النساء 4/ 28] هو الآتي: «فذكر تخفيفه في هذا الموضع وإخباره عن ضعف الإنسان، يدلّ على ضعفه عن احتمال هذه الشهوة وأنّه سبحانه، خفّف عنه أمرها بما أباحه له من أطاييب النساء مثنى وثلاث ورباع وأباح له ما شاء ممّا ملكت يمينه، ثمّ أباح له أن يتزوّج بالإماء إن احتاج إلى ذلك علاجا لهذه الشهوة وتخفيفا عن هذا الخلق الضعيف ورحمة به».(320) فهل معنى ذلك أنّ الرحمة شملت الرجال دون النساء باعتبار أنّ المرأة لا تحتاج إلى مثل هذه التسهيلات لقدرتها على ضبط شهواتها والتحكمّ في رغباتها!

يقودنا تدبّر جنسانية المسنّ رجلا كان أو امرأة إلى تبين مشكلة الشوق. فالفرد يتفاعل مع أحاسيسه ومشاعره ورغباته وغرائزه وفق محدّدات ومعايير ضبطتها الجماعة. فالمرأة لها دوافع (drive) تجعلها مستعدة لممارسة الجماع لكنّ المجتمع يضرب عليها قيودا تجبرها على كبت رغباتها. وهكذا يوأد الشوق الأنثوي إرضاء للمجتمع الذي شكّل الجنسانية. فجعل للرجال حقّ الاستمتاع

بمثنى وثلاث ورباع وما ملكت الأيمان: أبكار وثيّبات، ذلك أنّ النكاح علامة دالة على الحياة: فأن تنكح معناه أنك موجود، ولاسيما أنّ نماذج من القصص القرآني ترسّخ في المتخيّل هذا الفهم.[321] فالشيخ الفاني يحتفظ بأمل التناسل حتى وإن اشتعل الرأس شيبا ووهن الجسم، كما أنّ حنينه إلى امتلاك ذكر منتصب ومني فاعل يبقى حلما يراوده حتى النهاية.

ولئن اعتبر المجتمع الشوق الذكوري مشروعا، فإنّه رأى أن يحدّد الشوق الأنثوي بعامل السنّ. فلم يسمح للمسنّة أن تبدي ما به يستدلّ على رغبتها في الرجال مثل كشف الزينة وتعهّد الجسد، إذ لا أرب للرجال فيها ويجب ألاّ يكون لها هي أيضا مطمع فيهم. والواقع أنّ هذا التمييز بين حاجات الرجال وحاجات النساء، متوقّع مادام الرجل هو الذي يسنّ القوانين ويحدّد بنية النظام ويتصرّف في اقتصاد الشوق، ومن ثمّة كانت حاجة المسنّ إلى الوطء مشروعة وكان زواجه مقبولا اجتماعيا، بل إنّ نشوزه كان هو الآخر مقبولا ومبرّرا اجتماعيا ودينيا ونفسيا. فمتى اضطر الشيخ إلى معاشرة العجوز انتابه الفتور ثمّ الملل ثمّ أصيب بأمارات الانحطاط وفتور الشهوة. وحتى لا يموت الشوق كان على الرجل أن يستبدل النساء وأن يتسرّى ليبقى داخل عالم المتعة لا خارجها.

أمّا المرأة فقد اعتبر زواجها عدولا عن المطلوب وخرقا للتصوّر الأمثل للنظام. فلا عجب أن تعمد الجماعة إلى ممارسة العنف القولي في شكل رسائل التعزية والسخرية والسبّ والتعيير، وأن تمارس عليها مختلف أنواع الإكراهات حتى تمتثل فتكون أرملة أو مطلّقة تهب حياتها فداء للآخرين.

وهكذا صادر المجتمع جنسانية المسنّة وحكم عليها بأن تكون في وضع المشاهد: تُلاحظ ما يجري من حولها وتعيش على وقع الزفرات والعبرات والأنات، بعد أن عقم رحمها فلم تعد ترمز للحياة وإنّما للموت. ولئن خرجت عجائز القصّ القرآني من حالة العقم بمعجزة ربانية، فإنّ عجائز الدنيا ما كان بإمكانهن تجاوز منزلتهن.

لا يدلّ تعهّد الجسد على مقاومة الإنسان فعل الزمن وتعلّقه بالحياة ورغبته

في الانخراط في العلاقات التبادلية فحسب، بل هو وسيلة أيضا للمحافظة على الموقع، خصوصا إذا كانت الهيئة الحسنة تساعد المرء على الاحتفاظ ببعض الوظائف التي تتطلّب الهيبة. فما هي مختلف الوظائف والأدوار التي يضطلع بها الفرد في مرحلة الشيخوخة وهل تمثل هي الأخرى مظهرا من مظاهر الاختلاف بين الجنسين؟

الفصل الرابع

أدوار المسنّين

1 ـ أدوار الشيوخ

يراعي المجتمع حال الشيوخ فيخفّف عنهم الأعمال التي تتطلّب قوّة جسدية ويقلّص أدوارهم ويمارس عليهم مجموعة من الضغوط حتى يكتفوا بالقيام بعدد قليل من الأنشطة نظراً إلى حاجته إلى سواعد أفراده الأقوياء ليقوموا بعمارة الأرض وليذودوا عن الحمى. وينجم عن الحدّ من أدوار الشيوخ، تخلّيهم عن طموحاتهم وعن رغبتهم في المحافظة على مواقعهم السالفة.

بيد أنّ الناظر في كتب التراث، ينتبه إلى وجود فئة من المسنّين لم يثنهم تقدّمهم في السنّ عن مواصلة الغزو حبّا في ميتة مشرّفة تليق بالفحول.[322] ولئن ضبطت المنظومة الفقهية الجهاد بشرطي الاستطاعة بصحّة البدن والمال، فإنّ عددا من الشيوخ أصرّوا على المشاركة في الجهاد رافضين أن يغزو أبناؤهم بدلا عنهم.[323] ولا ينمّ إصرارهم هذا عن رغبة في الحصول على ثواب الظفر والغنيمة أو نيل الشهادة[324] وضمان دخول الجنّة فحسب، بل إنّه ذو صلة وثيقة بمفهوم الفحولة. إذ يبقى الشيخ متمسّكا بصورة الفارس الشجاع المقدام المنتشي بالانتصار الذي لا يهاب الموت ويرفض بشدّة القعود لما فيه من الذلّ والحرمان من الغنيمة والأجر وما يجلبه من الذمّ.[325] ثمّ إنّ إلزام الشيخ بالبقاء مع النساء والصبيان، أي مجتمع المستضعفين الذين هم في حاجة إلى من يذود عنهم، لا

معنى له سوى الحطّ من شأنه وإهانته. إذ ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء 4/ 95] و«الضرر: النقصان وهو كلّ ما يضرّك وينقصك من عمى ومرض وعلّة». (326) فالقعود حينئذ هو أمارة على انحطاط قوى الرجل ونقصانه وذيوع أمره بين القاصي والداني. ولذلك ألحّ عدد من الشيوخ على المساهمة في الحروب حفظا لكرامتهم وتمسّكا بفحولتهم. (327)

ولئن تفوّق الشابّ في ساحة الوغى بقوّته وبسالته فكان أحبّ من الكبير، فإنّ خبرة الشيخ بالخدع الحربية، جعلت الاستعانة به أمرا ضروريا. وقد رأى عدد من الفقهاء أنّ «الشيوخ الذين فيهم قوّة على القتال أو معونة عليه برأي أو تدبير» (328)، يسمح لهم بالمشاركة في الجهاد وأخذ نصيب من الغنائم. فيرضخ لهم لشهودهم الوقعة وتقديم المشورة.

ميّزت كتب المرايا وكتب الفقه وغيرها، بين الشيوخ الذين احتفظوا بقواهم العضلية والعقلية والهرمى الذين خرّفوا. فتمّ النهي عن اتخاذ «كبير أمد أخذ الدهر من عقله، كما أخذت السنّ من جسمه» (329) من بين أعوان السلطان أو نديما أو مسامرا. فالسنّ ترعشه وتجعله غير قادر على الإفصاح، فينقلب نتيجة ذلك إلى مهرّج. (330) وهو أمر يوضّح أنّ المجتمع لم يقبل أن يستمر الشيوخ في النهوض ببعض الأدوار التي تتضارب مع ما تقتضيه السنّ من وقار وسكينة وورع. فعندما كبر أشعب ملّه الناس ومالوا إلى ابنه فأحلّوه محلّه. ولم يكن من الهيّن على أشعب أن يتقبّل هذا الأمر، حتى وإن كان الذي نافسه من صلبه ووارث مجونه وظرفه. (331)

أمّا الشيوخ المحنّكون الحزماء والحصفاء، فقد خُصّوا بمناصب تليق بخبرتهم إذ «كانت العرب تحمد آراء الشيوخ لتقدّمها في السنّ، ولأنّها لا تتبع حسناتها بالأذى والمنّ ولما مرّ عليها من التجارب التي عرفت بها عواقب الأمور، حتى كأنّها تنظرها عِيانا وطرأ عليها من الحوادث التي أوضحت لها طريق الصواب وبيّنته تبيانا ولما منحته من أصالة رأيها واستفادته بجميل سعيها». (332) واعتبرت مجالسة الشيوخ ذوي التجارب والعبر، ضرورية للمتعلّم لأنّها لقاح العقل. فـ«المشايخ أشجار الوقار وينابيع الأخبار لا يطيش لهم سهم

ولا يسقط لهم وهم. فعليكم بآراء الشيوخ فإنّهم إن فقدوا ذكاء الطبع، فقد أفادتهم الأيّام حنكة وتجربة»(333).

وكان الاعتماد على مشورتهم والإذعان لنصيحتهم(334) من أوكد واجبات الساسة. «قال بعض الحكماء: عليك بمشورة من حلَب أشطر دهره ومرّت عليه ضروب خيره وشرّه وبلغ من العمر أشدّه وأورت التجربة زَنده»(335) وبناء على ذلك، احتلّ عدد من الشيوخ مكانة مرموقة في المؤسسة السياسية. فكانوا من أعوان السلطان الذي لم يكن، في الغالب، يعوّل على خبرتهم بقدر ما كان يستفيد من حضورهم. فهم يزيّنون المجالس بما يضفون عليها من الوقار والهيبة. وكانت المباهاة بالملك، تقع بواسطتهم لأنّهم بمثابة وسائل تدعم أبّهة السلطة. والواقع أنّ تزيين المجالس بالشيوخ وتقديمهم وحسن مخاطبتهم أمر درج عليه العرب، وخصوصا أشراف مكّة(336).

ونظراً إلى أنّ الشيخ «صحب الزمان ولقي الرجال وتصرّف في العلوم، مهيب في النفوس، جليل في الصدور، موقّر في المجالس، مستشار في النوائب، مرجوع إليه في الرأي(337)، فقد كان مرشّحا للقيام بعدّة وظائف، كأن يكون من بين خاصّة الملك. جاء في النصائح الموجّهة للسائس: «اتّخذ وزيرك شيخا سواء كنت شيخا أم شابّا ولا تقلّد الشابّ الوزارة»(338) وترجع علّة تفضيل الكبير إلى أنّ الوزير يجب أن يكون «عالما عاقلا شيخا فاضلا لأنّ الشابّ، وإن كان عاقلا، لا يكون في التجربة كالشيخ، والذي يتعلّمه الناس من تجارب الأيّام، لا يتعلّم إلاّ من المشايخ»(339) ويستحسن في اختيار القاضي والمحتسب والواعظ والمؤدّب(340) ومعلّم الصبيان أن يكون شيخا لما عرف عن المشايخ من سعة الاطلاع وعمق المعرفة والخبرة والاشتهار بالدين والخير(341).

غير أنّ تثمين المجتمع حكمة الشيوخ وتقديمهم على الشبان، لم يشمل جميع المسنّين، بل خصّ فئة منهم. فالحكمة لا ترتبط بعامل السنّ وحده بل هي ذات وشائج بالعلم وتوقّد الذهن والمنزلة الاجتماعية وكذلك بالأصناف الجندرية. وعلى هذا الأساس، وقع تهميش أصناف من الشيوخ الذين لم يرقوا، في نظر الجماعة، إلى المرتبة التي تؤهلهم لنيل الحظوة مثل الشيوخ المخنّثين

واللوطيين والخصيان والفقراء والعبيد الذين حكم عليهم بالموت الاجتماعي.

وإذا علمنا أنّ من بين شروط تولي عدد من المناصب أو الوظائف والأدوار حسن السمت، تبيّن لنا أنّ اهتمام الشيخ بمظهره وتمسّكه بعلامات الوجاهة مثل أناقة الملبس وعظم اللحية وبياضها[342]، أهّله للقيام بدور الشفيع والرسول والمُصالِح والواعظ وغيرها. فهذه العلامات، تنهض بدور أساسي في عملية التواصل وتؤثّر في المتقبّل أيّما تأثير. ويبدو أنّ مبالغة جماعة من الشيوخ في العناية بهذه العلامات، جعلت الفقهاء ينبّهون إلى أنّه يكره نظر الرجل إلى لحيته و«تبييضها بالكبريت استعجالا لإظهار علوّ السنّ، توصّلا إلى التوقير وقبول الشهادة والتصديق بالرواية عن الشيوخ وترفّعا عن الشباب وإظهارا لكثرة العلم»[343].

ويمكن القول إنّ مشاركة الشيوخ في أكثر مجالات الحياة العملية، كانت ممكنة في مجتمع بسيط لم تتعقّد بناه ولم يشهد نموّا ديموغرافيا كبيرا. فتبلور فكرة الدولة وظهور المؤسسات وكثرة السكان وتطوّر تجارة الرقيق، أدّى إلى تقسيم الأدوار وضبط أسنان من يتولّى المناصب بصرامة سيما العسكرية منها. الأمر الذي جعل أدوار الشيوخ، تتقلّص شيئا فشيئا لتتحوّل في بعض الحالات، إلى أدوار ثانوية. وقد أوجد المجتمع لهذه الفئة ما تنشغل به في مرحلة الشيخوخة، وهي أعمال ومهن ما كان بإمكان المسنّ النهوض بها من قبل. فمتى تعذّر مثلا وجود مزيّنة مسلمة، سمح للشيخ المزيّن أن يقوم بتعهّد وجه المرأة أو فمها.[344] وهذا يدلّ على أنّ أدوار الشيوخ، مرتبطة بالسياق الاجتماعي والثقافي المتغيّر الذي يجعلها تنوس بين الثبات والمرونة. والملاحظ أنّ المجتمع يسمح في كثير من الحالات بالتفاوض بشأن مجموعة من الأدوار نظراً إلى خضوعها للحراك الاجتماعي.

تبدو مرحلة الشيخوخة بالنسبة إلى المسنّين الممتّعين بالعافية وكمال العقل في الغالب إيجابية، إذ يوكل لهم المجتمع أدوارا ووظائف ويسمح لهم باحتلال مناصب والقيام ببعض المهن التي تساعدهم على تجاوز أزمة الشيخوخة. وترسم التمثلات الاجتماعية للمشايخ صورة إيجابية ومن ثمّة تُفرض عليهم مجموعة من

القيود، من ذلك أنّه يستهجن أن يقبل الشيخ على التعلّم فذاك أمر يقدح في مرتبته ويطلق ألسن السفهاء عليه[345] إذ ينظر إلى الشيخ في مثل هذه المرحلة، على أنّه استوفى التعليم وأضحى معين الحكمة.[346] والواقع أنّ اعتبار الشيخ مجسّدا الأنموذج الينبوعي: الحكيم، نلاحظه في عديد الأساطير[347] والثقافات نحو الثقافة الهندية والثقافة اليونانية والثقافة العربية وغيرها، وهو أمر مفهوم باعتبار أنّ طبيعة المعارف آنذاك كانت قائمة على النقل. وكانت وسائل التحصيل تقتضي أن يمضي طالب العلم حياته مطوّفا بالبلدان لنيل الإجازات أو التبحّر في العلوم، ولذلك فإنّه غالبا ما كان يشرع في التأليف في مرحلة الشيخوخة. قال الطبرسي في مقدّمة كتابه: «وقد ذرف سنّي على الستين واشتعل الرأس شيبا وامتلأت العيبة عيبا...ابتدأت بتأليف كتاب هو في غاية التلخيص والتهذيب وحسن النظم والترتيب».[348] ونظراً إلى ما تكبّده العلماء من تضحيات، إذ كان الواحد منهم يقضّي شبابه وقسما من كهولته في تحصيل العلم، عظّم القوم الشيوخ الذين تمتّعوا بذاكرة قوية وفكر حصيف وبجّلوهم.

كان النظام الاجتماعي تمييزيا قائما على أساس تفاوت السنّ ودرجات النفع، ولذلك فإنّ الشيوخ الفانين أُجبروا على الانسحاب من الحياة الإنتاجية والعيش في عزلة، بل إنّ من القبائل من كانت تتخلّص منهم. «فقد كان من عادتهم إذا تبرّموا بشيخ ربمّا أنّهم تركوه إذا ارتحلوا ليموت أو يأكله الذئب أو يحملوه على بعير نفور يسقطه فيموت فيستريحوا منه».[349] وهي ممارسة نجد لها مثيلا في مجتمعات أخرى، إذ كان الروم يعمدون إلى تغريق الهرمى[350]، وكان الهنود الحمر يتخلّصون من الشيوخ بتركهم والرحيل عنهم، وكانت قبائل الأسكيمو، تقتل الشيوخ[351] بغية التحرّر من كلّ ما يشكّل عائقا في سبيل تحقيق مشاريع الحياة وبدافع التطهّر من كلّ ما يرمز إليه الهرم من صفات سلبية كالنقصان والضعف والخور وغيرها. وهو أمر يوضّح أن الحطّ من منزلة الهرم حدث في الغالب في المجتمعات التي ثمّنت القوّة البدنية واحتاجت إلى سواعد الرجال أكثر من حاجتها إلى خبراتهم ومعارفهم.[352] ويبدو أنّ موقف بعض المجتمعات البدائية من الهرمى له صلة وثيقة بالطقوس الزراعية التي اعتمدت

قتل الشيوخ[353] أو حرق كلّ ما يرمز إليهم وتقديمهم قرابين للأرض حتى تستعيد النماء والخصب. وهكذا يكون التخلّص من القديم والبالي والفاني، بمثابة فعل رمزي دالّ على تمسّك بالحياة وخوف من كلّ مظاهر الضعف التي توحي بالفناء.

لمّا كان من صفات الهرم قلّة الحركة وبطلان النشاط وكثرة المرض والخرف، فإنّ المجتمع لم يعوّل عليه ولم يحتجّ برأيه خلاف الشيخ الذي تميّز بقوّة عقله.[354] فدريد بن الصمّة الجشمي الذي عرف بأنّه شاعر فحل وفارس شجاع ومن أكثر الفرسان غزوا وظفرا[355] وهو أيضا شيخ مجرّب[356] لمّا كبر ولم يعد فيه فضل للحرب، أخرجه أهله «تيمّنا به وليقتبسوا من رأيه، فمنعهم مالك بن عوف من قبول مشورته، وخالفه لئلا يكون له ذكر».[357] فلم يأخذ قومه بمشورته في الحرب ورمي بالخرف وفقد نتيجة ذلك السلطة التي كان يتمتّع بها مثلما فقد المنزلة التي حظي بها في عشيرته.[358] أمّا زهير بن جناب (نحو 60 ق هـ)، وهو أحد المعمّرين وسيّد بني كلب وقائدهم في حروبهم، فكان شجاعا مظفرا ميمون النقيبة في غزواته وكان يدعى الكاهن لصحّة رأيه إلاّ أنّه فقد عقله آخر عمره فخرج تائها[359] وملّ عمره «فشرب الخمر صرفا حتى قتلته».[360]

وهكذا نتبيّن أنّ المجتمع لم يعترف إلاّ بالشيوخ الذين استطاعوا التعبير عن توقّعاته. أمّا المعمّرين فكان مصيرهم التهميش ممّا يجعلنا نستنتج أنّ المسنّ لا يختار منزلته، إنّما يحدّد له المجتمع المكانة التي تتلاءم مع التنظيم الاجتماعي.

يعدّ تقدّم السنّ عاملا من العوامل المساهمة في تثبيت اللامساواة في مجتمع أرسى نظامه على أساس تفضيل العناصر الفاعلة، أي النافعة. فلا عجب أن تنخفض قيمة فداء الطاعن في السنّ وأن يقدّم قربانا في سبيل الآخرين[361]، وأن تعادل ديّة الشيخ ديّة الصبي وأن تنقص أيضا قيمة العبد عندما يصير شيخا.[362] وقد راعت ثقافات أخرى هذا المبدأ مثل مجتمعات الشرق الأدنى القديم وغيرها، كما أنّها اعتمدت عامل الجنس في توزيع الأدوار والوظائف.

2 ـ أدوار العجائز

اختص الرجال بمزيّة لا توازيهم فيها النساء، وهي القيام بالجهاد وشهود الوقائع الحربية، غير أنّ استقراء عدد من كتب المغازي والتاريخ والسير وغيرها، يجعلنا ننتبه إلى الدور الذي اضطلعت به مجموعة من النسوة في الجهاد. وقد برّرت المنظومة الفقهية مشاركتهنّ بتقدّمهن في السنّ. فهو الذي خوّل للمسنّات القيام بمداواة الجرحى ونقل الموتى. واعتبر الفقهاء مباشرة المسنّات لغير المحارم جائزة «لأنّ موضع الجرح لا يلتذّ بمسّه، بل تقشعّر منه الجلود وتهابه الأنفس. ولمسه عذاب للأمس والملموس».[363] ومعنى ذلك أن إيمان مؤسسة الضبط بانقطاع صلة العجوز بالجنسانية، جعلها تقبل حضورها في فضاء ذكوري، كما أنّ هذا التصوّر سمح للمسنّة بأن تضطلع بأدوار جديدة، وأن تنشغل بمهن كانت من قبل ممنوعة من القيام بها، بل إنّ التعويل على العجائز لغاية حفظ النظام وصيانة الحدود الجندرية، بدا أمرا لا مفرّ منه. فالمسنّة مكلّفة بالمرور على الأرامل لتتفقّد أحوالهن وبيع غزلهنّ.[364] كما أنّه «يتعيّن أن يكون من يدور على البيوت لأخذ العجين امرأة متجالة لأجل صيانة حريم المسلمين»[365] من أن يدخل عليهن الرجال فيقع الاختلاط المنهي عنه، كما أنّ «الأوجب أن تكون للنساء صانعة مسلمة متجالة»[366] حتى لا تتردّد الذميّة على المسلمة فتفسد أخلاقها أو تشوّش عليها دينها.

والظاهر أنّ اكتساب المسنّة خبرة بشؤون النساء وتمتّعها بحريّة الحركة وتحصّلها على أخبار الشابّات بيسر، جعلها قادرة على امتهان مهن كثيرة نحو الخاطبة والقابلة والداية والماشطة والمزيّنة والغاسلة وقيّمة الجواري والقهرمانة والمسؤولة عن ملابس السلطان ومقدّمة المائدة الشريفة وخزانة الشراب، هذا إلى جانب الجلوس للتعليم أو الوعظ أو الحديث وتولّي تعليم الجواري والغلمان[367]، إلى غير ذلك من المهن والمناصب التي تبيّن أنّ حظوظ المرأة في المشاركة في الحياة العملية، تزداد مع ارتفاع حيضتها. وإن عدمنا معلومات دقيقة وشافية بخصوص صنف المهن التي كان بإمكان العجوز ممارستها، فإنّنا نرجّح أنّ الظروف الاقتصادية القاسية وترمّل عدد من العجائز وفقدانهن العائل،

أجبرت المجتمع على السماح لهنّ بالخروج والتكسّب ومخالطة الرجال.

2/ 1 ـ حارسة الهوية

لئن فقدت المسنّة وظيفتي الإمتاع والإنجاب، فإنّها احتفظت في المقابل بوظيفة المغذّية والحاضنة والمربّية التي تشمل الأبناء والأحفاد بالحبّ والعطف والحنان، كما أنّها استطاعت أن تحظى بالاحترام بحكم الخبرة التي اكتسبتها على مرّ السنوات. فلا عجب أن ينوّه الأطبّاء بدور العجائز في مباشرة الحمل والولادة. فهنّ «يبصرن من ذلك ما لا يبصره الأطباء»[368] لملازمتهن النساء، فينتبهن إلى التفاصيل التي غالبا ما لا يتفطّن إليها الرجال، كما أنّهن يسهرن على حسن تنفيذ الطقوس والمحرّمات والممنوعات الخاصّة بالحمل والولادة والختان والزواج والموت وغيرها من الأحداث الهامّة. فيصبحن المشرّعات لأحكام النساء بحكم أنّهن «مأمونات» الجانب.

ولمّا كانت البنت عادة ما تتزوج باكرا، فإنّها تستفيد من خبرة حماتها أكثر من استفادتها من المعارف التي تلقتها على يد أمّها. وفي مثل هذه الحالة تكون المسنّة مرجعا يعوّل عليه بالنسبة إلى مسائل الطبخ والزينة والحمل والولادة والطقوس وغيرها. وهي المسؤولة عن نقل رأس المال الثقافي والرمزي إلى الأجيال الجديدة وذلك من خلال مساهمتها في التنشئة الاجتماعية، أضف إلى ذلك، أنّ العجوز تكون من أكثر الناس إلماما بتفاصيل الولادات والزواج والطلاق والموت وغيرها من الأحداث فتغدو نتيجة ذلك، حارسة الهوية والذاكرة الجمعية. وهو دور موكول إلى العجوز في كافة الثقافات.[369]

وهكذا نتبيّن أنّ توقف الطمث وتغيّر ملامح جسد المرأة، يسمحان لها بالنهوض بأدوار جديدة وبوظائف مختلفة. فيحقّقان لها الارتقاء في سلّم المراتب الاجتماعية. فيُرفع عنها الجهل لتصبح عليمة بأسرار الحياة والموت والمرض وغيرها. غير أنّ حكمة النساء لا يمكن في أيّ حال أن تضاهي حكمة الرجال، إذ تبقى معارف هؤلاء متميّزة.[370] فتكون أدوارهم ووظائفهم دائما أهمّ من أدوار النساء. ولئن سمح العرب للمرأة أن تنهض بوظائف ذات صلة بالدين مثل الكهانة والعرافة وغيرهما، فإنّ المجتمع الإسلامي، رفض قيام النساء بأدوار

مركزيّة ذات صلة بالمقدّس. وإذا كان الأسنّ أحقّ بإمامة الصلاة[371]، فإنّ هذه القاعدة لا تخصّ النساء، وإنّما الرجال.

بدت معرفة المسنّة إذن مرتبطة بشؤون النساء في مقابل اختصاص الشيخ بالحكمة. ويمكن أن نفسّر إلحاح المجتمع على أنّ الحكمة لا يمكن أن تصدر عن العجائز وتأكيده على بيان الاختلاف بين معارف الرجال ومعارف النساء، بأنّه إجراء لحفظ المنازل والحدود الجندرية حتى يبقى كلّ من الرجل والمرأة في موضعه حتى النهاية. وبذلك يحافظ المجتمع على انسجام بناه وأنساقه ويضمن لها الاستمرارية. ولئن أصرّ المجتمع على أن يكون الشيخ نموذج الحكيم، فإنّه رأى أنّ على المسنّة أن تمثّل نموذج المرأة العابدة والصالحة. ويبدو أنّ النساء دخلن هذا التصوّر حتى ساد الاعتقاد أنّ القيام بالعبادات ينطلق مع الشيخوخة، فهو أمر يخصّ من طعنت في السنّ.[372]

2/2 ـ المراقبة

يرتكز المجتمع على ثالوث: سلطة الرجال وسلطة الأيديولوجيا وسلطة العجائز. وبالفعل آزرت الكبيرة المجتمع في تنفيذ أهدافه وأضحت فاعلة اجتماعية تضطلع بمهمّة مراقبة الشواب في الداخل وفي الفضاء الخارجي والسيطرة عليهن. فتزجرهن وتعظهن «وتذكرهن بأمر المعاد والحساب والقبر والموت»[373] وتتفطن إلى نظرات المحبّين وهمسهم فتدعوهم إلى غضّ البصر.[374] وتحول دون وصول الرجال إلى تحقيق غايتهم. قال الشاعر متبرّما من مراقبة العجوز: (من البسيط)

لم يَخلق اللّهُ خلقا كنتُ أبغضُه ... غيرَ العَجوزِ وغيرَ الكَلبِ والقَمر
هذا يَنوحُ وهذا يُستضَاء به ... وهَذه شُغلها قَوّامَةُ السَحر[375]

والظاهر أنّ ملازمة العجوز للمرأة الشابة، كانت عادة مألوفة حتى ضرب العرب مثلا في ذلك فقيل: «زينب سترة».

قال الشاعر: (من مجزوء الكامل)

ولـقَـد كَـنـيـتُ عـن اسـمِـهـا عَـمـدا لـكـيـلاً تَـغـضَـبـا

وجَـعـلـتُ زيـنـبَ سُـتـرَة وكـنـيـتُ أمْـرًا مُـعـجـبًـا[376]

تعاضد العجوز الصالحة سلطة الضبط وتتحالف مع الرجال ضدّ الشابّات فتتحول إلى حارس أمين، يحفظ نظام المجتمع ورأسماله الاجتماعي والرمزي. فالزوج الذي يخشى على زوجته من الخروج ليس أمامه سوى أن يرسل معها الصبي أو العبد أو العجوز.[377] فتكون المسنّة في مثل هذه الحالة، دالا من الدوال على المنزلة الاجتماعية والقانونية للمرأة التي لا يمكن أن تخرج إلاّ برفقة من يوفّر لها الحماية حتى لا يهجم عليها الأجنبي.[378] وفضلا عن ذلك لا يتسنّى للرجل مخاطبة امرأة منيعة، إلاّ بحضور المسنّة[379] باعتبار أنّ الخلوة المنهي عنها ترتفع بصحبة العجوز الصالحة المأمونة الجانب.[380] ورأى الفقهاء أنّ للشابة التي عدمت المحرم، أن تسافر مع نساء مؤتمنات يشترط فيهن الورع وكبر السنّ.[381]

ولا يتوقّف دور العجوز عند مراقبة سلوك النسوان والاضطلاع بدور الستارة التي تحجبهن عن عيون الطامعين، إذ تكلّف العجوز بوظيفة تثبيت التصوّرات والمعتقدات والأساطير وغيرها. فتساهم بذلك في نحت شخصية الفرد ومساندة سلطة الضبط الاجتماعي بالحفاظ على بناه الذهنية ومختلف أنساقه. فتكتسب بذلك منزلة هامّة في المجتمع وتمارس سلطة على من هم دونها سنّا.

والظاهر أنّ المرأة عندما تفقد وظيفة الإنجاب وتنفصل عن الشيطان، تحوز رضى الجماعة فتُمنح الثقة وتنال التبجيل[382] وتُعطى نصيبا لا يستهان به من السلطة. فيصبح بمقدورها أن تنوب السلطة الذكورية، كما يمكن للمجتمع أن يعوّل عليها.

2/ 3 ـ المشاركة في صنع القرار

انتبهت السلطة السياسية إلى يسر تنقل المسنّة من بيت إلى آخر وإلمامها بأسرار العائلات فتمّ توظيفها لتحقيق مصالح الخاصّة. ففي فترة خلافة الحاكم

بأمر اللّه (386هـ ـ 411هـ) أمر الوزراء العجائز بنقل أخبار ما يجري في البيوت فكن «يدخلن الدور ويرفعن إليهم أخبار النساء».[383] واستخدم الوزراء أيضا العجائز لغرض الجوسسة بتكليفهن بالاطلاع على أحوال الساكنين فيؤدين إليهم كلّ ما يسمعن ويرين ويجعلنهم من كلّ ما يجري على بصيرة شافية.[384] ولم يقتصر دور العجائز على معاضدة السلطة السياسية فحسب، بل شاركت أمّهات الخلفاء والجواري اللواتي كنّ من وجوه عجائز القصر في إدارة السلطة السياسية أو التدخّل في شؤون الحكم.[385] فقد «سألت الخيزران موسى الهادي أن يولي خاله الغِطريف اليمن، فوعدها بذلك».[386] واستولت شغب (321هـ) أمّ جعفر المقتدر (284هـ ـ 32هـ) على الخلافة سنة (296هـ) و«كان لها الأمر والنهي في دولة ابنها».[387] وتولّت حاضنة السلطان الناصر محمّد بن قلاوون (745هـ ـ 761هـ) الإشراف على رفع المظالم في مصر المملوكية.[388]

وعلاوة على ذلك، استطاع عدد من المسنّات التدخّل في بعض القضايا العامة.[389] فحظيت الأمّ والظئر بالاحترام والتبجيل واضطلعتا بدور الوساطة والشفاعة في القضايا السياسية والاجتماعية الهامّة. وأشارت بعض المصادر إلى ظاهرة الكشف عن الثدي أو الشعر أو الوجه أو الظهور بهيئة رثة لاستعطاف صاحب السلطة وتذكيره بحقّ مرضعته عليه فيقبل بذلك وساطتها أو قضاء مطالبها.[390] ورغم احترازنا من الأخبار التي وردت بشأن مساهمة النساء في المجال السياسي، فإنّنا نرجّح أنّ منهن من استطاعت أن تنهض بدور لا يقلّ أهميّة عن أدوار الرجال فكانت الواحدة تدبّر شؤون الدولة فتعاقب وتعزل وتولّي وتتهم وتأمر بالقتل وتحيك الدسائس.[391]

وهكذا نتبيّن أنّ الشيخوخة توفّر فرصة للعجوز حتى تستمتع بالنفوذ الذي حرمت منه عندما كانت شابّة فيتسنّى لها في بعض الحالات أن تنهض ببعض الأدوار التي كانت في العادة أدوارا ذكورية. ولعلّها كانت تجد لذّة في ممارسة هذا النفوذ.

2/ 4 ـ السفارة

لئن عملت المسنّات على إعادة إنتاج النماذج المتسلّطة وتمادى عدد منهن

في الهيمنة على النساء الأخريات مستعملات الآليات الذكورية نفسها، فإنّ بعضهن الآخر آثر مساعدة الشبّان والشابّات حتى «إنّك لترى المرأة الصالحة المسنّة المنقطعة الرجاء من الرجال وأحبّ أعمالها إليها وأرجاها للقبول عندها، سعيها في تزويج يتيمة وإعارة ثيابها وحليّها لعروس مقلّة».[392] ومن العجائز المعروفات بالصلاح من كانت تتطوّع لمساعدة المحبّين رفقة بهم.[393] وعلّل ابن حزم سبب هذا السلوك. فقال: «وأمّا العجائز فقد يئسن من أنفسهن فانصرف الإشفاق محضا إلى غيرهن».[394] ومن العجائز من كانت تحب النهوض بدور السفارة بين المحبّين حتى عرف بين الناس أنّ هؤلاء يرسلون إلى من يكلفون به من لا يؤبه به أو جليلا لا يشكّ فيه «النسك يظهره أو لسنّ عالية قد بلغها. وما أكثر هذا في النساء ولاسيما ذوات العكاكيز والتسابيح والثوبين الأحمرين. وإنّي لأذكر بقرطبة التحذير للنساء المحدثات من هذه الصفات حيثما رأينها».[395]

2/ 5 ـ القوّادة

لم يمثّل عامل السنّ شرطا من الشروط التي تجعل المجتمع يثق في العجوز ثقة مطلقة. فأخبار المسنّات الدواهي اللواتي يدخلن الدور فيفسدن النساء على رجالهن ويعبثن بالأخلاق، ذاعت بين الناس. ولهذا السبب فرّق المجتمع بين النساء على أساس أخلاقي فميّز بين الكبيرة الصالحة التي يؤتمن جانبها والعجوز الفاسدة التي تقوم بدور القوادة والمتمثّل في أن تسهّل العجوز البغاء لغيرها. ولئن عرفت القوادة[396] في المجتمع الرجالي إلاّ أنّ الثقافة العالمة، ألحّت على اعتبارها دورا نسائيا. فزليخاء جاءتها عجوز أعانتها على بلوغ مرادها من يوسف فاحتالت لها.[397] وورد في تفسير عائشة للواصلة أنّها التي تكون «بغيًا في شبيبتها، فإذا أسنّت وصلته بالقيادة».[398] وجاء في الأمثال «أقود من ظلمة»، وهي فاجرة هذلية لمّا أسنّت قادت فلمّا قعدت اشترت تيسا تنزيه على العنز.[399] وأشارت المصادر إلى أنّ العجوز كانت تتوسّط للرجال فتحتال على النساء المحصّنات. وبالمثل لجأت فئة من النساء إلى الاحتيال على أزواجهن وممارسة الزنا معتمدات في ذلك وساطة العجائز.[400] واعتبر ابن الجوزي أنّ التخبيب على الزوج هو صناعة العجائز.[401]

وفصّل التيفاشي القول في مسألة القوادة فذكر أصنافهن: فالمريدة: عجوز «تتزيى بزيّ الصلاح والعبادة وتلازم الصلاة والسجادة وتعلّق في عنقها سبحة وتتعاهد إلى النسوان وتكثر الدعاء لهنّ ولصاحب المنزل، وهي أعدى على المرأة المستورة من الذئب على الخروف».[402] أمّا المتصرّفة «فهي عجوز تدخل إلى الدور برسم قضاء الحوائج للنسوان والتصرّف عليهن والبيع والشراء لهنّ وإحضار ما يحتجن إليه من الأسواق وغيرهن فيما يرجى الرجال والنساء بحجّة ذلك ويجمعن بينهن».[403] وهكذا ثبت في الأذهان «أنه قلّما خلت قطّ امرأة عجوز، ممّن تباشر الرجال وتعاملهم مع امرأة صالحة، إلاّ وأفسدتها بما تحدّثها به...فيجب على الرجل الحرّ المؤثر لصيانة حريمه أن يغار من خلوتها مع عجوز وامرأة من هذا الصنف كما يغار من خلوتها مع الرجل الأجنبي».[404] فهل معنى ذلك أنّ المسنّة تتذكّر؟

ويخبرنا أحد الشعراء عن الحيل المتبعة للوصول إلى المرأة. قال: (من الرجز)

إذا أردتَ يَا أُخيَ غَاده مِن المغنى صَعبة المَقادَه

....

فادسُسْ لَها عُجيِّز قوّادة أدبّ في الظلْماء مِن جراده

قد انحنَتْ من شِدّة العِباده تُولِج في جَبهتها سَجاده

كالحسنِ البَصري أو قتادة في يَدها سبْحتَها الصَياده[405]

قد يكون الدافع إلى ممارسة القوادة الخصاصة التي تحلّ بالمرأة بعد موت العائل وفقدان الأبناء، كما يمكن أن تكون الرغبة في التواصل مع الآخرين والاطلاع على أسرارهم وراء النهوض بهذا الدور. وإذا علمنا أنّ تجاوز الشابة للمعايير السلوكية يعرّضها لأقسى العقوبات فتتهم بأنّها مسترجلة، أدركنا أن لا شيء يمكن أن يثني العجوز عن عزمها على خرق القوانين وتحدي مؤسسة الضبط مادام المجتمع قد صادر أنوثتها.

ومهما تعددت الأسباب التي تقف وراء انشغال العجوز بالقوادة، فإنّنا نذهب إلى أنّ تقريب الطاعنة في السنّ بين الرجال والنساء ليس إلاّ شكلا من أشكال الانتقام من مجتمع استهلك جسد المرأة الفتية وحين كبرت، تنكّر لها ولفظها بقسوة. فإذا بها تواجه التهميش والنبذ بفكّ الحصار المضروب على الجنسين مستغلة حريّة الحركة من أجل بثّ الفوضى من حولها. فيكون الاضطلاع بهذا الدور، وسيلة لإثبات الوجود. ولعلّ العجائز بهذا الصنيع يؤكّدن للمجتمع أنّهن في زمرة الأحياء حتى وإن شُبّهن بالحيّات.

2/ 6 ـ الساحرة

لم ينسب المجتمع إلى العجوز ممارسة القوادة فحسب، بل إنّه قرنها بعالم الشياطين والجنّ. وقد عكست اللغة هذه الصلة بين المرأة والجنّ وكذلك الحيّة. فقيل: «إمرأة كالجنيّة إمّا في جمالها وإمّا في تلوّنها» و«الجان ضرب من الحيات». [406] وفضلا عن ذلك، بدت العجوز وخصوصا المتحرّرة من وصاية الزوج أو الأولاد، ذات علاقة وثيقة بالسحر. روي عن عائشة أنّ امرأة جاءتها لتعترف لها أنّ عجوزا ذهبت بها إلى هاروت وماروت فعلّماها السحر. [407] وأشارت بعض المصادر إلى معرفة العجائز بالطقوس السحرية الخاصّة بالجنسانية. [408] ووصف ابن منقذ (ت 584هـ) عجوزا كان يحلو له أن يسميها الشيطانة لأنّها لا يروعها شيء من أمر الإفرنج وقد وجدها في المقابر في ضوء القمر «مكشوفة الرأس قد نفشت شعرها وهي راكبة قصبة تصهل بين المقابر وتجول. قلت: ويحك! أي شيء تعملين في هذا الوقت ها هنا؟ قالت: أسحر». [409] وبقطع النظر عن صدق هذه الأخبار أو عدمه، فإنّ الخشية من العجوز ونعتها بالساحرة من المعتقدات الرابضة في اللاوعي الجمعي على مرّ الزمن ونجدها في ثقافات كثيرة. وقد تكفّلت الأساطير بوصف نماذج من أفعال الساحرات في حضارات عديدة. [410] ولكن بمَ نفسّر الخوف من العجائز ونعتهن بالساحرات؟

إنّ ربط العجائز بالسحر، أي بالسلطة السلبية هو علامة على خوف

الجماعة من القوّة التي تتمتّع بها العجوز في آخر مرحلة من حياتها وأمارة على الخشية من العالم الأنثوي. وهي نظرة مرتبطة ـ في اعتقادنا ـ بتصوّر يلحّ على اعتبار المرأة وعاء للجنّ والشيطان ومستودعا للأذى والشرور ويرجع ذلك إلى امتلاكها الفرج، وهو الثقب المفتوح الذي يؤهلها لاستقبال القوى فوق الطبيعية[411] وإلى تميّزها بحرارة كبرى بعد انقطاع الحيض. ثمّ إنّ سبب ربط المرأة بالسحر، اعتقاد القوم أنّ العقم يحوّلها إلى ساحرة تبحث عن وسائل لسدّ الفراغ النفسي الذي تعيشه وتسعى إلى احتلال موقع في مجتمع همّشها.[412] ولعلّ اعتماد النفّاثات في العقد على القوّة النفخية المصاحبة بالكلمات الملغزة، هو بمثابة استحضار لروح شابّة بإمكانها أن تتفاعل مع الروح المسنّة فتكسبها طاقة متجدّدة.

ويمكن أن نفسّر تكريس المجتمع البطريكي لهذه الأنماط المعيارية التي تقرن العجوز بالساحرة وبالغولة، بأنّه استعادة لمعتقدات قديمة مرتبطة بالديانات الأمومية. وتلحّ هذه المعتقدات على أنّ عشتار، وهي الأمّ الكبرى، تمتلك قوّة تدميرية عظيمة. ومهما يكن الأمر، فإنّنا نجد شبها بين نظرة الثقافة العربية إلى العجوز ونظرة الثقافة اليونانية التي ألحّت على بشاعة جسد العجوز وربطتها بالسحر وأخرجتها من عالم البشر لتصلها بعالم ما فوق الطبيعة.[413]

2/ 7 ـ الداهية

توارت فتنة المرأة وغابت الإشادة بمحاسنها ووقْع تبرّجها في نفس الناظر، لتحلّ محلها صورة عجوز بشعة لا همّ لها سوى الإيقاع بالرجل بعد أن تعاظمت قوّتها واكتملت. وثبت في الأذهان أنّ المرأة رمز الكيد والشرّ وحليف دائم للشيطان. ولئن كان دهاء الرجل موصولا إلى العقل والخبرة والدربة وشدّة المراس ولذلك يوصف الصيّاد بالدهاء[414]، فإنّ دهاء العجوز مرتبط بالأذى والشرّ. وعكست اللغة هذا التصوّر فقيل: العنقفير: السليطة الغالبة الشرّ والداهية[415] و«الهَيعرُون: الداهية. ويقال للعجوز المسنّة: هيعرون سميت بالداهية»[416] إذ تلجأ إليها المرأة فتدسّها لغريمتها لتفسد ما بينها وبين

زوجها.[417] أمّا العِلْكِد فهي الهرمة الداهية.[418] والدردبيس: الداهية.[419] والأفنون: العجوز المسنّة الحيّة الداهية[420] والصيدانة: الكثيرة الكلام السيئة الخلق. وهي الغول التي توقد نار الجنّ.[421]

والمتفحّص في السياق الذي يرد فيه وصف العجوز بالداهية، ينتبه إلى أنّه كلّما أفسدت المسنّة مشاريع الرجال أو حالت دون بلوغهم مقاصد راموا تحقيقها، نعتت بالداهية. فهذا زوج يهوى امرأة من قومه يجتمع إليها ولا يفارق مجلسها حتى علمت زوجته بذلك فما كان منها إلاّ أن دسّت إلى غريمتها «امرأة داهية من عجائز أهلها».[422] فما الدهاء حينئذ؟ أليس الدهاء العقل واتصاف المرء بمجموعة من الصفات الإيجابية كأن يكون بصيرا بالأمور ومعروفا بجودة الرأي؟[423] وهذا يعني أنّ العجوز وصلت مرحلة النضج والمعرفة فأبانت للجميع أنّ بإمكانها أن تكون هي أيضا صاحبة حكمة وسلطة، مقوّضة بذلك ما حاول المجتمع ترسيخه من أنّ المرأة لا تتصف بالعقل. وهكذا نتبيّن كيف ميّز القوم بين الدهاء الذكوري الذي يعدّ صفة إيجابية، إذ كان «يوسف (بن تاشفين) رجلا ديّنا خيّرا حازما داهية مجرّبا»[424]، والدهاء الأنثوي المقترن بالأذى، أي التصدّي للقوانين الذكورية.

وعندما يأتيك الأمر من حيث لا تتوقّع ومن جهة مأمونة الجانب، أي المرأة العجوز والضعيفة تقول: دُهيت وتسمّي ما حدث لك داهية. فلا غرو إذن أن تتماثل صورة العجوز مع الغولة والأمّ المبتلعة للصبيان والشرّيرة الهادمة للنظام. وهي امرأة «فالوسية» حاملة للخصائص الأنثوية والذكورية معا ومجسّدة للمزاوجة الجنسية (Bisexualité)، تأبى الامتثال للمعايير الاجتماعية وترفض أن تكون مجسّدة لصورة الأمّ الصالحة وأن تعبّر عن توقّعات الجماعة في أن تكون العجوز صوّامة قوّامة.

ولمّا كانت العجوز امرأة متمرّدة ومخيفة وداهية، فإنّها احتلّت مكانة هامّة في اللاوعي الجمعي عبّرت عنها الخرافات والأمثال والحكايات، مشيرة في الوقت نفسه إلى استيهامات الرجال ومخاوفهم. فهذه عجوز «نبذت التقوى وراء ظهرها ولم تخف الله تعالى ولم تذكر يوم الحساب، «أعانت امرأة أخرى على

الوصول إلى من تهوى واحتالت عليه بكيدها لتفسد عليه دينه فكان شبيه يوسف. «وهذه عادتهن يستعن ببعضهن على بلوغ مقاصدهن».[425]

تبدو المرأة في مرحلة الشيخوخة امرأتين: واحدة صالحة، وهي الأمّ المقدّسة التي أشارت النصوص الدينية إلى وجود نماذج قليلة منها. فـ«حسبك من نساء العالمين أربع: مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمّد وآسية امرأة فرعون بنت مزاحم».[426] أمّا الثانية فهي فاسدة انشغلت بالسحر والقوادة والمكر والكيد جسّدتها نماذج كثيرة لعلّ امرأة لوط أهمّها. وقد تضافرت جهود العلماء لتجعل المرأة، شابّة كانت أو نصفا، وعاء للإغراء والإغواء ولتصل العجوز بالداء والشرور. ولم يتوان هؤلاء عن التأكيد على أنّ المرأة التي لا تخضع للسلطة الذكورية، امرأة مخيفة لأنّها تستبدل سلطة الرجل بسلطة الشيطان. ولعلّ طول صحبة العجوز له جعلتها تحتل هذا الموقع في نظام التمثّلات والرموز. فالعجوز في الأحلام هي الدنيا. فمن رأى صورة عجوز عابسة «دلّت على ذهاب الجاه لأجل الدنيا وإن رآها قبيحة، انقلبت عليه الأمور وإن رآها عريانة، فهي فضيحة».[427] أمّا الشيخ في المنام فهو في الغالب علم على العلم والجاه والأدب والخير والخصب.[428]

وهكذا نلمس في يسر ازدواجية موقف الجماعة من العجوز. فلئن كان الظاهر يؤكد استنقاصها، فإنّ الباطن يوحي بخوف المجتمع من خطر الأنوثة عندما تصل الذروة وخشيته من الطاقة أو القوّة السحرية التي تتميّز بها الأنثى.

ليست الشيخوخة حدثا بيولوجيا تُعاين آثاره على جسد الفرد بقدر ما هي ظاهرة اجتماعية وليدة تشكيل الثقافة لكلّ دورة من دورات الحياة. وليس أدلّ على ذلك من عمل الجماعة على تحديد سلوك المسنّين وزحزحتهم عن مكانتهم لتسند إليهم أدوارا جديدة تتماشى مع مؤهلاتهم العقلية والجسدية. ولا يمكن الزعم أنّ الشيخوخة تتويج لسلسلة من الأدوار، فذاك أمر يختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، كما أنّه مرتبط بالهوية الجنسية للفرد وانتمائه الاجتماعي. والواقع أنّ الحديث عن أنشطة الشيوخ والعجائز والأعمال التي يقومون بها أو يكلّفون بالنهوض بها يبقى حديثا مفتقرا إلى أمثلة مدعمة

نظراً إلى تهميش المصادر للشيوخ، كما أنّه يبقى حديثا محدودا لا يشمل جميع الفئات الاجتماعية، إذ نادرا ما تتم الإشارة إلى نوعيّة الأعمال التي توكل إلى الخدم عند بلوغهم الشيخوخة سواء كانوا من خدم القصور أو البيوت.

وفّر المجتمع للرجل المحتفظ بقوّته فرصة الانشغال بمجموعة من الأنشطة حتى يجاوز أزمة الشيخوخة غير أنّ غنم العجوز يبدو أهمّ ممّا حصل عليه الشيخ. ففيمَ يتمثّل ذلك؟

الفصل الخامس

صور تحرّر العجوز

1 ـ الخروج

يرجع الفضل إلى البحوث الاجتماعية والبحوث الجغرافية والدراسات النسائية والدراسات الثقافية في لفت الانتباه إلى ضرورة التمحيص في علاقة المسنّ بالفضاء وتأثيره في تشكّل هويته.[429] فهذه العلاقة تشهد تغيرا ملحوظا كلّما انتقل الفرد من دورة حياة إلى أخرى. وبالعود إلى المعايير التي ضبطتها المنظومة الفقهية نتبيّن أنّ خروج المرأة إلى الفضاء العمومي قد اختلفت أحكامه من سنّ إلى أخرى. فـ«النساء أربع: عجوز قد انقطعت حاجة الرجال منها، وهي كالرجال في ذلك. ومُتجالة لم تنقطع حاجة الرجال منها بالجملة، فهذه تخرج إلى المسجد ولا تكثر التردد إليه...وشابّة، فهذه تخرج إلى المسجد في الفرض وفي الجنائز: جنائز أهلها وقرابتها. وفاذّة[430] شابّة في الشباب والثخانة فهذه الأخْيَر لها أن لا تخرج أصلا». ويرجع سبب المنع إلى «ما خشي على الخروج للرجل من الفتنة بهن».[431] فرفع الحظر حينئذ لا يشمل جميع النسوة بل يخصّ الهرمة. أمّا النصف، فإنّ غاية ما ينوبها تخفيف الرقابة عنها. ويعكس هذا الإجراء بداهة تصوّر المجتمع لحضور المرأة في الفضاء الخارجي. فباعتبار أنّ العجوز فارقت عالم الفتنة والإغراء مكرهة ولم تعد تمثّل عنصر إنتاج، فإنّها أضحت مأمونة الجانب ولا خطر يتوقّع من جانبها ولا أرب لها في الرجال ولا

شهوة لهم فيها. وهو أمر يثبت أنّ خصوبة رحم المرأة، هي التي شغلت المجتمع أكثر من الفتنة في حدّ ذاتها. فالرحم المنجب وسيلة تضمن استمرار النظام وتحافظ على قانون الأب وتخلّد الأجداد[432] كما أنّ الرحم آلة عمارة الأرض وتجديد المجتمع اجتماعيا (Regeneration sociale) وأداة للانتصار على الفناء. أمّا الجنسانية الأيروطيقية المفصولة عن التناسل، فإنّها تحقّق النشوة والمتعة ولكنّها موصولة إلى الموت لا إلى الحياة.

تتغيّر القوانين الاجتماعية المتعلقة بمراقبة جنسانية المرأة والمحافظة على صفاء النسب مع دخول المرأة مرحلة الشيخوخة تدريجا. فالنصف من النساء تحدّد مناسبات خروجها تحديدا يراعي سنّها ودرجة أنوثتها، بينما يسمح للعجوز التي تقاربت خطواتها واحدودب ظهرها، بالصلاة في المسجد في كلّ الأوقات.[433] بيد أنّ الفقهاء لم يجمعوا على تحرير المسنّة من كلّ القيود المضروبة عليها. فلئن «رخصّ أهل الرأي للمرأة الكبيرة»[434] بحضور صلاة العيدين وغيرها في المسجد، فإنّ أبا حنيفة رأى أن تمنع العجائز من الخروج للصلاة في الظهر والعصر والجمعة «لأنّ وقت الظهر والعصر وقت انتشار الفسّاق في المحال والطرقات فربّما يقع من صدقت رغبته في النساء في الفتنة بسببهنّ أو يقعن هنّ في الفتنة لبقاء رغبتهن في الرجال وإن كبرن. فأمّا في الفجر والمغرب والعشاء، فالهواء مظلم والظلمة تحول بينهنّ وبين نظر الرجال، وكذا الفسّاق لا يكونون في الطرقات في هذه الأوقات فلا يؤدي إلى الوقوع في الفتنة. وفي الأعياد، وإن كان تكثر الفسّاق تكثر الصلحاء أيضا فتمنع هيبة الصلحاء أو العلماء إيّاهما عن الوقوع في المأثم والجمعة في المصر فربمّا تَصدِم أو تُصدَم لكثرة الزحام وفي ذلك فتنة. وأمّا صلاة العيد، فإنّها تؤدى في الجبانة فيمكنها أن تعتزل ناحية عن الرجال كيلا تصدم. فرخّص لهنّ في الخروج».[435]

واشترط عدد من الفقهاء أن تخرج العجوز في صلاة الاستسقاء رفقة الصبيان وعليها أمارات الطهر والاستكانة والتواضع[436] وغير مخالطة للرجال[437] «قال الشافعي رحمه الله تعالى: وأُحبّ أن يخرج الصبيان ويتنظّفوا

للاستسقاء وكبار النساء ومن لا هيئة له منهنّ ولا أحبّ خروج ذوات الهيئة والإماء مثل الحرائر. وأحبّ إليّ لو ترك عجائزهن ومن لا هيئة له منهن يخرجن»[438].

يقودنا استقراء هذه الشواهد إلى الوقوف عند استنتاجين: أوّلهما يتعلّق بمحاولة التعتيم التي لجأ إليها عدد من الفقهاء في سبيل حجب المرأة. فلئن كانت دوافع قصر الشابة والكهلة مبرّرة بالخوف من الفتنة، فإنّ أسباب التحكّم في ساعات ظهور المسنّة راجعة ـ في اعتقادنا ـ إلى رغبة الرجل في إزاحة صورة لا تتماثل مع الأنموذج عن دائرة إبصاره. ويدعم ما ذهبنا إليه جندرة الزمان واعتبار الظلمة والعتمة من أفضل الأوقات الملائمة لخروج العجوز. أفلا يكون هذا معبّرا عن إرادة تجنّب رؤية الجسد الأنثوي المترهّل الذي سمج وافتقر إلى كلّ ما يدعو إلى الانجذاب نحوه؟ إنّ حضور ما يرمز إلى القبح والبلى مزعج ومثير للخوف ومن ثمّة اقترن أوان ظهوره بالظلمة والعتمة والتخفّي المقصود من خلال رثاثة الزيّ. وبناء على ذلك وجب أن يكون حضور العجوز باهتا حتى لا يعكّر بهاء النور وحتى لا يبرز في الفضاء الخارجي الذي بقي، في تصوّر العلماء، فضاء ذكوريا بالأساس.

أمّا الاستنتاج الثاني فله صلة بالنجاسة التي تلحق المرأة ويتعذّر عليها مراقبتها. فكم من مادة تسيل من مخارج الجسد الأنثوي وفتحاته، لا تتمكّن المرأة من التحكّم فيها نحو اللبن ودم الحيض وماء الطلق ودم النفاس. ومثّلت هذه النجاسة ـ في اعتقادنا ـ عاملا أساسيا من بين العوامل التي حالت دون خروج المرأة ومساهمتها في عديد الأنشطة. فكان انقطاع الحيض وتوقّف الرحم عن الإنجاب، في الغالب، بمثابة «جواز عبور مكّن المسنّة من التحرّر»[439]. فلم تعد من ربّات الخدور المحتجبات وراء الستور، بل أضحت قادرة على التردّد على فضاءات عديدة، إذ جوّزت طائفة من الفقهاء للمسنّة، سواء كانت نصفا أو كبيرة، الخروج في الجنازة[440] وزيارة المقابر.[441] «وفرّق قوم بين قواعد النساء وبين شبابهنّ، وبين أن ينفردن بالزيارة أو يخالطن الرجال. فقال القرطبي: أمّا الشوابّ فحرام عليهنّ الخروج. وأمّا القواعد فمباح لهنّ

ذلك».[442] وجوّز أغلب الفقهاء للعجوز الخروج إلى السوق.[443] «وقال مالك: وأرى أن يتقدّم إلى الصنّاع في قعود النساء إليهم. ولا تترك الشابّة تجلس إلى الصنّاع. وأمّا المُتجالة والخادم الدون ومن لا يتّهم على القعود عنده ومن لا يتّهم هو فلا بأس بذلك».[444]

واختلفت مواقف الفقهاء بشأن سفر المسنّة. فاعتبر عدد منهم أنّه «يجوز أن تسافر المتجالة التي انقطعت حاجة الناس منها مع غير ذي محرم».[445] بينما ذهب آخرون إلى القول بمنع العجوز من الحجّ دون إذن الزوج أو وجود محرم لحاجة «المرأة إلى من يركبها وينزلها، بل حاجة العجوز إلى ذلك أشدّ لأنّها أعجز وكذا يخاف عليها من الرجال وكذا لا يؤمن عليها من أن يطّلع عليها الرجال حال ركوبها ونزولها».[446] أمّا خروج النساء إلى الغزو فقد سمح به للمرأة «الطاعنة في السنّ، وهي الكبيرة إذا كان فيها نفع مثل سقي الماء ومعالجة الجرحى»[447] كما سمح الفقهاء باصطحاب المسنات إلى أرض العدوّ لأنّهن لا يمثلن موطن خوف الجماعة، إذ لا قيمة لهنّ على عكس الصغيرات إذ «يكره دخول النساء الشواب أرض العدو لأنهنّ لسن من أهل القتال، وقلّما ينتفع بهن فيه لاستيلاء الخور والجبن عليهن ولا يؤمن ظفر العدوّ بهن».[448]

ومن الأخبار التي تؤكّد أنّ خروج النسوان خضع لعوامل متعددة، منها الاجتماعي والنفسي والميثي والديني والسياسي ما ورد بشأن فترة خلافة الحاكم بأمر اللّه، فالمصادر تذكر أنّه قرّر منع النساء من الخروج لأنهنّ كنّ، في نظره، سبب تفشي الطاعون والكوارث، إذ كنّ يتبرّجن في الشوارع حتى فشا الزنى بين الناس. وأشار عليه بعض الفقهاء بأن يستثني العجائز من هذا المنع غير أنّ الحاكم لم يأخذ بهذا الرأي. فتمّ منع جميع النساء من الخروج من بيوتهن. ويروى أنّ الحاكم رأى عجائز ظاهرات فـ«غرّقهن»[449] ثمّ إنّه سرعان ما غيّر موقفه بعد أن بلغه أنّ ضررا كبيرا لحق الناس من ذلك الحبس فأمر أن تخرج العجائز لقضاء أشغالهن.[450] وبغضّ النظر عن صحّة ما نسب إلى الحاكم بأمر اللّه من أعمال أو عدمها، فإنّ تحرّر العجوز من وصاية المجتمع الصارمة ظاهرة معروفة في أغلب المجتمعات.

تؤدي التحوّلات التي تنقل الجسد الأنثوي من حالة الفتنة إلى حالة محايدة، إن لم نقل مثيرة للاشمئزاز، إلى تغير نظرة الرجل إلى المرأة، كما أنّها تؤثّر في علاقته بها. فلئن بدا الرجل راغبا في القرب من الشابّة متحينا فرص النظر إلى جسدها، وخصوصا إلى الأعضاء العارية، متجاهلا الأوامر التي تمنع الملامسة، فإنّه تبنّى سلوكا مختلفا في تعامله مع الكبيرة. ولعلّنا لا نبالغ إن قلنا إنّ الرجل لا يكتفي باتخاذ أسلوب التجنّب في قربه من العجوز، بل إنّه ما إن يصطدم بها ويلامس جلده جلدها حتى يبتعد عنها بعده عن المصروع أو المجذوم. ورغم تعدّد فرص الاختلاط بالمسنّات لاكتساحهن الفضاء العمومي، فإنّ الرجل، على ما يبدو، يمتنع بإرادته عن الاقتراب منهن نظراً إلى أنّ الملامسة لا تثير فيه الشهوة المرجوّة.

وراعت المنظومة الفقهية هذه الحقائق النفسية الجنسية فحبست الجسد الفتنة، في حين أنها حرّرت جسدا لم يعد يحرّك السواكن. ولعلّ وعي مؤسسة الفقه بالكبت الذي تعيشه المرأة النصف، تلك التي ينفر منها الرجال، والحال أنّها تبقى راغبة فيهم، جعلها تتعامل مع المرأة النصف بحذر خوفا من أن تنتهز فرصة الخروج غير المقيّد لتزاحم الرجال بحثا عن بعض الدفء، مكتفية في حالات بأدنى الأفعال الجنسية نحو الإشباع البصري أو اللمس أو الدلك أو القبلة العابرة ومستفيدة في حالات أخرى بالجماع. وهكذا ندرك أنّ مؤسسة الفقه ميّزت بين العجوز والمرأة النصف وكذلك، بين المسنّة المرغوب فيها التي تنهى عن الخروج وبين «المتجالة التي لا أرب للرجال فيها»[451] والتي سمح لها بالتردّد على الأماكن العامة.

ولئن كان منع الشابة أو الكهلة من الخروج راجعا إلى الخشية من فتنتها وتضييعها حقوق الزوج، فإنّ المسنّة لم تكن، في الغالب، ملزمة بأداء واجبات كثيرة إمّا لنفور الزوج منها وميله إلى الشابة أو لترمّلها، الأمر الذي جعل انفلاتها من لزوم قعر بيتها، ممكنا وغير مؤثّر في طبيعة العلاقة الزوجية، إن وجدت.

2 ـ الهيئة

تشدّد المجتمع مع المرأة الشابة فتصرّف في شكل ظهورها وفي المقابل تساهل مع العجوز التي انحطت قيمة أنوثتها. جاء في المصادر «إنّ خولة بنت منظور كانت عند الحسن بن عليّ عليهما السلام، فلمّا أسنّت مات عنها أو طلّقها، فكشفت قناعها وبرزت للرجال».[452] ولم يفت السخاوي أن يشير إلى ظاهرة سفور العجائز التي تفشت في عصره. فقال في معرض ترجمته لإحداهنّ: «وقد كانت على نمط كثير من العجائز في عدم التحجّب ونحوه».[453] ولئن اختلف تصرّف الكبيرة في هيئتها من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، فإنّ إخراج المسنّات من أحكام الحجاب استند إلى آية [النور 24/60] التي جاء فيها: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. والقاعد، حسب الزمخشري، هي «التي قعدت عن الحيض والولد لكبرها ﴿لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ لا يطمعن فيه: والمراد بالثياب: الثياب الظاهرة كالملحفة والجلباب الذي فوق الخمار ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ﴾ غير مظهرات زينة يريد: الزينة الخفيفة التي أرادها في قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ وغير قاصدات بالوضع التبرّج ولكن التخفّف إذا احتجن إليه. والاستعفاف من الوضع خير لهن... فإن قلت ما حقيقة التبرّج؟ قلت تكلّف إظهار ما يجب إخفاؤه... أن تتكشّف المرأة للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها».[454]

وعرّف الطبرسي القواعد بقوله: «وهن المسنات من النساء اللاتي قعدن عن التزويج لأنّه لا يرغب في تزويجهن، وقيل هن اللاتي ارتفع حيضهن وقعدن عن ذلك: اللاتي لا يطمعن في النكاح، أي لا يطمع في جماعهن لكبرهن فليسَ عليهنَ جناح أن يضعن ثيابهن، يعني الجلباب فوق الخمار. عن ابن مسعود وسعيد بن جبير. وقيل يعني الخمار والرداء عن جابر بن زيد، وقيل: ما فوق الخمار من المناقع وغيرها. أُبيح لهن القعود بين يدي الأجانب في ثياب أبدانهن مكشوفة الوجه واليد... غير قاصدات بوضع ثيابهن إظهار زينتهن، بل يقصدن به التخفيف عن أنفسهن».[455]

ونظراً إلى اختلاف الفقهاء حول الزينة الظاهرة، فقد تباينت آراؤهم حول الثياب التي تتخلّص منها العجوز. فقيل: «رخّص اللّه للكبيرة التي لا ترجو نكاحا أن تضع الجلباب... وفي قراءة ابن مسعود: ويضعن من ثيابهن الجلباب وحده، وهو القناع الذي يكون فوق الخمار، فلا بأس أن تضعه عند القريب وغيره بعد أن يكون عليها خمار صفيق».(456) ولئن فهمت طائفة من الفقهاء أنّ التخفيف من الثياب لا يشمل جميع المسنّات وإنّما الأرامل منهن فقط، فإنّ فئة أخرى عمّمت الحكم على جميع الكبيرات ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ أي قد انقضت شهوتها منهم، وقول الكبيرة التي لا تريد ولا تراد، سواء تزوّجت أو لم تتزوّج قطّ، قال (ابن مسعود): ولا فرق بين وضعه عند الخاصّ والعامّ إلاّ أنّه لا يعجبني أن تضع ذلك عند المتّهمين من الرجال».(457) وشرح القرطبي علّة تحرير العجائز من الجلباب بقوله: «إنّما خصّ القواعد بذلك لانصراف الأنفس عنهن، إذ لا مذهب للرجال فيهن، فأبيح لهن ما لم يبح لغيرهن وأزيل عنهن كلفة التحفظ المتعب لهن».(458)

اعتبرت جماعة من الفقهاء أنّه يجوز للرجل أن يرى «من المتجالة الوجه والكفين ولا يجوز أن يرى ذلك من الشابة إلاّ لعذر من شهادة أو معالجة أو خطبة»(459) وذهب هؤلاء إلى القول: إنّه «لا بأس أن تضع المرأة جلبابها عند زوج ابنتها»(460) كما أنّهم استثنوا الشيخ الكبير الذي ماتت شهوته فرأوا أنّه الوحيد الذي يرخّص له بالاختلاط بالنساء ورؤية زينتهن الظاهرة. ف﴿غَيْرِ أُوْلِي ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ﴾ [النور 60/ 31] هم «الذين يتبعونكم ليصيبوا من فضل طعامكم ولا حاجة لهم إلى النساء لأنّهم بلّه لا يعرفون شيئا من أمرهن أو شيوخ صلحاء، إذا كانوا معهن غضّوا أبصارهم أو بهم عنانة»(461) أي إنّه لا يتوقّع منهم الفساد باعتبار أنّ انخفاض درجة فحولتهم يجعل وضعهم شبيها بوضع الصبي، إن لم نقل بالمرأة.

وعلى النقيض من هذه الآراء، ذهب المتشدّدون إلى أنّ «كلّ من كان من الرجال فلا يحلّ لها (المرأة) أن تبدي موضع الزينة الباطنة بين يديه ولا يحلّ له أن ينظر إليها»(462) فعليها حينئذ أن تلتزم بلبس الدرع والخمار والجلباب

والإزار.[463] وانطلاقا من ذلك لم يكن التمييز بين النساء على أساس السنّ، معمولا به وارتبط إبداء الزينة بالقرابة. ولئن عرّف «أولي الأربة من الرجال» بأنه المعتنّ الذي ليست له حاجة في النساء، وهو حسب بعضهم المعتوه[464]، فإنّ المتشدّدين حذّروا الرجال من عواقب الاختلاط بين الجنسين. قالوا: «لا تأمن المرأة على أيّ رجل مهما كان مسنّا ودميما، ولا تجعلْ لأيّ خادم سبيلا إلى الحريم، وإن يكن أسود وعجوزا وقبيحا».[465]

إنّ ما ورد في سورة النور يكشف النقاب عن الآتي:

1 - تعدّ غاية أحكام الفصل بين الجنسين وقائية. فهي خدمة يضعها المجتمع الذكوري بتصرّف الرجل العاجز عن التحكّم في نفسه فيحميه من الفتنة. أمّا الشيخ، فإنّه لا يحتاج إلى قانون يشدّ أزره في قربه من المرأة وذلك لسببين: أوّلهما عنّته التي تخرجه من خانة الفحول، وثانيهما امتلاكه الوازع الأخلاقي الديني وانشغاله بالعبادة وزهده في النساء ممّا يجعله خارج دائرة الاتهام. وجليّ أنّ تنظيم المجتمع للعلاقات قد أخذ في الاعتبار عامل السنّ فأعاد النظر في مسألة الفصل بناء على اختلاف وضع المسنّين.

2 - تعكس قواعد الاختلاط بين الجنسين في مرحلة الشيخوخة القيم السائدة في المجتمع، كما أنّها تشير إلى المعايير الجمالية المهيمنة التي تحكم العلاقات التبادلية. فكأنّ الرجل لا يميل إلاّ إلى الشابّة أو الكهلة المليحة، وهذا يعني أنّ قانون الانجذاب محكوم بعامل السنّ ومتى حاد الرجل عن هذا المعيار، اعتبر شاذًا أو عديم الأخلاق باعتبار أنّ نكاح العجوز، يضاهي نكاح الأمّ، وهو حجّة على انعدام المروءة. ويبرهن تخليص المسنّة من الجلباب على لامبالاة الرجل بمن تغيّرت ملامح أنوثتها وعلى أنّه لا يخشى إلاّ من امتلكت جميع مقوّمات الحسن. وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى أنّ المجتمع الذكوري قام بعملية فرز النساء فخصّ الفحول بالصغيرات والشابات، أي بالأفضل وعزل العجائز اللواتي لم يكن بالإمكان الاستفادة منهنّ.

3 - انطبق مبدأ الحجب على من احتفظت بالأنوثة التامّة بينما خصّ

الكشف من نزلت أنوثتها إلى أسفل الدرجات، وهو إجراء معبّر عن طريقة تعامل المجتمع مع الجمال والقبح. فبقدر ما تكون المرأة فاتنة، يزداد عجز الرجل عن غضّ بصره وتحويل وجهه عنها، فيفرض عليها الحجاب ليخفّف من حدّة سحرها. وما إن يتبدّل الجسد الأنثوي وتغيب ملاَحته حتى ينصرف عنه الرجل. فيسمح حينها للمسنّة بأن تنكشف ولكن بمقدار. فلِمَ؟

إذا كان التبرّج هو إظهار المرأة محاسنها التي يجب سترها وتعمّدها البروز شامخة كالبرج العالي، فإنّ تبرّج العجوز لا معنى له سوى إظهار مساوئها. وشتّان بين تبرّج الشابّة وتبرّج العجوز! فالأوّل مرفوض اجتماعيا ولكنّه مقبول على مستوى اللاوعي لأنّه يغذّي استيهامات الرجال. أمّا الثاني فإنّه مستهجن أخلاقيا وذوقيا. فما الذي تملكه المسنّة حتى تمارس الإغراء وتتعمّد البروز؟

إنّ تبرّج العجوز حجّة على تعمّدها الظهور في مجتمع لم يقبل التغيير الذي حلّ بجسدها وعزلها عن عالم الشوق معتبرا أنّ كلّ انزياح عن المثال هو علم على التقهقر والقبح. ولئن تكلّفت المرأة البروز مظهرة محاسنها في فترة الشباب ومساوئها في مرحلة الشيخوخة، فإنّ المجتمع كان لها بالمرصاد. فقابل تبرّج الغانية بقوانين الحجب الصارمة وواجه رغبة العجوز في الظهور بالتخفيف من حجابها ظاهرا وتعمّد حجبها عن دائرة الإبصار باطنا. ومهما اختلفت مقاصد النسوان، فإنّ الرجل يبقى سابحا في مملكة الأنوثة بين مدّ وجزر: يتقلّب بين تبرّج فاتنة يغريه ويشدّه إليه فيقترب منها، وتبرج عجوز يستفزّه فيحفزه على الانصراف فيبتعد عنها.

4 - اعتبر تحرير العجوز من الجلباب وسيلة من وسائل تنظيم العلاقات في الفضاء. وهو - في نظرنا - حجّة على جندرة المكان بالتصرّف في نظام الرموز والعلامات. فنزع الملحفة يحدّد هوية المرأة التي تتسلّل إلى الفضاء الخارجي فيكون علامة تخوّل للرجل أن يميّز بين النساء على أساس السنّ. فالخمار لباس العجوز والجلباب لباس الشابّة والكهلة وكشف الرأس، هو زيّ الأمة. وينجم عن عملية تنظيم الهيئة اكتساب الرجل معرفة تسمح له بالتعامل مع كلّ شريحة عمرية أو اجتماعية حسبما تنصّ عليه الآداب الاجتماعية. ويتمّ بذلك

تلافي الالتباس والتشويش والفوضى في العلاقات التبادلية بين الجنسين فيحفظ النظام. وبالإضافة إلى ذلك، ييسّر تنظيم الهيئة على مؤسسة الضبط قيامها بالمراقبة بطريقة ميسورة. ولكن هل التزمت المرأة بقوانين الرجال أم أنّها تصرّفت في نظام العلامات؟

5 - إنّ التخفيف من حجاب المسنّة هو، في اعتقادنا، فعل رمزي دالّ على إقالة المرأة من أهمّ وظائفها: الإمتاع والإنجاب، وبذلك تنزل الستارة ويتوقّف دور الإغراء الذي طالما اضطلعت به المرأة على الركح الاجتماعي. ولكون المجتمع أصدر حكمه وجرّد العجوز من سلاحها، فإنّه قبل حضورها في الفضاء الخارجي ولم يكلّف نفسه عناء تفصيل القول في آداب خروجها ذلك أنّ حضورها حضور غير مرئي. فإذا نظرنا في مرور الغانية في الفضاء العامّ تبيّن لنا أنّها تنشّط المكان بحركات جسدها وزينتها وبريق ألوان ملابسها وشذى طيبها وخشخشة حليها، ومن ثمّة فإنّها تضطلع بدور أساسي في عالم الشوق: توقظ غلمة الرجال ثمّ تتمنّع، تقبل ثمّ تدبر، إلى غير ذلك من تقنيات الإغراء. أمّا العجوز، فإنّها من منظور ذكوري لا حول لها ولا قوّة ولا يمكن أن تنافس الفاتنات مهما اجتهدت، فيبقى مرورها عابرا وسلميا خلاف مرور الفاتنة الذي يحدث الفوضى ويقضّ مضاجع الرجال ويحفز مؤسسة الضبط على البحث عن وسائل أكثر نجاعة لمحاصرة النسوان.

3 ـ الآداب الاجتماعية

عمل المجتمع على تنظيم العلاقات التبادلية بين الأفراد وخصوصا بين الجنسين. فحدّد مسافات القرب وقنّن كيفيّة النظر وضبط آداب التحية. فذهب الفقهاء إلى منع السلام على الشابّة وحلّ التسليم على النصف(466) مستندين في ذلك إلى ما روي عن السلف. قيل: «إنّ الصحابة كانوا ينصرفون من الجمعة فيمرون على عجوز في طريقهم، فيسلّمون عليها، فتقدّم لهم طعاما من أصول السلق والشعير. وهذا هو الصواب في مسألة السلام على النساء يسلّم على العجوز وذوات المحارم دون غيرهنّ»(467).

وتشدّد عدد من الفقهاء بخصوص مصافحة النساء متكئين في ذلك على حديث جاء فيه: «إنّي لا أصافح النساء»[468] معتبرين المصافحة طقسا ذكوريا مصرّين على أنه لا يحلّ للحرّة مسّ الأجنبي على الإطلاق. وخالفهم آخرون فرأوا ضرورة التمييز بين المسنّات والشابات. «فإذا كانت عجوزا لا تشتهي فلا بأس بمصافحتها ومسّ يدها لما روي أنّ النبيّ ﷺ كان يصافح العجائز في البيعة ولا يصافح الشواب». كما «روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان... يصافح العجائز. ولمّا مرض الزبير رضي الله عنه بمكّة استأجر عجوزا لتمرّضه. فكانت تغمز رجليه وتفلي رأسه. ولأنّ الحرمة لخوف الفتنة»[469]. ولكون الفقهاء أدركوا دور الملامسة في تحريك الشهوة، فإنّهم نبّهوا الرجل باعتباره القوّام والمسؤول عن حفظ الأخلاق إلى أهميّة مراقبة ما يصدر عنه من أفعال وحركات. فإن كان «هو شيخا يأمن على نفسه وعليها فلا بأس بأن يصافحها. وإن كان لا يأمن عليها أن تشتهي لم يحلّ له أن يصافحها فيعرّضها للفتنة كما لا يحلّ ذلك إذا خاف على نفسه».[470] واعتبر الفقهاء أنّ بإمكان العجوز أن تأكل مع غير المحرم بيد أنّه لا يسمح لها أن تعانق زوج ابنتها عندما يأتي من السفر.[471] ومعنى ذلك أنّ المعايير المحدّدة لمسافة القرب بين الأجساد تبقى لدى أغلب الفقهاء، هي نفسها حتى النهاية.

تعتبر المصافحة فعلا ثقافيا دالاّ على خضوع الفرد للمعايير السلوكية الضابطة للعلاقات التبادلية ومعبّرا عن مدى مراعاته لمنظومة القيم السائدة في مجتمعه. وتختلف دلالة المصافحة باختلاف هويّة المصافح الجنسيّة وسنّه. فإذا كانت ملامسة الشابّة الفاتنة كالنار الموقدة توقظ الغلمة، فإنّ مصافحة النصف تخضع لمحدّد الشهوة: طمع الرجل فيها أو طمعها فيه. أمّا مصافحة العجوز الهرمة، فإنّها لا تغني من جوع. وتكشف الرؤية الفقهية للسلام والمصافحة والمؤاكلة والمجالسة وغيرها من آداب التعامل عن سعي العلماء إلى إخضاع العلاقات التبادلية بين الجنسين لمبدأ المراقبة المستمرة من جهة، ولعامل القرابة من جهة ثانية. وبيّن أنّ مرونة الأحكام المنظّمة للاختلاط بين الرجال والنساء في مرحلة الشيخوخة مرتبطة بتغيّر النظرة إلى الجسد وإلى الجنسانية واختلاف موقع

المرأة في النظام الرمزي. ولعلّ قول الفقهاء بجواز مصافحة العجوز التي لا تشتهى، يوحي بتماثل وضعها مع الصبيّة التي لا يجامع مثلها من جهة، واقتراب صورة الشيخة من صورة الرجل، من جهة أخرى.

إنّ المصافحة والمجالسة والمؤاكلة لقاء بين الجنسين قائم على التفاعل يفترض فيه قرب الأجساد وحدوث الملامسة العفوية أو المقصودة وشمّ ما ينبعث من الأجسام من روائح. وهو أيضا إقبال الوجه على الوجه: نظر ومعرفة. وفي تأويل الأحلام «المصافحة تزيد في المودّة»[472]، كما أنّها انبساط وصفح عن القوانين الصارمة، أي تجاوز.

تخفت مراقبة المرأة في مرحلة الشيخوخة. فتتحرّر الكبيرة من الأحكام التي فرضت عليها من قبل بهدف السيطرة على جنسانيتها. فإن كان صدور الصوت من المرأة «وإن كانت متجالة»[473] ممنوعا لكونه عورة، فإنّ تغيّر صوت العجوز وتحوّله في الغالب إلى شبه همس أو صراخ كريه، يرفع عنها حكم المنع. فيصبح بمقدورها مخاطبة الرجل دون أن تضطر إلى تغيير صوتها.

وعلاوة على ذلك، راعت المنظومة الفقهية اختلاف وضع القاعد عن الشابة في سنّها لأحكام أخرى. فرأت أنّ بإمكان الزوج أن يطلّق زوجته التي يئست من المحيض دون احتساب الأهلّة[474] وتكون عدّتها ثلاثة أشهر.[475] أمّا عدّة الأمة المتوفى عنها زوجها والتي لا تحيض فقد حدّدت بشهر ونصف.[476]

ولئن تشدّد الفقهاء مع الشابّة المعتدة عدّة الوفاة ففرضوا عليها قيودا كثيرة لعلّ أهمّها القرار بالبيت وترك الزينة، فإنّهم تساهلوا مع العجوز مبرّرين موقفهم بأنّ الرجل يتحيّن فرص النظر إلى الشابة والكهلة ليخطبها ولكنّه لا يتشوّف للصغيرة التي لا تشتهى أو للعجوز التي ينفر منها.

يتيح لنا تأمّل موقف المجتمع من التواصل مع القاعد، إدراك مكانتها، إذ أنّها تبقى في منزلة بين منزلتين: بين الستر والحجب. ويبرز تعامل الجماعة معها أنّ مسار الجندرة مازال متواصلا بيد أنّه يخفت. فتبدو مظاهر الاختلاف بين الجنسين أقلّ قياسا بمرحلة التكليف.[477]

ولئن سلب المجتمع المرأة حقّ الاعتزاز بأنوثتها حتى وإن بدت في صورة مختلفة، فإنّه منحها دون قصد ما كانت تحلم به طوال حياتها، وهو أن تستمتع بحرية الحركة وأن تنفتح على العالم الخارجي، فجعل وضعها نتيجة ذلك شبيها بوضع الرجل. فهل معنى ذلك أن الشيخوخة تقضي على مظاهر كثيرة من اللامساواة بين الجنسين وتقرّب المسافة بينهما؟

الفصل السادس

من مظاهر الائتلاف بين الجنسين

تبدو مظاهر الاختلاف بين الرجال والنساء في مرحلة الشيخوخة محدودة، وخصوصا بين الهرمى، نظراً إلى تحوّل الأجساد إلى أجساد غير مفصحة عن بعدها الجنسي (Désexualisé). وتعكس هذه الدورة من الحياة مرحلة المزاوجة الجنسية التي ليست في الواقع بيولوجية بل اجتماعية نفسية. ويترتّب على مثل هذا الوضع شعور المرء باضطراب هويته الجنسية. فهو بين الصفات الذكورية والصفات الأنثوية وبين مكانة الرجال ومكانة النساء. وهو مع كلّ هذا الانقلاب لا يجد إلى الاستقرار النفسي سبيلا.

ولمّا كانت الشيخوخة بناء اجتماعيا، فإنّ الجماعة تصرّفت في الخانات فأخرجت الهرمى من خانة الفحول لتدرجهم في خانة النساء. وهو تنظيم يثبت أنّ مسار الجندرة ليس قارا ومغلقا، بل هو متحرّك لخضوعه لعامل السنّ وللمصالح الاجتماعية التي يهدف المجتمع إلى تحقيقها.

1 ـ الضعف

الظاهر أنّ أهمّ ما يشترك فيه الطاعنون في السنّ هو صفة الضعف. وقد حدّدت كتب الطبّ تجليات هذا الضعف فاعتبرت أنّ أحكام النساء والصبيان والشيوخ، أي أصحاب «الطبايع» الضعيفة مخالفة لأحكام الرجال أصحاب

«الطبايع» القويّة. فالهرمى يصيبهم استرخاء الأعضاء وضعف القوّة ويسيطر عليهم المزاج الرطب[478] والبرودة وتضعف أدمغتهم وأعصابهم.[479] فتغلب عليهم الرغبة في النوم فينعسون بالنهار[480] ويكثر سهادهم بالليل، كما أنّ أنينهم يزداد لكثرة الأوجاع.

ومن أعراض الشيخوخة المشتركة فقدان الأسنان والاضطراب في المشي[481] والاعتماد على اليد قبل النهوض وضرب الأرض بالرجل كما يفعل الراقص. وعندما تخون المرء قدماه لا يتحمّل مشاق الطريق ويكون في حاجة إلى مُعين.[482] ومع علوّ السنّ يصاب الهرمى أيضا بالنسيان وقلّة الفهم وبكثرة الغفلة وإبطاء الذهن[483]، فلا يتمّ الاعتماد على رأيهم. فالهرم يخرف و«يعود كهيئته الأولى في أوان الطفولية ضعيف البنية سخيف العقل قليل الفهم»، كما أنّه يضعف «عن أداء الفرائض وعن خدمة نفسه فيما يتنظّف به فيكون كلاّ على أهله ثقيلا بينهم يتمنّون موته. فإن لم يكن له أهل فالمصيبة أعظم».[484] وبعد الكمال يعود المرء كما بدأ. فيقترن وضعه بوضع الصبي. فيغلبه البكاء[485] ويكون عقله، في نظر الآخرين، ضعيفا «كالصبيان».[486] وكلّما صدر عنه فعل يخالف ما اعتاده القوم من أفعال، اتهم بالصبوة والجنون.[487] والحقّ أنّ تشبيه الكبير بالصبيّ فكرة شائعة لدى شعوب عديدة مثل الروم، إذ عرّف فلاسفتهم الشيخ بأنّه طفل.[488]

ويلتقي الشيخ الفاني مع العجوز في شدّة التأثر ورقّة المشاعر والإحساس بالخوف وفقدان الأمان وكثرة الشكوى والبكاء، خصوصا عند رحيل الولد العائل[489]، كما أنّهما يشتركان في نفس الصفات نحو الليونة والرخاوة واللطف والوداعة، سيما وأنّ عدوانية الرجل تقل كلّما تقدّم في السنّ. ومع الكبر لا تنحلّ القوى الجسمية والنفسية فحسب، بل يحدث أيضا العجز الجنسي. فتسترخي الأعضاء وتضعف القوّة والماء. فلا يعود منيّ الرجل صالحا للتوليد، ولا رحم المرأة قادرا على الحبل. فيلتقيان في معاناة البؤس الجنسي وفي محاولة البحث عن مسالك للتعويض.

داء الكبر عامّ يعدي الرجال والنساء على حدّ سواء فيصيب الوهن

جميعهم. وهو أمر يؤثر في نظرة المجتمع إليهم. فإذا بالهرم «المسترخي الحنك، المرتفع اللثة»[490] كعظم الرمة البالي لا قيمة له بعد أن أبلاه الدهر[491] فيفقد نتيجة ما حلّ به من ضعف مكانته الجليلة وتصبح أقواله لا قيمة لها.[492] وبذلك يلتقي «أشباه النساء» مع العجائز في البنية الضعيفة والعقل الناقص والسخف.

ونظراً إلى افتقار الهرمى إلى العافية وسيطرة الوهن عليهم، عملت المنظومة الفقهية على مراعاة حالتهم عند سنّ أحكام المعاملات. فإذا كان الشيخ لا يستطيع ردّ شهوته مثل الصبي والحامل، فقد وجب على المحتسب أن ينهى الناس عن حمل اللحوم إلى الشرائحي حتى يطبخها لهم في دكانه[493]، إذ لا طاقة للشيخ على رؤية ما لذّ وطاب دون أكله، خصوصا إذا كان جائعا فهو لا يصبر على الجوع ويشكو حاله مثل الصبي.[494] وتتجلّى مراعاة ضعف الكبار في حِثّ الجماعة على الرفق بهم في الطريق وحسن معاملتهم.[495]

والمتأمّل في أحكام الحرب ينتبه إلى أنّها قد انطوت على أوامر تنهى عن قتل النساء والشيوخ في المغازي.[496] ويذكر أنّ عمر بن الخطّاب كان يأمر جنوده أن لا يقتلوا امرأة أو همّا. والهِمُّ: الشيخ الكبير البالي.[497] واعتبر الشيخ المغلوب على أمره محصنا لا يقتل ولا يسترقّ.[498] وبالمثل كان العدوّ يتحاشى قتل هذه الفئات المستضعفة. ففي أيّام الفتن والحروب صدرت الأوامر إلى الجنود بإجلاء السكان فلا يترك إلاّ من كان «ضعيفا أو عاجزا لا خير فيه».[499] وروي أنّه عندما استولى الروم على أنطاكية سنة 359هـ صدرت الأوامر بإخراج المشايخ والعجائز والأطفال من البلد وسبي الشباب والنساء والغلمان.[500] ولمّا كان الهرِم مفتقرا إلى القوّة وغير قادر على مباشرة الحرب ولا حتى الدفاع عن نفسه، فإنّه أُلحق بالفئة التي ليست من أهل القتال نحو المرأة والصبي والزمنى والأعمى، وغيرهم من الذين عوملوا معاملة خاصّة تؤكّد مدى ضعفهم.

وتُبين أحكام الجزية أنّ مؤسسة الفقه أخذت في الاعتبار وضع المشايخ. جاء في «أحكام أهل الذمّة»: «ولا جزية على شيخ فان ولا زمن ولا أعمى ولا

مريض لا يرجى برؤه، بل قد أيس من صحته، وإن كانوا موسرين...لأنّ هؤلاء لا يقتلون ولا يقاتلون، فلا تجب عليهم الجزية كالنساء والذريّة».[501] ومن مظاهر اهتمام الخلفاء بشيوخ أهل الذمّة ما ورد في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عمّاله «...ثمّ انظر من قبلك من أهل الذمّة قد كبرت سنّه وضعفت قوّته وولّت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه. فلو أنّ رجلا من المسلمين كان له مملوك كبرت سنّه، وضعفت قوّته، وولّت عنه المكاسب كان من الحقّ عليه أن يقوته حتى يفرّق بينهما موت أو عتق، وذلك أنّه بلغني أنّ أمير المؤمنين عمر رضي اللّه عنه مرّ بشيخ من أهل الذمّة يسأل على أبواب الناس فقال: ما أنصفناك، وإن كنّا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثمّ ضيعناك في كبرك! قال: ثمّ أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه».[502]

توضّح هذه الشواهد أنّ افتقار الرجل إلى العافية والقوّة يجعله في نظر الآخرين غير كفء، فلا يستحقّ العيش في عالم الفحول ويحشر في عالم المستضعفين الذين يشتركون في عدد من الصفات، منها الضعف وعدم الاستقلال بأنفسهم والتواكل والجبن. فهم دائما في حاجة إلى من يقضي لهم حاجاتهم. ولئن كان دافع التعامل مع المعمّرين في الظاهر الشفقة، فإنّ الشفقة تخفي نظرة استنقاص. فوراء مشاعر الرأفة اعتراف مجتمع الفحول بأنّ الهرم ليس ندّا ولا نظيرا للأنا. ولكونه يمثّل الآخر المختلف يتمّ إقصاؤه لأنّه لا يتماهى مع الأنموذج ولا يعكس التضاد بين الأنوثة والذكورة، وإنّما يميط اللثام عن نقاط الشبه بين الجنسين. ولأنّه يكشف غير المرغوب فيه ويفضح المخفي، فإنّ الجماعة تهمّشه حينا وتقصيه في أحايين أخرى.

تنتهي آخر دورة من دورات العمر بسيطرة مشاعر العجز والعزلة واليأس على الرجل والمرأة اللذين افتقرا إلى الصحّة، ولم يحتفظا بكلّ قواهما البدنية أو مداركهما العقلية ولذلك تسقط عنهما مجموعة من أحكام التكاليف.

2 ـ المسنّ وأحكام التكليف

يقف المطلع على كتب الفقه على إشارات دالة على مراعاة الفقهاء لوضع

الهرمى فقد أمر الإمام بالتخفيف في الصلاة مراعاة لحال الضعفاء. ف«من أمّ قوما فليخفّف».[503] وسمح للشيوخ بأداء الطقوس الدينية بطريقة ميسّرة. فجاز لهم تقصير الصلاة أو القيام بها بالإيماء واللسان أو جلوسا. وارتفع عنهم الصوم لعجزهم عن تحمّل مشاق الجوع ورخّص لهم في الإفطار مثلهم مثل الحبالى.[504] سئل مالك عن شيخ ضعف عن الصيام فقال: «لا صيام عليه ولا فدية».[505] واستحبّ العلماء تقديم الضعفة عند أداء الشعائر[506] وجوّز عدد منهم أن يحجّ المرء عن الرجل والمرأة إذا بلغا من الكبر حدّا يعوقهما عن معاناة مشاق السفر ومخاطر الطريق وأداء الشعائر[507] معتمدين في ذلك رواية جاء فيها أنّ «رجلا أتى النبي ﷺ فقال: إنّ أمّي امرأة كبيرة لا تستطيع أن نحملها على بعير، وإن ربطناها خفنا أن تموت، أفأحجّ عنها؟ قال: نعم».[508] وهكذا أصبح الهرمى من أرباب الأعذار.

تلحق صفة الضعف الطاعن في السنّ سواء كان رجلا أو امرأة، فيصبح في حاجة إلى الرعاية والحماية مثله في ذلك مثل بقية الفئات التي تنعت بالعجز مثل الولدان والزمنى وغيرهم. فهل يعني هذا أنّ منزلة الطاعن في السنّ لا تتأثّر بعامل الجنس؟

3 ـ مكانة الكبير

يعدّ إفصاح الرجل عن عشق صاحبته مجلبة للاستهزاء. فالمرأة الوحيدة التي يكون من حقّ الرجل الإعلان عن حبّها وإظهار عواطفه تجاهها هي الأمّ. ويكتسي حبّها صبغة العرفان بالجميل لما تكبّدته في سبيل الولد. جاء في القرآن: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف 46/15] وشكّل هذا الحبّ محور عدد من الآيات (الإسراء17/ 23) و(لقمان 31/ 14) و(العنكبوت 29/ 8). ووردت أحاديث عديدة تلحّ على ضرورة طاعة أمر الوالدين ما لم تكن معصية، وهو أمر يندرج في إطار طاعة الصغير للكبير التي ألّحت عليها مجتمعات عديدة مثل مجتمعات الشرق الأدنى القديم.[509]

وتتمثّل مظاهر العناية بالوالدين وحفظ حقوقهما في النفقة عليهما[510]

والرفق بهما واحتمال أذاهما والإحسان لهما برّين كانا أو فاجرين أو مشركين.[511] ولئن استحبّ برّ الأم على برّ الأب[512] فـ«لأنّها الجناح الكبير والذراع القصير، أضعف الوالدين وأحوجهما في الحياة إلى معين، إذ كانت أكثر بالولد شفقة وأعظم تعبا وعناء».[513] ويعتبر اضطلاع الأمّ بوظيفة الراعية سببا رئيسيا من أسباب تقديمها على الأب في البرّ. فـ«حقّ الوالدة على ولدها أولى بالبرّ لأنّها حملته في بطنها وغذّته بلبنها وربّته في حجرها وضمّته إلى صدرها وبذلت له حسن صبرها... وكانت تنميه وتسهر وتخدمه ولا تضجر».[514] ولذلك تمّ التحذير من عواقب غضب الأمّ.

وأشارت النصوص إلى كثرة الثواب على تعظيم حقّ الوالدين واللطف بهما.[515] وضبطت المنظومة الفقهية آداب التعامل مع الوالدين. فالأمّ «مخدومة مخفوض لها جناح الذلّ».[516] ذكر في هذا الصدد أنّ أعرابيا حمل أمّه في الطواف وهو يقول: (من الرجز)

إنّي لها مَطيّة لا أذعرُ إذا الركابُ نَفَرَت لا أنفِرُ
ما حَملتْ وأرضعَتني أكثرُ اللّهُ ربّي ذُو الجَلالِ أكبَرُ[517]

ومن مظاهر برّ الوالدين وإكرامهما الاستئذان عليهما وتقديمهما في الجلوس والمماشاة، وتحمّل المشاق في سبيلهما، وعدم التقصير في حقّهما. واستئذانهما قبل المشاركة في الجهاد وإحسان تكفينهما حتى وإن كانا قد بقيا على دينهما الأصلي، إذ يجب القيام على دفن الأمّ النصرانية وتكفينها وحضور جنازتها.[518] ومن أمارات البرّ كذلك الترحّم لهما والاستغفار لهما.[519]

ولئن حوت المصادر أخبارا تكشف برّ الأبناء بالآباء والأمهات وتنوّه بمحاسن حسن معاملتهم، فإنّها أشارت أيضا إلى حالات العقوق[520] ونبّهت إلى عواقب هذا السلوك[521] الذي ينمّ عن احتقار كلّ من بلغ «أرذل العمر» رجلا كان أو امرأة.

ولم يقتصر تبجيل المسنّ على برّ الأولياء فحسب، بل ألحّت الأحاديث الواردة بشأن الآداب الاجتماعية على إكرام ذي الشيبة[522] فـ«ما أكرم شاب

شيخا لسنّه إلاّ قيض اللّه له من يكرمه عند سنه».[523] وعمل المجتمع على غرس مجموعة من القيم التي تدعو إلى معرفة شرف الكبير وحسن توقيره وإنزاله المرتبة التي تليق به[524] في الجلوس والمؤاكلة والتزام الصمت والاحتشام في حضرته والوقوف له متى دخل.[525] واعتبر تقديم حقّ الكبير «سنّة في السلام والتحية والشراب والطيب ونحو ذلك من الأمور. وفي هذا المعنى تقديم ذي السنّ بالركوب وشبهه من الإرفاق».[526] ولمّا كان «الأسنّ أحقّ بالتوقير والتقديم»[527]، فإنّه منح حقّ المبادرة بالكلام وكان على الحضور واجب الإصغاء. قيل: «وقّر الشيوخ ولا تتحدّث إليهم جزافا فإنّ جواب الشيوخ والعقلاء قاس».[528]

وحرصت سلطة الضبط على مراقبة مدى توقير الصغار للكبار «خطب زياد فقال: استوصوا بثلاثة خيرا: الشريف والعالم والشيخ...ولا يأتيني شيخ بشابّ استخفّ به إلاّ أوجعته ضربا، ولا يأتيني عالم بجاهل استخفّ به، إلاّ نكّلت به».[529] ولئن كان النهي متعلّقا بالشيوخ، إلاّ أنّنا نرجح أنّ تعظيم الكبير شمل الرجال والنساء معا. وربّما كان التغاضي عن ذكر العجوز راجعا إلى أنّ الآداب الاجتماعية توظّف في تيسير العلاقات التبادلية بين الناس في الفضاء العمومي، وهو فضاء رجولي بالدرجة الأولى. أضف إلى ذلك، أنّ منزلة المرأة تجعلها تابعة للرجل في القوانين والأعراف كافة ومن ثمّة لا يتم ذكرها مباشرة.

تحوي آداب التعامل مع الكبير في مضمونها تراتبية اجتماعية. فتفرّق بين الناس على أساس السنّ. وتتشكّل صورة الكبير من خلال مظهرين يلحّ المجتمع على اتصافه بهما: أحدهما يتعلّق بمكارم الأخلاق فيتحوّل المسنّ تبعا لذلك إلى قدوة، فالشيخ في القبيلة كالنبيّ في الأمّة، وثانيهما حسن السمت. فلا عجب أن يقع تزيين المجالس بالشيوخ. وأن يحتل المسنّ، وخصوصا العالم والورع[530]، مكانة هامة في اللاوعي الجمعي. فهو يجسّد النصيحة والفضيلة وصوت الواجب وصوت الحكمة. وفي أعمال مفسّري الأحلام وفي علم الكرامات الصوفية يتماثل الشيخ مع الأنا الأعلى[531] ويشير إلى التوجيه ويدعو إلى التحوّل وتغيير السلوك، كما أنّه قد يقدّم لنا معرفة أو يكشف عن مفقود.

وفضلا عن ذلك يرمز الطاعن في السنّ إلى السلطة الأخلاقية وسلطة القوانين والسلطة المعرفية. «فمن رأى أنه يأكل مع شيخ ارتفع أمره عند السلطان».[532]

ويمثّل الطاعنون في السنّ جماعة مرجعية بالنسبة إلى الشبان في السلوك والهيئة والأخلاق والعلم والتجربة[533] ولذلك يتمّ الأخذ بنصائحهم. روي أنّه «لمّا اجتمع الناس بالقادسية دعت خنساء بنت عمرو النخعية بنيها الأربعة، فقالت: يا بني إنّكم أسلمتم طائعين... فإذا رأيتم الحرب قد أبدت ساقها، وقد ضربت رواقها فتيمّموا وطيسها، وجالدوا خميسها، تظفروا بالمغنم والسلامة...فانصرف الفتية من عندها وهم لأمرها طائعون، وبنصحها عارفون».[534]

وبالإضافة إلى ذلك، ربط بعضهم المرّوة بالإصغاء إلى نصائح الطاعنين في السنّ. «قال سلْم بن قتيبة: لا تتمّ مروّة الرجل، حتى يصبر على مناجاة الشيوخ الدرد».[535] فهؤلاء خبروا الدنيا وعرفوا أخلاق الناس وشهدوا الوقائع ومن ثمّة شكّلوا مرجعا يعود إليه اللاحق لمعرفة أخبار الأوائل، ولفهم بعض الظواهر ومقارنة الحاضر بالماضي[536] وحلّ بعض المشاكل المستعصية.

قال أحدهم متحدّثا عن شيخ قدّم له عصارة تجاربه: (من الطويل)

ولكنْ سَمعن الشيخَ قد قالَ قَولة ... عليكُم إذا مَا رِبنكَم بالضَرائِر
ولا تأمَنوا مَكر النِساءِ وأمسِكوا ... عُرى المالِ عن أبنائِهن الأصَاغر
فإنّك لم يُنذركَ أمر تخَافهُ ... إذا كنتَ منه جاهِلاً مِثل خابرِ[537]

و«شكا الفرزدق امرأته، فقال له شيخ من بني مُضر كان أسنّ منه: أفلا تَكْسَعُها بالمحرِجات! (يعني الطلاق)، فقال: قاتلك اللّه! ما أعلمك من شيخ».[538]

ويكمن مظهر آخر من مظاهر تعظيم الطاعنين في السنّ في التبرّك بهم. فيتولّون الأذان في أذن المولود اليمنى وتسميته وتحنيكه، بل إنّ المسنّ رجلا كان أو امرأة كثيرا ما يُقدّم على القابلة[539] في التحنيك تبرّكا بخيره. كما أنّه

يدعى لقراءة القرآن للمحتضر رجاء بركته وشفاعته، ويقدّم في صلاة الجنازة ذلك أنّ «دعاء الأسنّ أرجى للإجابة. قال النبيّ ﷺ إنّ اللّه يستحي أن يردّ للشيخ دعوة».[540] وأشارت المصادر إلى أنّ العجوز الصوّامة القوّامة أو المعروفة بالورع والعلم قد حظيت هي الأخرى بالتعظيم[541] وتبرّك الناس بدعواتها[542] وبرأيها بعد أن ثبت في الأذهان أنّ دعوة العجوز التقية مستجابة. قال ابن بطوطة في هذا الصدد: «تربة السيّدة نفيسة بنت الحسن...كانت مجابة الدعوة، مجتهدة في العبادة».[543] وفضلا عن ذلك حوت المصادر أسماء المقامات التي كان يزورها الناس للتبرّك بالنساء الصالحات وبالرجال المعروفين بالورع والزهد والكرامات اعتقادا في قدراتهم الخارقة.[544]

ولئن ذهب بعض الدارسين إلى القول: «إنّ البركة خاصية ذكورية أكثر منها أنثوية»[545] فإنّنا نحترز من إشاعة مثل هذه الآراء لأسباب: منها ندرة الدراسات الخاصّة بدراسة التصوّف وعلاقته بالجندر[546]، ومنها أنّ عدد المتصوّفات والزاهدات أقلّ من عدد الرجال ممّا يجعل إقبال الناس على الأولياء مفهوما، ومنها اختلاف هذه الظاهرة من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر. وإن افترضنا أنّ الناس فضّلوا في بعض المجتمعات التبرّك بالرجال، فإنّنا نفسّر هذا الاختلاف بأنّه ذو وشائج بمنزلة الرجل في المجتمع، كما أنّه راجع إلى ترسّخ مبدإ التراتبية الذي يقضي بتقديم الرجل على المرأة في سائر المجالات، سيما منها الدينية. وربّما يكون للأمر صلة أيضا بما تجذّر في المتخيّل بخصوص علاقة المرأة بالنجاسة التي تجعلها رغم توقّف الحيض دون الرجل قيمة في مسألة التبرّك لاقتران هذا الفعل بالمقدّس.

ومهما يكن الأمر، فإنّ التبرّك برأي المسنّ رجلا كان أو امرأة من العادات التي درج عليها القوم. فقد كان الخلفاء يوقرون أمّهاتهم وجداتهم وكذا مرضعاتهم. «فكان الرشيد يشاورها (مرضعته) مظهرا لإكرامها والتبرّك برأيها».[547] والواقع أنّ تعظيم المسنّين لم يكن ظاهرة خاصّة بالثقافة العربية وحدها بل هو ممارسة شائعة في عدّة ثقافات. وعاين ابن بطوطة هذا الأمر عند زيارته لبلاد الصين فقال: «والشيوخ بالصين يعظّمون تعظيما كثيرا».[548]

لئن اكتسب الشيخ مكانة عالية بسبب علمه وكياسته وخبرته الطويلة، فإنّ العجوز وخصوصا الأمّ، حظيت هي الأخرى بمنزلة رفيعة في الواقع وفي المتخيّل. فالكبيرة هي التي تضمن الاستقرار النفسي والاجتماعي للعائلة وتحقّق وحدة الأبناء وتمتّن صلتهم بأجدادهم وبموروثهم. وقد اعترف عمر بن عبد العزيز بمكانة المسنّات فقال: «أدركت الناس وهم لا يعزّون في المرأة إلاّ أن تكون أمّا».[549] وتظهر أهميّة المسنّة أيضا في مشاركتها في اتخاذ القرارات وخصوصا تلك التي تتعلّق بمصير العائلة، من زواج وطلاق وشراء وبيع وغيرها، كما تتجلّى منزلة العجوز في امتلاكها أدوات السلطة. فهي تغضب حين لا تنفّذ أوامرها وتعاقب وتنهى وتراقب وتفرض على الجميع طاعتها وتسيطر على الأخريات، وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى التراتبية الهرمية الموجودة في عالم النساء ومدى خضوع الصغيرة للكبيرة. وقد يفسّر احتلال العجوز منزلة رفيعة وامتلاكها السلطة بأنّه من رواسب النظام الأمومي.

ويبدو تأثير الأمّ في الولد واضحا من خلال تحكّمها في حياته وسيطرتها على الكنائن، وكأنّها تستعيض عن الفراغ العاطفي الذي تعيشه بتحويل مركز اهتمامها نحو ولدها. فهو العزاء والسند والبديل. ويزداد نفوذ المسنّة إذا لمست من جانب الأولاد طاعة مطلقة لها وتعلّقا مرضيا أو شبه مرضي بها. ويمكن القول إنّ تشجيع المجتمع الرجل على حبّ أمّه، أفضى إلى الفصل بين الحبّ المقرون بالجنسانية والحبّ الأمومي الخالي من هذا البعد، كما أنّه أدّى إلى تثمين حبّ الأمّ على حساب حبّ الزوجة. واللافت أنّ علاقة العجوز بالكنائن لم تحظ بعناية الأدباء وغيرهم فلم نعثر فيما اطلعنا عليه من كتب التراث، على مادة تخوّل لنا تفكيك بنية هذه العلاقة.

وعندما تصبح المرأة أمّا، فإنّها «تمثّل صورة للمرأة التي يهابها المخيال فلا يجد مجالا للطعن فيها. فالأمّ امرأة يقبل بها كلّ الناس ويحصل في شأنها إجماع الأمّة فتتشكّل صورة جميلة ترفعها المجموعة في وجه كلّ النساء، وأغنية مثالا ترددها الأصوات على أذان كلّ النساء. فلتسمعي سيدتي الجميلة تخلّصي من عقدة النساء والزينة والشيطان والنظر الحرام ومتعة التجوال ومحاولة

الارتقاء. وكوني أمّا صالحة تحبّب للأمة رجالها للذود عنها وعن خصالها والقوانين التي سنّتها لتجعل منك أمّا صالحة».[550]

أمّا شفقة المجتمع على عجائزه الصالحات، فنفسّرها بانكسار المرأة إذ أنّها تجسّد الكهول في منزلتهم الرفيعة، وإنّما تكتفي بأداء وظيفتها: أنجبت وربّت وانشغلت بزوجها وبربّها فكان لابدّ من إكرامها في شيخوختها بعد أن برهنت على امتثالها للمعايير، فعاشت حياتها كما شاء المجتمع وضحّت بنفسها في سبيل الآخرين. وقد نفسّر التعظيم الذي تحظى به العجوز بأنّه احترام وتبجيل للمرأة التي ارتقت في آخر دورة من دورات حياتها، فنحت نحو التخلص من ثقل الأنوثة.[551] أمّا المسنّة التي احتفظت بطموحها ونافست الرجال، فقد لاقت في كثير من الحالات الهوان، من ذلك ما حدث لشغب أمّ جعفر المقتدر باللّه التي قيل إنّ القاهر (320هـ ـ 322هـ) عذّبها بصنوف العذاب وهي تقول له «أنا أمّك في كتاب اللّه».[552]

يعكس تعظيم المسنّين نظام الجماعة القيمي ونظرته إلى الشيخوخة. فمادام الفرد يمتلك العافية والنفوذ والاستقلال فالمجتمع يكرمه، لأنّه يمثّل الذاكرة الجمعية والحيّة للأمّة وله وظيفة الشهادة على التاريخ، وهي وظيفة رمزية بالغة الأهميّة. وما إن تنحط قواه حتى تتغير مكانته. ونذهب إلى أن الآيات والأحاديث التي تعرّضت لآداب التعامل مع الوالدين ونبّهت إلى عواقب العقوق، متعلّقة بالخصوص بسوء معاملة المجتمع للهرمى الذين نبذوا بسبب كره الجماعة لكلّ ما يمتّ إلى الضعف بصلة. ولئن تماثل وضع الهرم مع العجوزة، فإنّنا نعتقد أنّ انعكاسات احتقار القوم لمن أبلاه الدهر حتى فني هي أشدّ وقعا في نفس الرجل من المرأة، مما يجعلنا نذهب إلى أن أزمة الشيخوخة أزمة ذكورية ذات وشائج بالتغيرات الطارئة على موقع الذكر ولاسيما بنية الذكورة.

الفصل الثامن

أزمة الذكورة

لا يكون الرجل الكامل فحلا إلاّ إذا قدر على التخلّص من شوائب الأنوثة واستطاع أن يعكس التضادّ بين الصفات الذكورية والصفات الأنثوية. فهذا التقابل هو الذي يكسبه هوية جنسية متميّزة. أمّا إذا ظهرت عليه الصفات التي تسندها الثقافة إلى المرأة، فإنّه يهمّش أو يلفظ لأنّه هجين لا يصلح ولا يمكن أن يحتفظ بمكانته وشرفه، لكونه يهدّد الأنموذج ويوحي بالفوضى واختلال النظام الجندري مثله في ذلك مثل المخنّث واللوطي. ونظراً إلى أنّ الطاعن في السنّ يعجز عن الاضطلاع بدوره على الركح الاجتماعي حتى النهاية، أي يُظهر ضعفه، فإنّ المجتمع يسدل عليه الستار ولا يعترف به لأنّه يفضح الذكورة «المؤسطرة»، ويزيح عنها الغشاء الزائف ويهتك ستر هشاشتها، كما أنّه يفكّك أحادية الأنموذج فيتبدّى حينها أنّ الذكورة درجات وأنّ التداخل بين الحدود الجندرية واقع لا مرية فيه.

1 ـ من القوّة إلى الضعف

تلحّ الجماعة على اعتبار الولد رجلا ساعة يخرج من بطن أمّه[553]، كما أنها تسعى إلى أن تغرس فيه مجموعة من القيم التي تتماشى مع شرف الذكورة وأهمّها القوّة. «يقال رجل بين الرجلة أي القوّة، وهو أرجلهما أي أقواهما. وفرس رجيل قويّ على المشي. وسمّيت الرِجل رجلا لقوّتها على المشي...

وارتجل الكلام ارتجالا لأنّه قوي عليه من غير ركوب فكرة، وترجّل النهار لأنّه قوي ضياؤه بنزول الشمس إلى الأرض... وأصل الباب القوّة».[554] وينشأ الفتى على شِعر الفخر والمديح بالقوّة والجرأة والإقدام وتمجيد سير الفوارس وحكايات الأبطال الذين تربّعوا على عرش المتخيّل. ويعي منذ النشأة أنّ التاريخ لا يعترف إلاّ بالبواسل وأنّه لا سبيل إلى الإقرار بتنوّع الذكوريات. فأنّى للرجل أن يقبل بعد ذلك بانحناء القامة واضطراب اليد والرجل وضعف الحواس وكلّ مظاهر الوهن!

يفقد الهرم قدرته على السيطرة على حركاته وأقواله وأفعاله. فيصبح عاجزا عن ضبط نفسه والسيطرة على كلّ ما يخرج من جسده من دموع وبول وضرطات وغيرها. قيل: الشيخ إذا أسنّ «صارت فيه ثلاث خصال مذمومة: إذا قام عجن، وإذا مشى زفن، وإذا سعل قرن»[555]، أي إنّه يقرن السعلة بالضرطة. والمعمّر يمجّ ريقه ولا يستطيع حبسه ولا يمسك البول[556] ويعجز عن التحكّم في شهواته، كما أنّه يخلط في الكلام[557] ولا يسيطر على سلوكه فيسير في بعض الحالات عريانا[558]، وعندما يضعف عقله[559] ويخرّف يتحوّل إلى موضع سخرية الحاضرين[560] فيهزأ منه الكهول والنساء والصغار والعبيد والأغراب الذين دونه شرفا.

قال الشاعر: (من البسيط)

أصبحتُ هُزءا لراعِي الضَأن يَسخَرُ بِي مَـاذا يُـريـبـكَ مِـنّي رَاعـيَ الـضَـأن[561]

إنّ المتعارف عليه أنّ المرأة تعجز عن التحكّم في جسدها فلا يتسنّى لها ضبط ما يخرج من بدنها من سوائل. أمّا الرجل فهو قادر على مراقبة تصرفاته لكمال عقله. بيد أنّ انحطاط الوضع الصحيّ للهرم، يجعله والمرأة مثيلين. فما إن يتدهور نظام الضبط حتى تتصدّع علاقة الرجل بجسده، فيفقد سلطته إذ لا يخفى أنّ الضبط رمز امتلاك السلطة. وهو أوّل مظهر مجسّد لها ولا يتمكّن الفرد من السيطرة على الآخرين إلاّ إذا نجح في التحكّم في نفسه وجسده معا.[562] ويُوضّح عجز الإنسان عن مراقبة ذاته مدى تغلّب الطبيعة على الثقافة، كما أنّه يشير إلى المصير البشري: تحوّل القوّة إلى ضعف والضبط إلى انحلال

والنظام إلى فوضى. ويترتّب على هذه التحوّلات انهيار وجاهة الرجل. فإذا بالمعمّر يكثر الشكوى من العجز الذي يصير إليه. وعندما يشكو الرجل معاناته يفضح المستور، ويبوح بما يجب أن يبقى بين جنبات الضلوع، كما أنّه يخون كلّ المبادىء التي قامت عليها التنشئة الاجتماعية الذكورية التي تلزم الفتى بكبت مشاعر الوهن والخوف والجبن وغيرها وتدعوه إلى وأد مظاهر الضعف.

يقوّم المجتمع المرأة من خلال معيار البدن: المادة. ولا ينظر إليها إلاّ من خلال صورة الجسد. فيكون حضورها جسديا (embodied) خلاف الفحل الذي يمثّل العقل فيعرّف من خلال أعماله وتجاربه وأقواله. فيكون حضوره عمليا مفصولا عن معيار الجسد (disembodied). بيد أنّ شيخوخة الرجل تجعله يواجه مجموعة من الحقائق، أوّلها تغير مقياس التعامل معه. فإذا بالجماعة تحدّد موقعه معتمدة في ذلك مظهره وصورته. فتعاين أمارات الكبر وعلامات الوهن ثمّ تصدر حكمها عليه. فدريد بن الصمّة عندما خطب امرأة بعثت وليدتها تتقصّى طريقة بوله فوجدت أنّ بوله يسيح على الأرض فعلمت أن لا فضل فيه ولم تعد فيه بقية فرفضت خطبته.[563] وهذا دال على تواري الأفعال التي تكسب الشيخ هويته الجنسية وابتعادها عن دائرة الإبصار لتحلّ محلّها صورة جسد رخو عاجز ضعيف يثير الشفقة أو السخرية أو يدعو إلى الضحك. فلا بطش ولا إقدام وإنّما هو الضعف في الفؤاد والعمل والخلق والتضعضع.[564] فهذا شيخ شوهد في حرب الجمل وعليه جبّة ووشي يحضّ الناس على القتال ويرتجز بعدما عجز عن المشاركة في القتال باليد.[565] وهؤلاء شيوخ ونساء اتخذوا المساجد ملجأ «وأعلنوا بالدعاء والاستغاثة إلى اللّه»[566] وذاك شيخ ألمّت به مصيبة فأخذ يولول فرقّ له الناس وأعانوه.[567]

وعندما يصل الهرِم إلى هذه الحالة من الوهن، فإنّه يزداد شعورا باليأس[568]، إذ أنّه لا يملك القدرة الجسدية ولا النفسية على استبدال واقعه، كما أنّه يفقد الإحساس بقيمة الحياة. فما السعادة إلاّ في احتفاظ المرء بعافيته. وباعتبار أن الطاعن في السنّ يعي مدى تغير نظرة الآخرين إليه، فإنّه يتوارى عن بؤرة الإبصار ويتخفّى خجلا ممّا حلّ به مبغضا جسدا صار هامة.

وهكذا نتبيّن أنّ الشيخ الفاني يتماهى مع مثال ثقافي قائم على الصورة تجسّده المرأة بالأصل، ونماذج أخرى قصرت عن بلوغ الكمال نحو المعتوه والمعوق والأسود وغيرهم. ويفضح موقف الجماعة من الهرم اختياراتها وقيمها. فما يشدّ الأنظار هو السليم والقويّ والقادر. وهكذا، نتفطّن إلى الصلة بين الموقف من المسنّ والموقف من أصحاب العاهات.

ولئن اعتبر الضعف حجّة من الحجج التي انبنى عليها إقصاء المرأة من مجالات المساهمة في الحياة الاجتماعية وحرمانها من الانتفاع بنفس الحظوظ، فإنّ الضعف تسبّب في عزل الهرم. وبذلك تنطبق على الشيخ المقاييس نفسها التي عامل بها المجتمع النساء فـ«ينقلب السحر على الساحر». فلئن كان الذكر متميّزا بحرارته وقوّته قياسا بالأنثى المتصفة بالبرودة والرطوبة والضعف، فإنّه حين يبلغ الكبر يتحوّل مزاجه إلى رطب وبارد. ويبيّن أنّ الرجل يتأنّث حين يتصف بالضعف، فيغدو نعتا ملازما له.

2 ـ من الاستقلالية إلى التبعية

ينجم عن ضعف الكبير فقدانه حريّة الحركة فيضطر إلى القرار في البلاد «لأنّ السفر في الشيخوخة ليس من العقل، وخصوصا لمن يكون غير قادر.»(569) ويغدو الهرِم مجبرا على العيش حبيس البيت وفي مجتمع النساء، لحاجته إلى من يقوم على أمره ويوفّر له الرعاية المطلوبة، مثله في ذلك مثل الصبي. ولئن تمكّن الفتى والكهل من التخلّص من شوائب الأنوثة متحررين من أسرها، فإنّ الهرم ارتد إلى مجتمع النسوان لحاجته الماسة إلى حضن المرأة التي تغذّي وتحنو فيكون مثل الصبي غير مستقل بنفسه.

وعندما يجسّد الهرم مرحلة النكوص إلى الطفولة وحصونها ورموزها نحو الدفء والاحتماء والأمان والحنين، فإنّه يصبح خطرا يهدّد النظام من الداخل ومن الخارج. فهو علامة على الانهيار والانحطاط والفناء. فلا عجب أن تعمد الجماعة إلى إخفائه وعزله بعيدا عن مجتمع الفحول. يذكر في هذا الصدد أنّ العرب كانوا «إذا أسنّ (الرجل) وضعف أتاه ابنه أو وليّه فعقله بعقال، ثمّ قال:

قم فإن استتم قائما، وإلاّ حمله إلى مجلس لهم يُجرى على أحدهم فيه رزقه حتى يموت»[570] فيحجبه عندئذ عن الناس حتى لا يشين أهله بفعال أو أقوال.[571]

قال دريد بن الصمّة حين كبر وحبسه أهله من الكلام مع الناس: (من الطويل)

رَهينةَ قَعرِ البيتِ كلَّ عَشيّةٍ ... كأنّي أُرقّى أو أُصوّبُ في المَهدِ

فمن بَعد فضلٍ من شَبابٍ وقُوّةٍ ... وشَعرٍ أثيثٍ حَالك اللونِ مُسْوَدِ[572]

وروي أنّه «لمّا أسنّ دريد جعل له قومه بيتا مفردا عن البيوت ووكلوا به أمة تخدمه، فكانت إذا أرادت أن تُبعد في حاجة قيّدته بقيد الفرس».[573] وبغض النظر عن صحة هذا الخبر أو عدمه، فإنّ عجز الرجل يلحق به المهانة. وأيّ مهانة! فبعد الوقار والرزانة يجد الهرِم نفسه مجبرا على القعود وملازمة المكان مثله في ذلك مثل مَن أمِرن بالقرار في البيوت، وتلك هي وَقرة الدهر[574]: أن يعيش الرجل عيشة يسودها الفراغ ويهيمن عليها السكون والكسل. وبعد أن كان يصول ويجول برفقة الفحول يصير قاعدا مثل النسوان.

قال الأخطل: (من المتقارب)

تَركنا البيوتَ لأعدائنا ... وعُون النساء وأبكَارها[575]

تتغير علاقة الرجل بالفضاء بعد تقدّمه في السنّ وتضعضع حاله فيحشر في مجتمع النساء عنوة لعجزه عن مسايرة الكهول في نمط عيشهم. فالهرِم يتخلّف مع النساء في حين أنّ الشبان يأتون الديار فجرا، كما أنّه لا يخرج إلى الإغارة معهم، بل يقعد منتظرا عودتهم. فيصبح حملا ثقيلا على أهله وموضع احتقار لأنّه يحيد عن الاضطلاع بدوره. فالمنتظر من الرجل أن يكون كسوبا مستقلا بذاته قائما بحوائجه لا تابعا.[576] والمتوقّع من المرأة أن تكون عاطلة وتابعة لعائل. وعندما تتغيّر علاقة الهرم بالمكان يتغيّر أيضا إحساسه بالزمن. فتظهر عليه آيات الملل وعلامات الضجر، خصوصا بعد فقدان الأتراب فيسيطر عليه الشعور بالاغتراب، ويتمنّى اللحاق بالأحباب في دار الآخرة.[577]

يؤدي انحلال قوى الهرم واختلاف نمط عيشه إلى تغيّر علاقته التبادلية بالآخرين. فبعد أن كان الرجل في زمرة الفحول يعيش على وقع قرقعة السيوف وصهيل الخيول ويصغي إلى أحاديث من يشاكلونه في المنزلة، يصبح في كبره ملازما للنساء مجبرا على الخضوع لأوامرهن والإصغاء إلى حديثهن «التافه». ونذهب إلى أنّ أزمة الرجل أزمة ذاكرة ظلّ يشحنها طوال سنوات وسنوات بأحداث وأخبار وصور وفِعال ليتزوّد بها عند الاقتضاء، فإذا به عندما يكبر يفقد القدرة على التذكّر: تخونه الذاكرة فلا يجد العزاء في استرجاع أيّامه الخوالي.

وبناء على ذلك، تبعد المسافة بين الطاعن في السنّ ومجتمع الرجال، وفي المقابل تقرب بينه وبين مجتمع النساء. وعندما يعيش الشيخ الفاني بينهنّ، فإنّه لا يحظى دائما بالرعاية والعطف. فمنهنّ من تمقت الرجل القاعد وتكره حضوره في مملكتها. فتعامله بعنف دفاعا عن فضائها.

قال الشاعر: (من الطويل)

مُعزّيتِي خَلفَ القَفا بعمُودها فَحِلُ نكِيري أنْ أقولَ ذَرِيني

أمِينٌ عَلى أسرارِهِنَ وقد أرى أكونُ عَلى الأسْرارِ غَيرَ أمِينِ

و«المُعزية امرأة تكون مع الشيخ الخرف تكلؤه. قوله: أمين على أسرارهنّ، أي إنّ النساء صرن يتحدثن بين يدي بأسرارهن ويفعلن ما كنّ قبل ذلك يَرهبنني فيه، لأنّي لا أضرهن»[578].

ومع بلوغ الرجل أرذل العمر، تنحط منزلته فيواجه بسلوك التجنّب ونظرات السخرية.

قال الشاعر: (من الوافر)

تأذّى بِي الأقارِبُ إذ رأونِي بَقيتُ وأينَ مِنّي اليومَ مَوتِي[579]

وهكذا يفرد الشيخ إفراد البعير الأجرب: لا مكان له في مجتمع الرجال بسبب خرفه وموت فحولته ولا مكان له في مجتمع النساء لضجرهنّ من طلباته

وملازمته لهنّ. ولذلك يزداد خوف الطاعن في السنّ من الكبر. وكلّما تقدّم به العمر ازداد إحساسه بالعزل.[580]

تبدو وطأة الشيخوخة على الرجال عظيمة لأنّها تجعلهم يذوقون طعم العجز ويدركون معنى الحبس في البيت وشلّ حركة الإنسان. فالهرِم يبقى حبيس البيت مخدّرا عاطلا متكّلا على العائل. وعندما يكتسب الهرِم هذه الصفات، فإنّه يتأنّث. فـ«القواعد من صفات الإناث. لا يقال رجال قواعد».[581]

3 ـ من الهيمنة إلى الخضوع

إنّ اضطرار الرجل إلى ملازمة النساء أو إجباره على ذلك، يعمّق إحساسه بالانكسار ويشعره بالذلّ بعد غياب العزّ.[582] فبعد أن كان حرّا طليقا يرتع من مكان إلى آخر ويفرض سيادته على الآخرين، صار ملازما قعر البيت وتحت سلطة الرقيب، وأيّ رقيب، الصبيان والنسوان! فهنّ لا يتوانين عن إهانته قائلات: «قد كبرت وخرفت وذهب عقلك».[583]

ومن بعد أن عاش الرجل طوال حياته معتقدا أنّه لا رأي للنسوان، مستهزئا بأقوالهن تدور عليه الدوائر فيضطر إلى الاستجابة لأوامر المرأة الراعية.

قال الشاعر: (من الطويل)

فَما رَغبتِي في آخِرِ العَيش بَعدَما ... أكُون رقيبَ البيتِ لا أتغيّبُ
إذا ما أردتُ أن أقومَ لحاجةٍ ... يقولُ رَقيبٌ حافظٌ أينَ تَذهبُ؟
فيرجعه المُزمى بِه عنِ سَبيلهِ ... كمَا رُدّ فرخَ الطائِرِ المتربّبُ[584]

ولئن تمتّع الرجل بالجاه والسلطة فكان رمز الأب الاجتماعي الذي يصدر الأوامر ويعاقب ويلزم الآخرين بطاعته، فإنّه أضحى موضع سخرية. بل إنّه بات يتضرّع لمن يملك قياده. وباعتبار أنّ الكبر أخضعه وهدّه، فإنّه أجبر على الاستسلام لمن هو في الأصل دونه منزلة. كما أنّه أصبح مجبرا على معاناة عقوق الأبناء.[585]

وحين تنتزع السلطة من يد الشيخ يفقد القوامة والدرجة والفضل وحقّ التأديب وكلّ العلامات الدالة على أنّه يفضل المرأة عقلا وعزما وتدبيرا. فأنّى له بعد ذلك أن يفرض عليها طاعته؟

قال أحدهم: (من الكامل)

كُنّا ولا تَعصي الحَليلةُ بَعلَها فاليومَ تَضربُه إذا هُو ما عَصَى

ويَقلن بُعدًا للشيوخ سَفاهَةً والشَيخُ أجَدرُ أن يُهاب ويُتَّقى[586]

يعرّض ضعف الرجل سلطته للزوال. فيتحول الآمر إلى مأمور والمهيمِن إلى مهيمَن عليه. وليس أمام الطاعن في السنّ سوى الخضوع لمن هو دونه: الشاب أو الكهل أو المرأة. ولئن احتلت المرأة منزلة أقلّ فـ«لكونها عاجزة بأصل الخلقة لضعف بنيتها».[587] أمّا الرجل، فإنّ انحطاط مكانته راجع إلى ضعف طرأ عليه في كبره.

أزمة الذكورة أزمة رجل فقد سلطة القوامة بدلالاتها المختلفة. فلم يعد بالإمكان الاحتفاظ بشرف الذكورة ونخوة الفحولة بعد أن سلبت إرادته وضاعت معها الوجاهة وفقدت السلطة. وإذا علمنا أنّ الذكورة هيمنة بالأساس، إذ أنّ الذكر هو الضابط والقيّم والمهيمن، تبيّن لنا أنّ الهرِم يجسّد صورة معاكسة. فهو الضعيف العاجز القاصر. ولا يكاد الشيخ يصدّق ما يحلّ به ذلك أنّ هويته الجنسية مرتبطة بصورة شكّلتها الثقافة فارتسمت في ذهنه، وهي صورة الرجل القويّ الحازم الذي يُهاب جانبه ومتى ضعف ولان فقد سلطته وشرفه، بل ما يمثّل جوهر الذكورة.[588] وعلى هذا الأساس كانت الشيخوخة مرحلة ضياع الامتيازات وفقدان الموقع والوجاهة والقيمة والدور والسلطة والصحّة، كما أنّها بدت أزمة رجل تخلخلت هويته الجندرية، فصار أقرب إلى الأنثى. وهو مسار مفاجىء وعنيف عنف الخطاب الذي يصاغ حول الهرِم والشيخوخة عموما.

خاتمة الباب الرابع

قادنا التمحيص في مسار الاختلاف بين الجنسين، في مرحلة الشيخوخة، إلى الوقوف عند مجموعة من النتائج نجمعها في الآتي:

1 - تقف الثقافة العالمة، ومن ورائها المجتمع من الطفولة والشيخوخة موقفين مختلفين. ففي حين يحظى المولود بالرعاية حتى ينمو ويلتحق بعالم البالغين، متسلّحا في ذلك بما غرسته فيه التنشئة الاجتماعية من قيم ومعايير وتصوّرات وغيرها، أهمل المجتمع الشيخوخة ولم يولها كلّ الاهتمام. ولعلّ مردّ ذلك أنّ العناية بالولد تعكس اهتماما بالفرد القادر على أن يكون منتجا، إذ يفترض أنّه سيلتحق بعالم المكلّفين ليضطلع بمجموعة من الأدوار وليساهم في بناء العمارة. أمّا العناية بالشيخ فإنّها عناية بإنسان ينظر إليه على أنّه عاطل وعاجز وسائر نحو الموت. وشتّان بين نظرة الجماعة إلى العمل والبطالة والحياة والموت!

2 - تعكس نظرة الثقافة إلى الشيخوخة قيم المجتمع ومختلف أنساقه وبناه. فهو مجتمع قائم على التمييز بين السنّ واللون والعرق والدين والوضع القانوني والوضع الصحيّ والانتماء الطبقي والهوية الجنسية والوضع الجندري. فلا غرابة أن تختلف مكانة الشيخ الممتّع بقواه عن مكانة الهرم الفاني. فالأوّل مازال يكابد حتى يحتفظ بصورة تعبّر عن توقّعات الجماعة وتطمئنها على استمرارها واستقرارها وثبات نظامها. أمّا الثاني، فإنّه يفضح المخاوف المخبوءة: الخوف من المرض والتغيير والضعف والنقصان وكلّ ما يرمز إليه المختلف، كما أنّه يشير إلى قلق المرء على مصيره وبغضه الفناء. وليس احتقار الهرم واستنقاص المهزول والضعيف والمعوق وغيرهم إلاّ علامة على خوف الجماعة من مواجهة الاختلاف والتعدّد، كما أنه حجّة على تمسّكها بأحادية النموذج وبمبدأ التنميط الخانق.

3 - إنّ الشيخوخة الاجتماعية (ageing) بناء جندري يُبين عن تمييز الجماعة بين شيخوخة الرجل والانعكاسات المترتّبة عليها وشيخوخة المرأة

وأثرها في حياتها. فإذا تأمّلنا في وضع المرأة، تبيّن لنا أنّها أكثر تقبّلا للكبر وقد يعود ذلك إلى وعيها بأنّ الضعف والنقصان والانفعالية صفات أصلية فيها وملتصقة بها حتى النهاية، كما أنّ تقبّل المرأة للشيخوخة راجع إلى أنّها استوعبت التبريرات الاجتماعية التي تصل تدني حقوقها بمنزلتها الأنطولوجية. ونظراً إلى أنّ المرأة دخلنت منذ النشأة المعايير والتصورات والأنماط المعيارية وتعوّدت أن لا يعبأ برأيها وأن تعيش تابعة للرجل وخاضعة لسلطته، فإنّها لم تبال بنظرة الاستنقاص أو التهميش. ولعلّ وعي العلماء بهذا الأمر كان وراء عزوفهم عن وصف شيخوخة النساء بعد أن بدا لهم أنّ المرأة لا تعيش أزمة نفسية حادّة.

وإذا صوّبنا نظرنا نحو الرجل تبيّن لنا أنّه مثّل النواة المركزية التي انبنى عليها المجتمع، كما أنّه اعتبر ممثّل النظام: سنّ المعايير وميّز بين عالمه وعالم النساء وخصّ نفسه بالامتيازات. ولكن ما إن غيّره الزمن وسلبه أدوات سلطته وبدت عليه الصفات الأنثوية، حتى عزله مجتمع الفحول وأنكر وجوده لأنّه قصر عن التعبير عن الفحولة. وترجع معاملة المجتمع الذكوري شيوخه بقسوة، إلى المنافسة التي تسود بين الفئات العمرية المختلفة. فالشاب يحسد الكبير ويغبطه على المكانة التي يحظى بها، والكهل يريد من الشيخ أن يفسح له المجال ليمارس النفوذ التام ولذلك تقع زحزحة الشيخ عن مكانه إثر معاينة زلاّته ونسيانه وضعفه، وهو أمر يثبت أنّ عزل الشيوخ هو قتل رمزي لسلطة الأب، كما أنّه يفضح تعامل مجتمع الكهول، أي أصحاب السلطة الفعلية مع الذكوريات المختلفة. وبناء على ذلك، اختلف إحساس الرجل بالشيخوخة التي اعتبرت أنثنة مهيكلة (féminisation structurelle) وأنثنة رمزية، عن إحساس المرأة بها.

تعكس مرحلة الشيخوخة مرحلة تخلخل الهوية الجنسية واضطراب النظام الجندري إذ جرّد المجتمع المرأة في كبرها من الأنوثة الاجتماعية (déféminisation sociale)[589]، ورسم لها صورة وجعلها لا تحيد عنها. بيد أنّ الحطّ من أنوثة المسنة أفضى إلى اكتسابها جملة من الصفات التي تسندها الثقافة

إلى الرجال مثل الجرأة والمواجهة ورباطة الجأش والكياسة، وغيرها. والواقع أنّ هذا الأمر لا يخصّ الثقافة العربية وحدها، إذ أضفى اليونان والروم ومجتمعات الشرق الأدنى وغيرهم على العجوز مجموعة من الصفات الذكورية[590]، فبدت نتيجة ذلك أقرب إلى المخنّث أو الكائن الأندروجيني.[591] ولئن فقدت المرأة سلطة الإغراء، فإنّها في المقابل تحرّرت من القيود المفروضة عليها بسبب النجاسة وقوانين حفظ النسب وحصلت على عدد من الامتيازات، حتى إنّها بدت متفوّقة على الرجل. فهي تخسر أنوثتها، أي تتذكّر ولكنّها تجني نفوذا وتحتلّ مكانة هامّة في الواقع وفي النظام الرمزيّ. ولكن أليس السكوت عن وصف شيخوخة المرأة أمارة على حسد الرجال وإحساسهم بالمرارة وخشيتهم من تذكّر المرأة؟

وإن اضطربت هوية المرأة الجنسية، فإنّ الشيخ تعرّض بدوره إلى حالة مماثلة. فهو ليس رجلا تامّ الذكورة ولا أنثى كاملة الأنوثة. ورد في هذا السياق أنّ أحدهم أدرك رجلا، وهو على جمله «وهو يظنّ أنّه امرأة...فإذا هو برجل شيخ كبير».[592] ولئن كانت العجوز تخسر أنوثتها وتربح في المقابل منافع التذكّر، فإنّ تأنّث الهرِم في مجتمع يحتقر الأنوثة ظاهرا ويقدّسها باطنا، تسبّب في إقصائه وبغض الفحول له ومعاملتهم له معاملة قاسية. فإذا بهم يفرضون عليه الحجب حتى لا يفضح انحدار الذكورة وهشاشتها. وهكذا ندرك أنّ الهرم يصطدم في نهاية حياته بقانون المجتمع الذكوري الذي انتمى إليه، فيكتشف صرامة البنية الاجتماعية وطبيعة علاقات الهيمنة التي تسود بين الرجال، والتي تجعل الكهول يضحّون بالهرِمين بسبب عسر تقبّلهم لما تؤول إليه الرجولة في نهاية المطاف. وبيّن أنّ تقديس المجتمع الذكورة الكاملة الخالصة أفضى إلى تحقير الهرم الذي لم يعد في المقدّمة وإنّما تأخّر، كما أنّه لم يعد قادرا على إبراز تجلّيات الاختلاف أو آيات الاستمتاع بالحياة. فالاستكثار من الأكل والجماع والشرب وغيرها من مظاهر الحياة يتبجّح به المرء لأنّه يعتبره «من كمال قوّة الفحولة والذكورة والرجولية فيه. وكلّ شيء فإنّما فضيلته في استكمال طبيعته، وطبيعة الذكور إنّما تستكمل باستحكام قوّة الإنسان والتوليد فيها، وإذا

ضعفت نُسب من تضعف فيه إلى الأنوثة، التي هي ضدّ الذكورة فصار من أعظم معايبه وأقوى مثالبه»[593].

ويمكن القول إنّ مسار الهويّة الجنسية الأنثوية ينحو نحو الارتفاع في حين أنّ مسار الهويّة الجنسية الذكورية يؤول إلى الانحطاط والسقوط. فالرجل ينزل من عليائه: عالم الفحولة بكلّ رموزه ليسبح في عالم الأنوثة. فلا غرابة أن تصيبه العدوى وتظهر عليه العلامات السلبية فيتأنّث بعد أن عاش طوال حياته مجاهدا أمارات الأنوثة. ولعلّ هذا ما يفسّر نعت الهرِم بالصبي. فهو حين ينحطّ يعود من جديد إلى العالم الذي انتزع منه حتى يكون رجلا كامل الرجولة. ونذهب إلى أنّ كثرة بكاء الرجال ومبالغتهم في شكوى الزمن، هو بمثابة طقس من طقوس النياحة يندب فيه الرجل فحولة ماتت وينعى فيه الذكورة «المؤسطرة». وهنا حُقّ القول: يبكي الرجال ولا تبكي النساء لأنّهن بالفعل أحسن حالا.

4 - يكشف بناء الشيخوخة وتشكّلها الاجتماعي الثقافي عن تصوّر خاصّ لكلّ من الذكورة والأنوثة. فكلّ الصفات الإيجابية هي بالضرورة صفات ذكورية في مقابل الصفات السلبية التي تنعت بها المرأة. وبناء على هذا التوزيع حفظ المجتمع الحدود بين الجنسين وسعى إلى تثبيت الفوارق بين عالم الرجال وعالم النساء: ما ينسب إلى الرجل وما ينسب إلى المرأة، ما يقال له وما يقال لها. ويكفي أن نعود إلى فهم عدد من المفسّرين لمجموعة من الآيات التي تطرّقت إلى موقف المشركين من الآلهات لنتبيّن نظرة الجماعة للذكورة وللأنوثة.

ورد في تفسير (الصافات 37/ 149 ـ 150) ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَلِرَبِّكَ ٱلۡبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلۡبَنُونَ أَمۡ خَلَقۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثٗا وَهُمۡ شَٰهِدُونَ﴾ توضيحا للقسمة الضيزى التي قسمها المشركون «حيث جعلوا للّه الإناث ولأنفسهم الذكور في قولهم: الملائكة بنات اللّه، ومع كراهتهم الشديدة لهنّ ووأدهم واستنكافهم من ذكرهن. لقد ارتكبوا في ذلك ثلاثة أنواع من الكفر أحدها التجسيم... والثاني تفضيل أنفسهم على ربّهم حين جعلوا أوضع الجنسين له وأرفعهما لهم ...والثالث: أنّهم استهانوا بأكرم خلق اللّه عليه وأقربهم إليه حيث أنّثوهم ولو قيل لأقلهم

وأدناهم: فيك أنوثة أو شكلك شكل النساء للبس لقائله جلد النمر ولانقلبت حماليقه (باطن الأجفان) وذلك في أهاجيهم بيّن مكشوف».(594) وورد في تفسير الطبرسي للآية نفسها قوله: «والمعنى كيف يختار الله سبحانه الأدون على الأعلى مع كونه مالكا حكيما».(595)

وجاء في تفسير ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾ [الشورى 42/ 49] أنّ سبب تقديم الإناث راجع إلى «أنّ سياق الكلام أنه فاعل ما يشاؤه لا ما يشاؤه الإنسان فكان ذكر الإناث اللاتي من جملة ما لا يشاؤه الإنسان أهمّ، والأهمّ واجب التقديم...وأخّر الذكور فلمّا أخّرهم لذلك تدارك تأخيرهم، وهم أحقاء بالتقديم بتعريفهم، لأنّ التعريف تنويه وتشهير».(596)

ورد في تفسير ﴿وَجَعَلُوا۟ لَهُۥ مِنْ عِبَادِهِۦ جُزْءًا ۚ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف 43/ 15 ـ 18] «من عباده جزءا» «لم يرضوا بأن جعلوا لله من عباده جزءا حتى جعلوا ذلك الجزء شرّ الجزءين: وهو الإناث دون الذكور، على أنّهم أنفر خلق الله عن الإناث وامقتهم لهن... ومن حالهم أنّ أحدهم إذا قيل له: قد ولدت لك بنت اغتم واربدّ وجهه غيظا وتأسفا وهو مملوء من الكرب... «يُنشّأ في الحلية» أي يتربّى في الزينة والنعمة، وهو إذا احتاج إلى مجاثاة الخصوم ومجاراة الرجال كان غير مبين ليس عنده بيان، ولا يأتي ببرهان يحتجّ به من يخاصمه وذلك لضعف عقول النساء ونقصانهن عن فطرة الرجال، يقال: قلّما تكلمت امرأة فأرادت أن تتكلم بحجتها إلاّ تكلمت بالحجة عليها. وفيه أنّه جعل النشء في الزينة والنعومة من المعاييب والمذام، وأنّه من صفة ربات الحجال، فعلى الرجل أن يجتنب ذلك ويأنف منه ويربأ بنفسه عنه ويعيش كما قال عمر رضي الله عنه: اخشوشنوا واخشوشبوا وتمعددوا، وإن أراد أن يزين نفسه زينها من باطن بلباس التقوى».(597)

وجاء في تفسير ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء 17/ 40] «أفخصّكم ربّكم على وجه الخلوص والصفاء بأفضل

الأولاد، وهم البنون، لم يجعل فيهم نصيبا لنفسه واتخذ أوهنهم وهي البنات؟ وهذا خلاف الحكمة وما عليه معقولكم وعادتكم، فإنّ العبيد لا يؤثرون بأجود الأشياء وأصفاها من الشوب، ويكون أردأها وأدونها للسادات «إنكم لتقولون قولا عظيما» بإضافتكم إليه الأولاد وهي خاصة بالأجسام ثم بأنكم تفضلون عليه أنفسكم حيث تجعلون له ما تكرهون ثم بأن تجعلوا الملائكة وهم أعلى خلق اللّه وأشرفهم أدون خلق اللّه وهم الإناث».(598)

وورد في تفسير ﴿يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا﴾ [النساء 4/117]. «سمّاها إناثا لاعتقاد مشركي العرب الأنوثة في كلّ ما اتضعت منزلته، ولأنّ الإناث من كلّ جنس أرذله. . . سمّاها لضعفها وقلة خيرها وعدم نصرها».(599) ويضيف الزمخشري «إلاّ إناثا» «هي اللات والعزى ومناة. . . كانوا يقولون في أصنامهم هن بنات اللّه وقيل: المراد الملائكة. . . وقرىء أناثا. . . وقرأت عائشة رضي اللّه عنها: أوثانا».(600)

قصدنا إيراد هذه الشواهد قصدا لنبيّن كيف عمد العلماء إلى القيام بقراءة حرفية انتقائية وسعوا إلى ترسيخ معايير تحدّد الذكورة، فتجعلها مخصوصة بالرفعة والعلوّ والتقديم والخير والقوّة والكمال والعقل والفضل وغيرها، في مقابل معايير مضادة نسبت إلى الأنوثة فكانت وضاعة وشرا ونقصانا وذلاّ وضعفا وسوءا وغيرها. ولئن صوّرت هذه الآيات الطقوس الخاصّة بعبادة الأنثى وأشارت إلى تداخلها مع عبادة النجوم والكواكب، وخصوصا الزهرة، فإنّها عكست الصراع بين الموروث القديم والوضع الجديد. فقد أدّى حلول الإله محلّ الآلهة إلى زحزحة المفاهيم والتصورات التي كانت مرافقة للآلهة الأنثى، ذلك أنّ الإبقاء على مركزية البنات المقدّسة، كان يعني الإبقاء على الممارسات والمعتقدات والقيم القديمة والبنى السابقة. ومن ثمّة ارتكز الخطاب القرآني على اللوم والتقريع ونبّه إلى ضرورة تغيير المفاهيم والتصورات. فلا حضور للات والعزّى ومناة وغيرها بعد ظهور التوحيد وإنّما وجب التخلّص من تركتها الرمزية واستئصال كلّ ما يخصّها من الذاكرة الجمعية. وهكذا نتبيّن أنّ الدين الجديد، قام بعملية تصفية لكلّ ما لا يناسبه في تركة الماضي وأرسى قواعد سلطة رمزية

جديدة وهيّأ لواقع مغاير. وأفضت هذه العملية إلى التقليل من حجم حضور المرأة والأنوثة المقدّسة .

ولمّا كانت الذكورة بناء أيديولوجيا[601] في خدمة النظام الاجتماعي ما كان بالإمكان القبول بالشيخوخة لأنّها تقرّب بين الذكور والإناث وتهدّد التمييز بين الجنسين بالزوال، فتغدو الأنوثة متفاعلة مع الذكورة. وهو أمر مرفوض لأنّ النظام انبنى على التضاد والمقابلة بين عالم الرجال وعالم النساء.

هوامش الباب الرابع

(1) انظر مثلا: ابن سينا، «القانون»، م1، ص235 ـ 238.، البلخي، «مصالح الأبدان»، ص ص223 ـ 225.، ابن سليمان «الأزرق»، ج1، ص ص 133 ـ 135 وص ص 154 ـ 155. وقارن بالدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص 506، ج2، ص ص24، 72.

(2) قابوس نامه، «النصيحة»، ص381.

(3) السيوطي «الرحمة في الطبّ»، ص 130.

(4) D. Glover and C. Kaplan, Genders, p. 2.; Néraudau, Etre enfant à Rome, p. 27.; S. de Beauvoir, La vieillesse, T.1, p. 10.

(5) Women come of age, edited by M. Bernard and K. Mead, p. 1.; R Harris, Gender and Aging, p. 88.

(6) ارجع مثلا إلى أعمال:

R. Lwie, Traité de sociologie primitive, Paris, Payot, 1936.

M. Mead, Coming of age in Soma, New York: Morrow, 1929.

(7) يمكن الرجوع إلى:

G. Rubin, "The Traffic in Women. Notes on The Political Economy of Sex" in Toward an Anthropology of Women, edited by Rayne R. Reiter, Monthly Review Press, New-York : 1974, p. p. 157-210.

(8) Connecting Gender and Ageing, edited by S. Harper et al., p.1.

(9) انظر مثلا:

G. Allan and G. Crow, Households and Society, p. 180.

(10) قابوس نامه، «المصدر المذكور»، ص266.

(11) ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الأوّل، ص42.

(12) ابن منظور، «اللسان»، مادة شيخ.

(13) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص331.

(14) ابن سيده، «المصدر المذكور»، م5، السفر الأوّل، ص46.

(15) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة هزب.

(16) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص235 ـ 238.، ص25.

(17) الزمخشري، «الكشّاف»، ج2، ص595.

(18) المسعودي، «مروج الذهب»، ج2، ص185.

(19) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص ص 332 ـ 333 .، السجستاني، «المعمّرون». ، جواد عليّ «المفصل»، ج6، ص657 ـ 660.

(20) انظر مثلا: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج17، ص ص42، 286، 326 .، ج18، ص 58.

(21) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م1، مادة أمم، ص215.

(22) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج1، ص550.

(23) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص17.، ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص20.

(24) ابن سليمان الأزرق، ج2، ص 17.
(25) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص77.
(26) الشيرازي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص126.
(27) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص78.
(28) ابن أبي الدنيا، «المصدر المذكور»، ص79.
(29) ابن منظور، «اللسان»، مادة عون.
(30) «نفسه»، مادة عجز.
(31) «نفسه»، مادة شهرب.
(32) «نفسه»، مادة همرش.
(33) «نفسه»، مادة شفشلق.
(34) «نفسه»، مادة شملق.
(35) «نفسه»، مادة لطط.
(36) الثعالبي، «فقه اللغة»، ص27.
(37) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة خرمل.
(38) «نفسه»، مادة كحكح.
(39) عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص85. وانظر أيضا: ابن ربّن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص56.، التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص368، ص123.
(40) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص87
(41) الزمخشري، «الكشّاف»، ج3، ص471.
(42) تشنن الجلد تغضّن عند الهرم. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة شنن.
(43) دلف الدليف: المشي الرويد المتقارب الخطى. ابن منظور، «نفسه»، مادة دلف.
(44) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج4، ص764.
(45) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص6.
(46) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج4، ص ص 24 ـ 25.
(47) التوحيدي ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص39. والمتوسّم هو المتحلي بسمة الشيوخ .ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة وسم.
(48) الوزّان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص82.
(49) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شرخ.
(50) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص154.
(51) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج18، ص13.
(52) ابن أبي الدنيا، «المصدر المذكور»، ص54.
(53) التوحيدي ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص205.
(54) السجستاني، «المعمرون»، 102.
(55) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص292.
(56) قطربلي نسبة إلى قرية في سواد العراق بين بغداد وعكبرا فيها خمرة جيّدة. أمّا عكبرا فهي مدينة صغيرة على شرقي دجلة. الحميري، «كتاب الروض المعطار»، ص ص412، 465.

(57) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص337. ومخانق البرم عقود بها خيطان مبرومان من لونين. ابن منظور، «اللسان»، مادة برم.
(58) ابن بسّام، «الذخيرة»، ج7، ص 28.
(59) التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج2، ص51.
(60) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج4، ص 229.
(61) ابن بسّام، «الذخيرة»، ج7، ص29.
(62) ابن الجوزي، «الأذكياء»، ص183.
(63) التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص205.
(64) قابوس نامه، «النصيحة»، ص264.
(65) اليوسي، «زهر الأكم»، ج1، ص 284.
(66) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص330.
(67) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص66.
(68) «نفسه»، ص68.
(69) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص329.
(70) ابن أبي الدنيا، «المصدر نفسه»، ص72.
(71) «نفسه»، ص65.
(72) انظر على سبيل المثال: ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص244.، الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج3، ص 198. الأخطل، «الديوان»، ص83.، اليوسي، «زهر الأكم»، ج1، ص285 ـ 286.
(73) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص327 ـ 328.
(74) ابن أبي الدنيا، «المصدر المذكور»، ص57.
(75) جرير، «الديوان»، ص ص322، 339، 341 وانظر في نفس المعنى اليوسي، «المصدر المذكور»، ج1، ص 284.
(76) «نفسه»، ص341.
(77) ابن أبي الدنيا، «المصدر نفسه»، ص63.
(78) عبد الرحمن محمد هيبة، «الشباب والشيب في الشعر العربي»، ج2، ص118.
(79) السجستاني، «المعمرون»، ص12، وانظر ص ص 27، 31، 33، 37، 41، 79، 83.
(80) قابوس نامه، «النصيحة»، ص265.
(81) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج4، ص484.
(82) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص ص 80 ـ 81.
(83) «نفسه»، ج2، ص225.
(84) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص22.
(85) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص145.، وانظر خبر وفاة الحطيئة في الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج2، ص197.
(86) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص484.
(87) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص ص32، 36.

(88) ابن منظور، «اللسان»، مادة هرم.
(89) هيبة، «الشاب والشيب في الشعر العربي»، ج2، ص125.
(90) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص305. وانظر أيضا: ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص79.
(91) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص27.
(92) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة فحش.
(93) «نفسه»، مادة خرمل.
(94) «نفسه»، مادة شفشلق.
(95) «نفسه»، مادة همرش، . وتشنج الجلد تقبّض، مادة شنج.
(96) «نفسه»، مادة يبس.
(97) «نفسه»، مادة لطط.
(98) «نفسه»، مادة همس . الدرداء من ذهبت أسنانها، مادة درد، ص323.
(99) الزبيدي، «تاج العروس»، مادة عثث.
(100) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شنن.
(101) التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج1، ص160.
(102) الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص65 .، الدهاقين كلمة فارسية وهو التاجر والغب والغبب الجلد الذي تحت الحنك.
(103) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص26. سمج: قبح، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة سمج.
(104) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص251.
(105) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة دردبس. واللطعاء من تحاتت أسنانها من الكبر والدردبيس: الداهية.
(106) الموسوي الحسيني الجزائري، «زهر الربيع»، ص8.
(107) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج1، ص460. الرمص في العين هو قذى تلفظ به، ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة رمص.
(108) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة شأم.
(109) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص78.
(110) انظر: Frazer, Le Rameau d'or, T.3, p. 20.
(111) ابن القيّم، «تفسير القرآن»، ص134.
(112) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج3، ص490.
(113) جرير، «الديوان»، ص130. والهرير صوت دون نباح. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة هرر.
(114) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص203. وانظر أيضا: الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص44.
(115) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شملق.
(116) «نفسه»، مادة شمشلق.

(117) «ابن منظور، لسان العرب، مادة صهصل.
(118) «نفسه»، مادة، علكك.
(119) «نفسه»، مادة صيد.
(120) جرير، «الديوان»، ص181.
(121) J. Archer and B. Lloyd, Sex and Gender, p. 138.
(122) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة سلفع.
(123) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج1، ص347، وانظر ص ص 341 ـ 347.
(124) صلاح الدين المنجّد، «أمثال المرأة عند العرب»، ص13 وقارن بما ورد في ابن منظور، «اللسان»، مادة رجب. ومن معاني رجب: هاب وعظّم وفزع واستحيا.
(125) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص200.
(126) «نفسه»، 1، ص495.، ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الأوّل، ص43.
(127) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فند.
(128) انظر مثلا: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج15، ص97.، ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص354.
(129) C. Attias- donfut , Sociologie de génération, p. 119.
(130) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص324.
(131) M. Mauss, Sociologie et anthropologie, p. 373.
(132) قابوس نامه، «النصيحة»، ص265.
(133) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج2، ص205.
(134) قابوس نامه، «المصدر المذكور»، ص283.
(135) الأصفهاني، «الأغاني»، ج15، ص ص 142.، 131. وانظر خبرا مماثلا في ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص52.
(136) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص289.
(137) جرير، «الديوان»، ص36.
(138) ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص279.، ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص121.
(139) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج3، ص125.
(140) «نفسه»، ج3، ص100.
(141) «نفسه»، ج3، ص102.
(142) Le Breton, La sociologie du corps, p. 40.
(143) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص124.
(144) Ariès, L'enfant et la vie familiale, p. 50.
(145) من هذه المؤلفات ما أورده عبد الرحمن محمد هيبة، في كتابه، «الشباب والشيب في الشعر العربي»، ج1، ص ص4 ـ 9. الشريف المرتضى، «الشهاب في الشيب والشباب».، عبد الرحمن بن الجوزي، «ذكر الشيب والخضاب».، أبو بكر الصولي، «فضل الشباب على الشيب».، أحمد بن عُلويه الأصبهاني، «رسالة في الشيب والخضاب».، الحكيمي، «الشباب وفضله على الشيب».، الرامهرمزيّ، «الشيب

والشباب». ، المرزباني، «الشباب والشيب». ، أسامة بن منقذ، «الشيب والشباب». وأكثر هذه المصنفات مفقود.

(146) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص323. ، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص249.

(147) الجاحظ، «البيان والتبين»، ج3، ص199.

(148) النزوي، «المصنف»، ج1، ص 29.

(149) العسكري، «ديوان المعاني»، ج2، ص156.

(150) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص242.

(151) ابن منظور، «اللسان»، مادة ملح.

(152) الإمام مالك، «الموطأ»، ص441.

(153) فنسك، «المعجم المفهرس للأحاديث»، م3، ص225.

(154) النزوي، «المصدر المذكور»، ج1، ص30.

(155) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج2، ص247.

(156) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص324. ، النويري، «نهاية الأرب»، م2، ص ص 25 ـ 27. العسكري، «ديوان المعاني»، ج2، ص ص158 ـ 160. ، ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ص240.

(157) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شين. وانظر: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص176. ، الطبري، «التاريخ»، ج3 ص182.

(158) جرير، «الديوان»، ص ص 468، 475.

(159) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص325. وانظر ما قيل في سخرية المرأة من الشيخ في العسكري «ديوان المعاني»، ج2، ص158.

(160) ابن الجوزي، «الأذكياء»، ص268.

(161) العسكري، «المصدر المذكور»، ج2، ص164.

(162) الزمخشري، «الكشّاف»، ج3، ص4. وجاء في «تفسير محمّد الطاهر ابن عاشور: «وأسند الاشتعال إلى الرأس، وهو مكان الشعر الذي عمّه الشيب لأنّ الرأس لا يعمّه الشيب إلاّ بعد أن يعمّ اللحية غالبا، فعموم الشيب في الرأس أمارة التوغّل في كبر السنّ». «التحرير والتنوير»، تونس، الدار التونسية للنشر، ج16، ص64.

(163) العسكري، «المصدر المذكور»، ج2، ص160. وانظر في نفس المعنى ما جاء في: ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص ص248 ـ 249.

(164) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شيب.

(165) جرير، «الديوان»، ص341.

(166) H. Pérés, La Poèsie andalouse en arabe classique au XI siècle, p. 453.

(167) هيبة، «الشباب والشيب»، ج2، ص151.

(168) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص79.

(169) ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص623.

(170) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، في صفحات عديدة مثلا: ص ص30، 34، 49..، وانظر

كذلك: الدميري، «حياة الحيوان». ج1، ص378.

(171) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص333.

(172) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص49.

(173) فنسك، «المعجم المفهرس»، م3، ص 225.

(174) الغزالي، «الإحياء»، م1، ج2، ص62. وانظر أيضا: ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص262.

(175) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص368.

(176) «نفسه»، ج4، ص366. والكتم نبت ينبت بالسهول ورقه قريب من ورق الزيتون وله ثمر قدر حب الفلفل. وانظر: الإمام مالك، «الموطأ»، ص428.، ابن الأخوّة، «المصدر نفسه»، ص262.

(177) الحسن اليوسي، «زهر الأكم في الأمثال والحكم»، ج1، ص276.

(178) ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص114.

(179) العسكري، «ديوان المعاني»، ج2، ص160.

(180) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص248.

(181) انظر في هذا الصدد: Ciceron, De la vieillesse, p. 30.

(182) المقري، «نفح الطيب»، م1، ص223 وانظر أيضا: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج4، ص136.

(183) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، ص60.

(184) ابن منظور، «اللسان»، مادة شيب.

(185) «نفسه»، مادة شمط.

(186) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص249.

(187) «نفسه»، ج3، ص34.

(188) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شبب.

(189) «نفسه»، مادة أشر.، ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الأوّل، ص147.

(190) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج3، ص 34.

(191) الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص 45.

(192) ابن قيّم الجوزية، «الجواب الكافي»، ص179.

(193) "Scopophilia is defined as the pleasure derived from looking . This concept can be used to explore the desires of individuals and whole commmunites by identifying and analyzing their presentation of what is desirable to look at their scopic regimes." A. Cranny - Francis et al., Gender Studies, p. 151.

(194) R. Barnes & J. B. Eicher, Dress and Gender, p. 6.

(195) الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص ص342.، 350.

(196) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، 146.

(197) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص185.

(198) أحمد مشاري العدواني، «الشيخوخة»، في عالم الفكر، العدد 3، السنة 1975، ص4.

(199) عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص25.، الكركي، «جامع الغرض»، ص118.
(200) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1594.
(201) الجاحظ، «الحيوان»، ج4، ص240.
(202) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص11.
(203) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م3، ص2325.
(204) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، في صفحات كثيرة منها ص32، 44، 53.
(205) الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص72.
(206) ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص52.
(207) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص563. وانظر الطبرسي، «مجمع البيان»، م2، ج5، ص249.
(208) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمّة»، ج1، ص356.
(209) الطبري، «جامع البيان»، ج5، ص308.
(210) الزمخشري، «الكشّاف»، ج1، ص559.
(211) الطبرسي، «المصدر المذكور»، م2، ج5، ص250.، الطبري، «جامع البيان»، ج5، ص308.
(212) ابن الحاج، «المدخل» ج1، ص ص237 ـ 238.
(213) الوشّاء، «الظرف والظرفاء»، ج1، ص236.
(214) الدينوري، «عيون الأخبار» م2، ج4، ص48. حسل: صار مرذولا. ابن منظور، «اللسان»، مادة حسل.
(215) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، ص224.
(216) عريب القرطبي، «كتاب تخلّق الجنين»، ص58.
(217) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج2، ص57.
(218) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1597. وانظر أيضا: النفزاوي، «الروض العاطر»، ص89.، «ألف ليلة وليلة»، م2، ج4 ص856.
(219) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص368. وارجع إلى: ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص13.، ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج5، ص303.
(220) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص203.
(221) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، 254.
(222) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص126.
(223) الدينوري، «المصدر المذكور» م2، ج4، ص45. المعر: سقوط شعر الرأس ابن منظور، «اللسان»، مادة معر. وانظر هجاء الأزواج زوجاتهم عندما يكبرن في ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص34.، ابن طيفور، «بلاغات النساء»، في «الجنس عند العرب»، ج2، ص ص 31 ـ 32.
(224) العسكري، «ديوان المعاني»، ج2، ص240.
(225) «نفسه»، ج2، 241.

(226) نقلا عن العدناني الخطيب، «النكاح وأصول الزواج الإسلامي»، ص66.

(227) فراس سواح، «لغز عشتار»، ص136.، عجينة، «موسوعة أساطير العرب»، ج1، 311 ـ 322.

(228) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص262.

(229) ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الأوّل، ص29. الدردق الصبيان الصغار. ابن منظور، «لسان العرب» مادة دردق.

(230) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص17.

(231) PH. Chesler, La male donne, p. 19.

(232) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص109.

(233) الوخش رذالة الناس وسقاطهم. ابن منظور، «اللسان»، مادة وخش.

(234) «نفسه»، مادة نعل. يقال لزوجة الرجل نعلته.

(235) الراغب الأصبهاني، «في المجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص191، وانظر أيضا: «النصوص المحرّمة لأبي نواس»، ص105.

(236) G. Bataille, L'érotisme, p. 26.

(237) A. Dachmi, "Violence du mythe ou intransigeance du fantasme ", in Cahiers de sociologie, Vol. 21, 1994.

(238) انظر في هذا الصدد:

Pratiques sociales et représentations, Sous la direction de Jean Claude Abric, p. 229.

(239) الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص202.

(240) ابن طيفور، «بلاغات النساء»، في «الجنس عند العرب»، ج2، ص25.

(241) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10ص23.

(242) الأبشيهي، «المستطرف»، ج2، ص744.

(243) الخرساني الإباضي، «المدوّنة الكبرى»، ج2، ص14.

(244) انظر على سبيل المثال: ابن حبيب، «كتاب النساء»، ص ص 184 ـ 185.

(245) ابن طيفور، «المصدر المذكور»، ج2، ص ص40.، ص44.، البكري، «المسالك والممالك»، ج2 ص 884.

(246) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص46.

(247) ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الرابع، ص20.

(248) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص40.، وانظر أيضا: الخرساني الإباضي، «المصدر المذكور»، ج2، ص 30.

(249) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م3، ص103.

(250) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج5، ص113.

(251) السجستاني، «المعمرون»، ص ص42، 65، 75. جنف مال عليه وجار ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة جنف.

(252) «نفسه»، ص73.

(253) «السجستاني، المعمرون»، ص69.
(254) انظر مثلا ابن الجوزي، «المنتظم»، ج10، ص223.
(255) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص ص73 ـ 74. وانظر في نفس المعنى: الأخطل «الديوان»، ج1، ص ص 54، 83 .، ص ص99 ـ 100.، ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج2، ص242.
(256) الأصفهاني، «الأغاني»، ج22، ص297.
(257) الأخطل، «المصدر المذكور»، ص ص 42 ـ 43.
(258) الدميري، «حياة الحيوان»، ج2، ص16.
(259) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص166.
(260) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج21، ص319.
(261) الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص269.
(262) الجاحظ، «الرسائل»، ج 2، (مفاخرة الجواري والغلمان)، ص125.
(263) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص 178 وانظر أخبارا مماثلة ص ص 176 ـ 179.، الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص ص246، 248، 254.
(264) التيفاشي، «المصدر المذكور»، ص ص 199 ـ 200.
(265) الوزّان، «وصف أفريقيا»، ج2، ص ص269 ـ 270.
(266) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص263.، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص112.، مجهول، «الروضة البهية»، في ثلاث مخطوطات في الجنس، ص ص 202 ـ 203.
(267) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص48.
(268) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص104.
(269) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص66.
(270) اليوسي، «زهر الأكم»، ج 1، ص288.
(271) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص264.
(272) «نفسه»، ج3، ص326.
(273) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص94. وانظر ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص128.
(274) ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الأوّل، ص50. إذا كانت مسنة وفيها قوة.
(275) «نفسه»، م5، السفر الأوّل، ص42.
(276) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 21، ص186.
(277) J. H. Williams, Psychology of Women , p. 372.
(278) «نفسه»، ج21، ص73.
(279) J. Archer and B. Lloyd, Sex and Gender, p. 90.
(280) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص79. الظلع هو الغمز في المشي لعاهة.
(281) الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص350.
(282) ابن سيده، «المصدر المذكور»، م5، السفر الأوّل، ص49.
(283) «نفسه»، م5، السفر الرابع، ص7.
(284) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قنفش.

(285) ابن سيده، «المخصص»، م5، السفر الأوّل، ص51.
(286) ابن سينا، «القانون»، م2، ص899.
(287) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج4، ص195.
(288) السرخسي، «المبسوط»، ج6، ص109.
(289) ابن سينا، «المصدر نفسه»، م3، ص1658.
(290) الطبري، «التاريخ»، ج3، ص169. وانظر أيضا: السيوطي «اليواقيت الثمينة في صفات السمينة»، ص75.
(291) الرازي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص123.، الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4 ص7.
(292) الرازي، «المصدر نفسه»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص123.، ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص254.
(293) ابن حزم، «المحلّى»، ج10، ص115.
(294) ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الرابع، ص31.
(295) الرازي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص123.
(296) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص203. وانظر أيضا: الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص44.
(297) الدينوري، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص50.
(298) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص47.
(299) انظر مثلا: ابن الأثير، «الكامل»، م11، ص55.
(300) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص204.
(301) Connecting Gender and Ageing, edited by S. Harper et al., p.7.
(302) الموسوي، «زهر الربيع»، ص24 .
(303) صلاح الدين المنجّد، «أمثال المرأة عند العرب»، ص23.
(304) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص207.
(305) «نفسه»، م3، ص213 ـ 214.
(306) التنوخي، «نشوار المحاضرة»، ج2، ص264.
(307) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص419. وانظر رسالة مماثلة في العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص101.
(308) R. Harris, Gender and Ageing, p. 93.
(309) التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج3، ص182.
(310) ابن سيده، «المخصّص»، م5، السفر الرابع، ص11.
(311) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص49.، جرير، «الديوان»، ص272.، ص393 .، الأخطل، «الديوان»، ص193 ص225.
(312) Harris, Gender and Aging, p.128.
(313) Harris, Gender and Ageing, p. 94.
(314) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص214. والصدع: الشقّ والفصل

والإظهار والشدّة. ابن منظور، «اللسان»، مادة صدع.

(315) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص131.
(316) نقلا عن فهمي سعد، «العامة في بغداد»، ص430.
(317) الجاحظ، «المصدر نفسه»، ج2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص135.
(318) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص286.
(319) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، ص74.
(320) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص272.
(321) انظر مثلا: (هود 11/ 72) .، (الذاريات51/ 29).
(322) السجستاني، «المعمرون»، ص68. وانظر أيضا الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص87.
(323) ابن سعد، «الطبقات»، م3، ص522.
(324) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج15، ص203.
(325) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م7، ج13، (كتاب الجهاد)، ص65.
(326) الطبرسي، «مجمع البيان»، م2، ج5، ص ص202.
(327) انظر مثلا: ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج2، ص102.
(328) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص542.، الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص248.
(329) الثعالبي، «آداب الملوك»، ص134.
(330) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص472.
(331) الأصفهاني، «الأغاني» ج19، ص145.
(332) النويري، «نهاية الأرب»، ج6، ص ص 74 ـ 75.
(333) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج1، ص ص222، 228.
(334) انظر على سبيل المثال: الثعالبي، «آداب الملوك»، ص ص 105 ـ 106.
(335) النويري، «المصدر المذكور»، ج6، ص74.
(336) السجستاني، «المعمرون»، ص111. و«الوصايا»، ص125، ص135.، ص142.
(337) التوحيدي و مسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص79. وانظر أيضا: السجستاني، «المصدر نفسه»، ص ص22 ـ 24 وص 28 وص38.، الأصفهاني، «الأغاني» ج10، ص299.
(338) قابوس نامه، «النصيحة»، ص410.، الغزالي، «التبر المسبوك»، ص275.
(339) الغزالي، «المصدر المذكور»، ص275. وقارن بالجاحظ، «الرسائل»، (رسالة في الجد والهزل)، ج1، ص273.
(340) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص333.
(341) ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص229.، الونشريسي، «المعيار»، ج8، ص251.
(342) قابوس نامه، «المصدر المذكور»، ص410.
(343) الغزالي، «الإحياء»، م1، ج2، ص63.
(344) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص113.
(345) التوحيدي ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص3.
(346) السجستاني، «الوصايا»، ص129.
(347) R. Harris, Gender and Ageing, p. 74.

(348) الطبرسي، «مجمع البيان»، م1، ص21.

(349) الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص 332.

(350) De Beauvoir, La vieillesse, T.1, p. 181. et PH. Ariès, Histoire de la vie privée, T.1, p. 400.

(351) J. Ruffié, Le sexe et la mort, p. 280. et B. Bytheway, Ageism, p. 25.

(352) A. Kardiner, L'individu dans sa société, p.185.

(353) انظر في هذا الصدد:

J. H. Williams, Psychology of women, p. 514.

S. De Beauvoir, La vieillesse, T.1, pp. 67-69.

(354) التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص38.

(355) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص3.

(356) «نفسه»، ج10، ص30.

(357) الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج10، ص4.

(358) السجستاني، «المعمّرون»، ص100.

(359) الأصفهاني، «المصدر المذكور «ج19، 20 ـ 21.

(360) «نفسه»، ج19، ص15.

(361) انظر الخبر الذي أورده ابن الأثير في: «الكامل»، م11، ص ص203 ـ 204.

(362) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص31.

(363) العيني، «عمدة القارئ»، ج14، ص169.

(364) المقري، «نفح الطيب»، ج3، ص340.

(365) ابن الحاج، «المدخل»، ج4، ص181.

(366) «نفسه»، ج4، ص113. والمتجالة نرجّح أنها كلمة عامية خاصة بالغرب الإسلامي وتعني المرأة النصف. والملاحظ أنّنا لم نوفّق في العثور على معناها في كتب اللغة أو في معجم دوزي . Dozy

(367) الأصفهاني، «الأغاني»، ج17، ص23

(368) عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص 98.

(369) Frazer, Le Rameau d'or, T.4, p. 20.

(370) R. Harris, Gender and Ageing, p. 108.

(371) سحنون، «المدونة»، ج1، ص85.

(372) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص64.

(373) الشماخي، «كتاب السير»، ص269.

(374) ابن الجوزي، «ذم الهوى»، ص101.

(375) القزويني، «جوامع اللذة»، ص209.

(376) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص81.

(377) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص269.

(378) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص263.

(379) النزوي، «المصنف»، ج2، ص299.
(380) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص226.
(381) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص290.
(382) انظر مثلا أخبار ليلي الأخيلية في: الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص ص 240 ـ 249.
(383) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج15، ص101.
(384) المقريزي، «الخطط»، ج3، ص108.، الثعالبي، «آداب الملوك»، ص109.، نريمان عبد الكريم أحمد، «المرأة في مصر»، ص80.
(385) انظر مثلا: ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص ص 228، 250، 229.، ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص204.، الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج15، ص142.
(386) الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج 14، ص171.
(387) ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج3، ص239.
(388) المقريزي، «السلوك»، نقلا عن أحمد عبد الرازق، «المرأة في مصر المملوكية»، ص59.
(389) انظر مثلا: ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج1، ص ص 335 ـ 336 .، 339.
(390) انظر خبر هارون الرشيد مع مرضعته أمّ جعفر بن يحيى البرمكي في: ابن عبد ربّه، «المصدر نفسه»، ج4، ص ص 49، 550.، برنشفيك، «تاريخ إفريقية»، ج2، ص180.
(391) انظر مثلا: ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص ص 204، ص299، 320، 371. م11، ص21.، ابن بطوطة، «الرحلة» ص154.
(392) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص140.
(393) «ألف ليلة وليلة»، م1، ج1، 120.، وم2، ج4، ص ص 790، 818.، القزويني، «جوامع اللذة»، ص177.، الجاحظ «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص132.
(394) الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص139.
(395) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ص113.
(396) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص154.، الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص258.
(397) ابن البتنوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص76.
(398) الدينوري، «عيون الأخبار» م2، ج4، ص101.
(399) «نفسه» م2، ج4، ص101.
(400) كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ص ص 347 ـ 348.، النفزاوي، «الروض العاطر»، ص66 وص127.، «ألف ليلة وليلة»، م1، ج1، ص ص130، 139، 201، وغيرها.، الموسوي الجزائري، «زهر الربيع»، ص401.، ابن بطوطة، «الرحلة»، ص30.
(401) ابن الجوزي، «ذم الهوى»، ص299.
(402) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص76.، ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ص268.
(403) «نفسه»، ص77.
(404) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص ص 77 ـ 78. وانظر: كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ص ص347 ـ 348.

(405) القزويني، «جوامع اللذة»، ص265.
(406) ابن منظور، «اللسان»، مادة جنن.
(407) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص115.
(408) «ألف ليلة وليلة»، م2، ج4، ص768.
(409) ابن منقذ، «الاعتبار»، ص123.
(410) Harris, Gender and Ageing, p. 98.
(411) F. Héritier , " L'identité Samo ", in L'identité, Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, p. 63.
(412) C. Meillassoux, Femmes : Greniers et capitaux, p. 107.
(413) De Beauvoir, La vieillesse ,T.1, p. 196-198.
(414) ابن سيده، «المخصص»، م1، السفر الثالث، ص 23.
(415) «نفسه»، م5، السفر الرابع، ص14.
(416) ابن منظور، «اللسان»، مادة ههر.
(417) الأصفهاني، «الأغاني»، ج7، ص116.
(418) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة علكد.
(419) «نفسه»، مادة دردبس.
(420) «نفسه»، مادة فنن.
(421) ابن سيده، «المصدر المذكور»، م1، السفر الرابع، ص14.
(422) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج7، ص116.
(423) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة دهاء.
(424) ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص622.
(425) ابن البتنوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص174. وانظر أيضا: ابن الجوزي، «ذمّ الهوى»، ص450.
(426) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج18، ص204. وقارن بابن كثير، «التفسير»، ج1، ص ص362 ـ 363.
(427) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص103.
(428) «نفسه»، ص102.
(429) Glenda Laws, "Spatiality and Age Relations," in Critical Approaches to Ageing and Later Life, edited by Sarah Harper et al., pp. 90-92.
(430) الفاذة: المنفردة، الواحدة، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فذذ.
(431) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص37.
(432) G. Balandier, Le détour, pp. 62-63.
(433) النزوي، «المصنف»، ج3، ص150.
(434) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص ص 376، 341.
(435) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص275.
(436) الغزالي، «الإحياء»، م1، ج1، ص176.

(437) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص76.
(438) الشافعي، «الأمّ»، ج1، ص220.
(439) Gendred Anthropology , edited by Teresa Del Valle, p. 188. et J. Marcus, A World of Difference, p. 129
(440) ابن الحاج، «المدخل» ج1، ص245.
(441) «نفسه»، ج2، ص251.
(442) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص69.
(443) ابن الحاج، «المصدر المذكور «ج2، ص71
(444) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص243. وانظر: التلمساني، «تحفة الناظر»، ص78.
(445) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص290.
(446) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج3، ص124.
(447) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص391.
(448) «نفسه»، ج10، ص391.
(449) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج15، ص102. وانظر موقف بعض المتصوفة من دخول العجائز إلى الزوايا لخدمة الفقراء في نللي سلامة العامري، «الوَلاية والمجتمع، ص241.
(450) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج15، ص93. ـ 95.
(451) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص210.
(452) الأصفهاني، «الأغاني»، ج12، ص197.
(453) السخاوي، «الضوء اللامع»، ج12، ص131.
(454) الزمخشري، «الكشّاف»، ج3، ص248.
(455) الطبرسي، «مجمع البيان» ج18، ص74.
(456) النزوي، «المصنّف»، ج2، ص295. وانظر: البيضاوي، «أسرار التنزيل»، ج2، ص131.
(457) «نفسه»، ج2، ص296.
(458) القرطبي، «الجامع لأحكم القرآن»، ج12، ص309.
(459) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص294.
(460) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص243. وانظر: التلمساني، «تحفة الناظر»، ص78.
(461) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج3، 226.
(462) السرخسي، «المبسوط»، ج10، ص158.
(463) الطبرسي، «المصدر المذكور»، م5، ج18، ص74.
(464) ابن منظور، «اللسان»، مادة أرب.
(465) قابوس نامه، «النصيحة»، ص326.
(466) ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص292.
(467) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص411 ـ 412.
(468) ابن ماجة، «السنن»، ج2، ص ص 959 ـ 960.
(469) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج10، ص 154.

(470) «السرخسي، المبسوط»، ج10، ص 154. وانظر أيضا : القيرواني، «كتاب الجامع»، ص223.
(471) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، 243.
(472) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص66.
(473) ابن الحاج، «المدخل» ج2، ص145.
(474) الطبرسي، «مستدرك الوسائل» ج15، ص298.
(475) سحنون، «المدوّنة»، ج2، ص ص68 ـ 69.، القرطبي، «أحكام القرآن»، ج3، ص112.
(476) الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص370.
(477) Women come of age, edited by M. Bernard and K. Mead, p. 74.
(478) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1167.
(479) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص152.
(480) «نفسه»، ص169.
(481) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص9.
(482) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص300.
(483) ابن الجزّار، «زاد المسافر»، ص70.
(484) العيني، «عمدة القارئ»، ج14، ص119.
(485) ابن منظور، «اللسان»، مادة أسف، الأسيف: الرقيق الذي يغلبه البكاء.
(486) القزويني، «آثار البلاد»، ص488.، الزمخشري، «الكشّاف»، ج1، ص321.
(487) ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص ص130، 132.
(488) NéraudauÛ Etre enfant à Rome, p. 111.
(489) البيهقي، «المحاسن والمساوى»، ج2، ص550. ـ 551.، الأصفهاني، «الأغاني»، ج21، ص12.
(490) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، ص71.
(491) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة يفن.
(492) انظر مثلا موقف الحجّاج من أسماء بنت أبي بكر في ابن عساكر، تاريخ دمشق، تراجم النساء، ص23.
(493) ابن الحاج، «المدخل»، ج4، ص199.
(494) ابن سينا، «القانون»، م3، ص1775.
(495) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج2، ص241.
(496) الإمام مالك، «الموطأ»، ص402.، سحنون، «المدونة»، ج1، ص ص 370 ـ 371.
(497) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة همم.
(498) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص145.
(499) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج14، ص335.
(500) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج14، ص 201.
(501) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمّة»، ج1، ص49. وقارن بالماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص260.

(502) ابن قيم الجوزية، «المصدر نفسه»، ج1، ص38.
(503) ابن ماجة، «السنن»، ج1، ص 315.، سحنون، «المدونة»، ج1، ص76.
(504) فنسك، «معجم الأحاديث»، م3، ص226.
(505) سحنون «المصدر نفسه»، ج1، ص186.
(506) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م5، ج9، (كتاب الحجّ)، ص40.
(507) ابن ماجة، «السنن»، ج2، ص970 ـ 971.، النووي، «المصدر نفسه»، م5، ج9، ص98.
(508) الإمام مالك، «الموطأ»، ص210.
(509) 0. R. Harris, Gender and Ageing, p. 7
(510) انظر مثلا: النووي، «المصدر المذكور»، م4، ج7، (كتاب الزكاة)، ص89.، سحنون، «المدوّنة»، م2، ص252.
(511) ابن ماجة، «المصدر المذكور»، ج2، ص ص 1206 ـ 1208.
(512) الطبرسي، «مستدرك الوسائل» ج15، ص179 ـ 180.
(513) «نفسه»، ج15، ص182.
(514) النزوي، «المصنف»، ج1، ص227.
(515) انظر مثلا: العيني، «عمدة القارئ»، ج14، ص، 251 .، الأبشيهي، «المستطرف»، ج2، ص 399.
(516) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص 505.وانظر ما جاء بخصوص برّ الأمّ: ابن ماجة، «السنن»، ج2، ص 930.
(517) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص551.
(518) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمّة»، ج1، ص203.
(519) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص ص231، 243.
(520) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص ص548، 552 ـ 558. وانظر الأبشيهي، «المستطرف»، ج2، ص388.، ابن الجوزي، «المنتظم»، ج2، ص 168.، الأصفهاني، «الأغاني»، ج2، ص163.
(521) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص270.
(522) فنسك، «المعجم المفهرس»، م3، ص225.
(523) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص53.
(524) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص174 ـ 175.، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج1، ص248.
(525) النزوي، «المصدر المذكور»، ج1، ص48. وقارن بما ورد في أفلاطون، «الجمهورية»، ص120.
(526) العيني، «المصدر المذكور»، م2، ج3، ص187.
(527) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص184.، الغزالي، «الإحياء»، م2، ج6، ص9.
(528) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 264.
(529) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج2، ص145.
(530) ابن الحاج، «المدخل»، ج4، ص323.

(531) عليّ زيعور، «الأحلام والرموز»، ص163.
(532) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص168.
(533) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج3، ص174.
(534) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج4، ص174.
(535) الوشّاء، «الظرف والظرفاء»، ح1، ص94.
(536) الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص77.
(537) الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص ص79 ـ 80.
(538) «نفسه»، م2، ج4، ص123. وكسع: ضرب. ابن منظور، «اللسان»، مادة كسع.
(539) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج3، ص299.، النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج14، (كتاب الآداب، الهامش)، ص122 ـ 123.
(540) ابن الأخوّة، «معالم القربة»، ص79.
(541) ابن منقذ، «الاعتبار»، ص 187.
(542) الشماخي، «كتاب السير»، ص94.
(543) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص ص30، 34.
(544) يمكن الرجوع إلى: ابن بطوطة، «المصدر المذكور»، ص138.
(545) E. Westermarck, Survivances Païennes dans la civilisation Mahométane, p. 117.
(546) أشارت نلّي سلامة عمري إلى صلة الاختلاف الجنسي بتوجه الناس إلى الأولياء غير أنّها اكتفت بطرح السؤال دون التحليل. انظر كتابها «الولاية والمجتمع»، ص332.
(547) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج4، ص49، ج1، ص ص 336 ـ 338.
(548) ابن بطوطة، «المصدر المذكور»، ص422.
(549) ابن عبد ربّه، «المصدر نفسه»، ج3، ص412.
(550) وحيد السعفي، «العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن»، ص 362.
(551) G. Balandier, Le Détour, p. 72.
(552) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج13، ص321.
(553) ابن منظور، «اللسان»، مادة رجل.
(554) الطبرسي، «مجمع البيان»، م1، ج2، ص226 ـ 227.
(555) التنوخي، «نشوار المحاضرة»، ج3، ص54. زفن شبيه بالرقص. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة زفن.
(556) انظر بعض الأمراض التي تصيب الشيوخ نحو التبوّل في الفراش بسبب استرخاء المثانة. ابن الجزّار، زاد المسافر»، ج2، ص492.
(557) السجستاني، «المعمّرون»، ص37.
(558) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص29.
(559) السجستاني، «المصدر نفسه»، ص ص57 ـ 58.
(560) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج3، ص122.، الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج22، ص297.

(561) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج21، ص13.

(562) S. Harper, "Constructing Later Life / Constructing the body: Some Thoughts from Feminist Theory," in Critical Approaches to Ageing and Later Life, edited by S. Harper et al., p.166.

(563) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص23.

(564) ابن سيده، «المخصّص»، م5، ج4، ص93. تضعضع الرجل: به رقق لا حيلة عنده وفيه استرخاء والرخو: الهدم والثوب المرقع: الكساء الذي ضوعفت رقاعه وشيخ هدم شبه بذلك.

(565) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج2، ص99.

(566) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج17، ص229. وانظر أيضا: ابن الحاج، «المدخل»، ج1، 80.

(567) انظر مثلا: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص208.

(568) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة فنخ. الفنيخ: يقال للشيخ الضعيف الرخو ومن معانيه الذل والقهر.

(569) قابوس نامه، «النصيحة»، ص2 6 7.

(570) السجستاني، «الوصايا»، ص147.

(571) السجستاني، «المعمّرون»، ص94.

(572) «نفسه»، ص27.

(573) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج10، ص25.

(574) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة وقر.الوقار: السكينة والوداعة والوقرة: الخطب الشديد والوقر الكسر في العظم.

(575) الأخطل، «الديوان»، ص301.

(576) Women Come of Age, edited by M. Bernard and K. Mead, p. 117.

(577) الثعالبي، «يتيمة الدهر.»، ج2، ص329.

(578) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج10، ص14.

(579) السجستاني، «المعمّرون»، ص95. وص100.

(580) انظر على سبيل المثال: النويري، «نهاية الأرب»، ج6، ص ص 178 ـ 179.

(581) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قعد.

(582) السجستاني، «المعمّرون»، ص67.

(583) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص550.

(584) السجستاني، «المصدر نفسه»، ص30.

(585) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج21، ص328.

(586) الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص79.

(587) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج2، ص332.

(588) L. Abu-Lughod, Veiled Sentiments, p. 94.

(589) G. Balandier, Anthropo- logiques, p. 48.

(590) Harris, Gender and Ageing , p. 93.

(591) Harris, Gender and Ageing, p. 85.

(592) الأصفهاني، «الأغاني»، ج10، ص32.

(593) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص182.

(594) الزمخشري، «الكشّاف»، ج4، ص60.

(595) الطبرسي، «مجمع البيان»، م5، ج23، ص88. وانظر أيضا: م4، ج14، ص87 وم4، ج15، ص51 وم6، ج27، ص50.

(596) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج4، ص ص 225 ـ 226.

(597) «نفسه»، ج4، ص ص 234 ـ 236.

(598) «نفسه»، ج4، ص642.

(599) الطبرسي، «المصدر المذكور»، م2، ج5، ص235.

(600) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج1، ص554.

الخاتمة

لمّا كانت سلطة الضبط تنتج خطابا خاصّا يحدّد المسافات ويضبط الحدود ويرسم صورة لعالم يكون فيه الكلّ مرتّبا ومصنّفا حسب نظام الثنائيات المتضادة، فقد كان من الضروري، تفكيك بنية هذا الخطاب الذي يستند إلى نصوص متعددة، منها الديني والميثي والأخلاقي، وغيرها. وهو خطاب يسكن اللغة ويوجّه أنماط السلوك ونمط العيش ويضبط العلاقات بين الأفراد ويسيطر على لاوعيهم ومتخيّلهم.

وقادنا استقراء النصوص إلى إدراك أنّ مفهوم الاختلاف يحيل إلى حركة توليد الفوارق وإنتاج الامتيازات. وأرجع العلماء، وهم منتجو الخطاب، هذا الاختلاف، إلى البدء وبحثوا له عن أصل وجعلوا له علّة إلهية وحكمة. وأوجد آخرون للاختلاف أصلا في الفطرة والطبيعة فكان في نظرهم، بمثابة الإرث البيولوجي المتوارث جيلا بعد جيل. ولكنّ السؤال المطروح هو التالي: كيف يمكن لهذا الاختلاف أن ينتج مجتمعا موحّدا؟

أثبت دارسو الأنتربولوجيا أنّ الاختلاف صناعة بشرية، ذلك أنّ الثقافة تفرز نظاما اجتماعيا قائما على التمييز بين الأفراد. فالجنس مثله مثل اللباس والطعام والسلوك ليس إلاّ علامة ورمزا من الرموز التي تعيّن هوية الفرد ودوره وتيسّر عملية التواصل بينه وبين الآخرين. وإلى جانب هذه العلامات، يوجّه السياق الاجتماعي الثقافي عملية إدراكنا للآخر ورؤيتنا لمظاهر اختلافه عنّا، كما أنّه يحدّد المسافة الفاصلة بين الأنا والآخر. وهذا يعني أنّنا لا نعرف الآخر إلاّ

من خلال الصورة التي نسجناها له وركّبناها له في أذهاننا حتى بات غير ما هو عليه في الواقع وبذلك خلقنا مسافة بيننا وبينه. فكيف يمكن للرجل أن يعترف بغيرية المرأة وكيف يمكن للمسلم أن يقرّ بغيرية غير المسلم والأمر بالمثل بالنسبة إلى علاقة المختلفين بعضهم ببعض؟

إنّ البحث في الاختلاف هو محاولة لمقاربة الإنساني على نحو يتجاوز المنطق الثنائي الذي يرفض التعدّد والتفرّد وصرامة الحدود بين الذكورة والأنوثة، الغنى والفقر، الخاصّة والعامّة، وغيرها من التصنيفات التي تضع مسافة بين الأنا والآخر المغاير فتولّد العنف. ولا يمكن لنمط العلاقات بين الجنسين أن يتغيّر ما لم تتبدّل البنية الثقافية: من التصوّر الرأسي إلى التصوّر الأفقي ومن علاقة التراتب إلى علاقة المساواة.

أرسى المجتمع العربي الإسلامي نظامه على قاعدة التراتبية، وهو في ذلك، لا يختلف عن مجتمعات كثيرة. وجعل العلاقات التبادلية بين جميع أفراده خاضعة لهذا التصوّر. واعترف بأصناف من الاختلاف رأى أنّها مشروعة مثل اختلاف النبيّ عن سائر البشر، والسائس والعالم عن العامّة، وبذلك تحوّلت هذه النماذج إلى رأسمال رمزي يبرّر ضروب الاختلافات ويعلّل سبب حصول فئة على الامتيازات دون البقية. ومن ثمّة تنزّلت ظاهرة الاختلاف بين الجنسين أو الاختلاف الديني أو الاختلاف الطبقي أو الاختلاف العرقي أو الاختلاف القانوني أو الاختلاف الجغرافي، وغيرها من صور الاختلاف في إطار هذا البناء الهرمي الذي حكم انتظام الاجتماع البشري، بل نظام الكون.

ومكنتنا زاوية النظر التي اعتمدناها في معالجتنا لظاهرة الاختلاف، من تبيّن أنّ النساء شكّلن بالفعل طبقة في مقابل طبقة الرجال. وقد حرص المجتمع على وضع المسافة بين الجنسين: معارف الرجال في مقابل معارف النساء ولغة الرجال في مقابل لغة النساء، إلى غير ذلك من أوجه التقابل المبني على التفاضل، والذي يعدّ الرجل الأصل والمعيار لكونه مؤسس اللوغوس (le logos). وقس على ذلك بقية مظاهر الاختلاف: طبقة الأحرار في مقابل طبقة العبيد وطبقة الخاصّة في مقابل طبقة العامة، إلى غير ذلك. وبدت كلّ

طبقة منغلقة على ذاتها مخصوصة بصنف من الأحكام. وارتكزت العلاقة بين مختلف الفئات: الراعي بالرعية، والرجل بالمرأة، والسيّد بالمسود، والشيخ بالمريد، والمسلم بغير المسلم، على أساس الهيمنة وإدانة معارف الآخر وقيمه وتصوّراته وسلوكه. وعلى هذا الأساس تفرّع المجتمع إلى أصناف متقابلة. فلا يستوي الرجل والمرأة ولا يُسوّى الحرّ بالعبد، كما أنّ المسلم يعدّ أعلى منزلة من معتنقي الديانات الأخرى. وفي داخل الجسم الإسلامي ذاته لا يتساوى العالم مع الجاهل، ولا المرأة ذات القدر مع المرأة الوضيعة.

وهكذا صار الجنس والطبقة والسنّ والدين والعرق من المعايير التي تؤخذ في الاعتبار عند ضبط حقوق الفرد وواجباته وتحديد علاقته بالآخرين. ولم تكن المساواة تعني التماثل والتناظر وبلوغ الأفراد الدرجة نفسها في القدر واستمتاعهم بالحقوق نفسها وتكاملهم، وإنّما نظر إليها على أنّها العدل في احترام مبدأ التراتبية ومراعاة المفاضلة والدرجة وإنزال الناس مراتبهم والعمل على أن يحتلّ كلّ فرد موقعه داخل النظام. وأفضى ذلك إلى اعتبار التمييز بين الأفراد، أداة أساسية تضمن للمجتمع استمراره وتحفظ التوازن بين مختلف أنساقه.

وجليّ أنّ البحث في كيفيّة فهم الثقافة الإسلامية للاختلاف لا يتصل بالبنية الاجتماعية وحدها، بل إنّه مرتبط أيضا بالعوامل الدينية والاقتصادية والسياسية والفكرية والميثية التي أسهمت في تشكيل رؤية تمييزية وجعلت نظام المجتمع الذكوري، قائما على تكريس ثانوية المرأة والحطّ من شأن كلّ من عجز عن التماهي مع الأنموذج الذي رسم له المجتمع صورة وجعل الفرد يتمثّلها ويدافع عن استمرارها.

وأفضى بنا البحث في ظاهرة الاختلاف إلى إدراك أنّ الجنس (sex) لا يبرّر التفوّق الاجتماعي ولا التهميش ولا الهيمنة. فاختلاف موقع كلّ من المرأة والرجل أو العرق أو اللون أو الدين أو الطبقة، لا يشرّع لقيام نظام تراتبي تمييزي. والخطاب الذي يتخذ من الاختلاف البيولوجي مبرّرا، إنّما يعتمد محدّدا ماديا لا يحمل أيّ دلالة اجتماعية في حدّ ذاتها، ذلك أنّ المجتمع هو

الذي يجعل من هذا الاختلاف البيولوجي اختلافا دالاّ، أي إنّه يخرجه من حالة الصمت ليصبح ناطقا ومعبّرا عن خيار ثقافي ومبررا للتراتبية. وهذا يدلّ على أنّ نظام المجتمع ومرجعيات أحكامه وآلياته، هي التي تنتج التمييز وتجذّره في الفرد، فيصبح بمثابة قانون يضبط سلوكه وأقواله وأفعاله، كما أنّه يتحوّل إلى ستارة تحجب عنه حقيقة الآخر فلا يمكنه أن يتعامل معه إلاّ وفق التشكيل الذي خضع له.

ولا نبالغ إن قلنا إنّ مفهوم الأنوثة السائد هو مفهوم ذكوري. فالرجل شرّع ونظّر وحلّل وحرّم حسبما تقتضيه قواعد السلطة القضيبية التي تحكّمت في العلاقة بين الرجال والنساء. وما من شكّ في أنّ الذكورة المهيمنة هي التي أثّرت في نسيج العلاقة بين الجنسين إلى جانب محدّدات أخرى، مثل العرق والطبقة واللون والدين، وغيرها. ولئن لم ير الرجل أنّ المرأة تمثّل النظير واعتبرها دونه قيمة، فإنّ تفكيك البنى الذهنية، أثبت مدى تقديس الجماعة للأنوثة حتى إنّها احتلت موقعا رفيعا في النسق الرمزي وتربّعت على عرش المتخيّل الجمعي. وهو أمر يوضّح أنّ بناء الأنوثة أو الذكورة معقّد وغير ثابت لارتباطه الوثيق ببنى متعددة وأنساق كثيرة. ولمّا كان الجندر صناعة بشرية، فإنّه ليس قدرا محتوما وقضاء مبرما لا فكاك منه، بل إنّه قابل للمراجعة وإعادة الصياغة إذا تغيّر السياق ودعت الظروف إلى استبداله، كما أنّ تقسيم الأدوار الاجتماعية على أساس الجندر، ليس ظاهرة أبدية.

وقد يكون من المجازفة ادعاء الإلمام بكلّ الأسباب التي أدّت إلى الاختلاف، فذاك أمر يتطلّب تحاليل ضافية تأخذ في الاعتبار دراسة النظم السياسية والفكرية والاجتماعية للأجناس والشعوب التي اعتنقت الإسلام، بل وحتى شخصية الحكّام والعلماء وتكوينهم وطباعهم باعتبارهم الممثّلين الرسميين للسلطة والناطقين باسمها.

ويتّضح أنّ التشكيل الاجتماعي الثقافي للفرد استند إلى مؤسسات تدعمه، مثل العائلة والكتّاب والمسجد ومؤسسة الفقه ومؤسسة الحسبة وغيرها، كما أنّ هذا النظام الجندري لم يتمّ بمعزل عن منظومة القيم السائدة والعادات والتقاليد

والممارسات المعمول بها في المجتمع العربي الإسلامي، بالإضافة إلى دور معتنقي الإسلام في تنظيم المجتمع وتركيز مؤسساته وفق ما ألفوه في حضاراتهم الأمّ.

وانطلاقا من ذلك، لا يمكن القول إنّ الجندرة فعل إسلامي صرف، بل هي ثمرة تكيّف ثقافي وحصيلة تفاعل الثقافات بعضها مع بعض. وما فعله العلماء هو إضفاء غلالة إسلامية قادرة على توحيد مجتمع تعدّدت أعراقه وشعوبه، ودفاعهم عن مشروع مجتمعي منشود يكون النموذج المرغوب فيه، هو الرجل المهيمن القويّ السليم القادر على إخضاع الآخرين له عنوة فعليا ورمزيا، ذلك أنّ الأمّة في حاجة إلى أمثاله حتى تضمن لنفسها البقاء. ولعلّ عمر بن الخطاب مثّل أنموذجا تنتعش الذاكرة بذكره. فهو الذي أعزّ الإسلام والمسلمين وأمسك بزمام الأمور بكلّ حزم وأرهب النساء!

ولئن أشرنا إلى الثوابت في ثقافات أخرى فللشبه في طبائع الشعوب، سيما منها الشعوب الساميّة وللتماثل الموجود بينها في السلوك وفي التصوّر الأخلاقي العامّ، وفي تنظيم العلاقات بين الجنسين، وفي النظام الرمزي.

والواقع أنّ ما توصّلنا إليه بخصوص بنية النظام الجندري، ليس إلاّ إعادة بناء له. فنحن لا نعرف كيف صيغت الأنوثة أو الذكورة إلاّ من خلال النصوص التي حبّرها الرجال والثقافة التي رسم أصحاب السلطة ملامحها. فكان خطابنا عن نظرة الثقافة إلى الاختلاف نتيجة ذلك، خطابا قائما على تمثّل لهذه الثقافة التي اعتمدت المدوّن وأهملت التاريخ الشفوي، وهو أمر يجعل النتائج التي توصّلنا إليها نسبية بالضرورة لاتكالها على القراءة. وكلّ قراءة ليست محايدة مهما ادّعى أصحابها اعتمادهم الموضوعية سبيلا.

وقادنا تفكيك بنية العلاقة بين الجنسين إلى الوقوف عند مبدأ آخر تساوق مع التراتبية، وهو مبدأ الحجب والكشف الذي مثّل من منظورنا قاعدة حكمت منظومة الاختلاف في كافة تجلياتها. وكان العلماء على اختلاف انتماءاتهم الفكرية أوفياء لهذا التوجّه[1] فلم يكتفوا بالتعبير عنه، بل إنّهم سعوا إلى ترسيخه

جيلا بعد جيل. وبذلك تمّ تشكيل الذاكرة الجمعية على أساس ثنائية الظهور والتخفّي.

حرص المجتمع على ربط الأنوثة بالستر ووصل الذكورة بالكشف. بيد أنّ حجب المرأة بدلالاته المتعددة لم يكن حالة ثابتة، إذ أُلزم الجسد الأنثوي بأن يكون منكشفا في الداخل حتى يؤدي وظيفة الإمتاع، وطلب منه أن يكون محجوبا في الخارج حتى لا يعقد صلة بالآخرين. أمّا الجسد الذكوري، فقد فرض عليه أن يظهر على الركح الاجتماعي، أي بالخارج وطلب منه أن يستتر بالداخل. فالمطلوب من الرجل أن يحجب عواطفه عن أهله وأن لا يتبسّط معها إلاّ بمقدار، كما أنّه يتعيّن عليه أيضا أن يكتم حالات انكساره وفشله وخيباته. فيكون بذلك ممتثلا للقوانين الضابطة للعلاقة بين الجنسين.

وهكذا نتبيّن أنّ العلاقة بين الذكورة والأنوثة قائمة على عرض ركحي، وأنّ الاختلاف مبني على لعبة الستر والكشف. فحجب الآخر والحطّ من شأنه هو السبيل إلى بروز الأنا والإعلاء من شأنها.

ونستنتج من وراء عرض نمط العلاقة بين الزوجين ملاحظتين: أوّلاهما أنّ المرأة تُحجَب في الوقت الذي يكون فيه الرجل ظاهرا كاشفا عن خصاله ومهاراته وبطولاته قولا وفعلا، ثمّ إنّها تنكشف عندما يكون الرجل مدعوّا إلى لبس القناع والاستتار، وهو أمر ينسجم مع مبدأ التضادّ بين الثنائيات. وثانيتهما أنّ المرأة لم تكن دائما المحجوبة مثلما أنّ الرجل لم يكن دوما البارز، وإنّما حدث التفاوض بشأن البروز والستر: متى يتمّ حجب المرأة، وفي أيّ ظرف تتقبّل الجماعة ظهورها والأمر بالمثل بالنسبة إلى الرجل.

ولا يعدّ حجب المرأة في كلّ الحالات علامة على هيمنة الرجل عليها ذلك أنّ إبراز الرجال على الركح الاجتماعي يمكن أن يكون بإيعاز من النساء. فبعضهن يرغبن في تقديم الرجال حتى يتحرّكن بعيدا عن الرقابة الضاغطة ويحققن أهدافهن. فالحجب حينئذ ليس دائما عنوانا على الضعف وفقدان النفوذ، بل قد يتحوّل إلى «استراتيجية نسائية» تعتمد أثناء التعامل مع الرجال.

والملاحظ أنّ الستر لم يفرض على جميع النسوان. فالحرّة أو الجميلة أو الشريفة تحجب لأنّها مصدر الفوضى[2] خلاف الفقيرات وإماء الاستخدام أو الدميمات أو العجائز أو الكادحات اللواتي تحررن من وطأة الحجب بدعوى أنّهن لا يمثّلن خطرا على النظام. ولئن حجبت الجميلة أو الشريفة في الواقع، فإنّها برزت في النظام الرمزي، فكشفت عن استيهامات الرجال واحتلت بذلك منزلة رفيعة في اللاوعي وفي المتخيّل الجمعي. ولئن قبل المجتمع بروز الوحش من الإماء والفقيرات وغيرهن ممن قصرن عن بلوغ درجة الأنوثة الكاملة، فإنّه في المقابل تعمّد حجبهن فلم يظهرن في النظام الرمزي ولا في التاريخ المدوّن[3]، إذ ارتكز خطاب العلماء على الجميلة والحرّة والمسلمة والسوية، وهمّش العانس أو صاحبة العاهة أو الذميّة أو غيرها. ولعلّ اهتمام العلماء بالمرأة المرغوب فيها راجع إلى سيطرة قيمة الجمال عليهم واعتبارهم أنّها تمثّل جوهر الأنوثة، كما يمكن أن نرجع ذلك إلى اقتدائهم بالرسول ذاته. فكتب السيرة وغيرها تذكر أنّ جمال المرأة كان يستهوي الرسول حتى إنّ عائشة نفسها أقرّت بذلك فأشارت إلى أنّ سبب عزوفه عن سودة بنت زمعة أنّها لم تعد تتمتّع بالخصال التي تشدّه إليها، بالإضافة إلى حادثة تطليقه امرأة بسبب الوضح الذي بدا عليها. والظاهر أنّ هذه الأحداث التي عبّرت عن القيم السائدة في المجتمع آنذاك، كوّنت رصيدا نهل منه اللاحق ليبني عليه تصوّرا للمرأة الجديرة باحتلال موقع في التاريخ.

ويتبدّى أنّ الأنوثة أنوثات وأنّها تصنّف حسب سلّم ودرجات. وقس على ذلك تعامل المجتمع مع الرجال. فالذي استطاع أن يحتلّ موقعا، هو الفحل الذي تماهى مع الأنموذج فبرز حتى يكون قدوة في نظر الآخرين. وفي مقابل ذلك، حجب المجتمع أولئك الذين حادوا عن الأنموذج، كالقبيح وصاحب العاهة والخنثى والفقير وغير المسلم، وغيرهم من الذين أجبروا على أن يتواروا بعيدا عن دائرة البروز، ولكن إلى حين، فما إن يتغيّر السياق التاريخي الثقافي حتى تفارق هذه الفئات منطقة الظلّ لتظهر على الركح.

ويبدو أنّ تعمّد الجماعة حجب فئات في مقابل إظهار فئات أخرى مرتبط

بتأسيس الهوية: الأمّة التي تريد أن تكون أفضل من غيرها من الأمم لكونها شُرّفت بأحسن دين وأحسن نبيّ وجيل من الصحابة الذين جمعوا كلّ الفضائل ونسل صالح يجاهد في سبيل اللّه. وبذلك حظي الكامل والكاملة بالمنزلة الرفيعة.

حاولنا النظر في بنية الاختلاف وانتهينا إلى أنّها محكومة أيضا بثنائية رمزية تتمثل في الطهر والنجاسة. فمردّ الانغلاق على الذات ورفض الآخر راجع إلى أنّ العلاقات بين الناس قائمة على الخوف من النجاسة، والخشية من خطر التلوث الجنسي (sex pollution) أو الطبقي أو الديني، وكذلك الخوف من خطر العدوى، وهو أمر مركوز في متخيّل القوم وظاهر في سلوكهم ولغتهم التي تفضح التصورات والتمثلات الرابضة في أذهانهم. ونلمح هاجس الخوف في أمثلة كثيرة، منها إلحاح الفقهاء على ضرورة أن يبادر الرجل بالغسل بعد الجماع حتى يستعيد الطهر وعدم مبالاتهم بالمرأة. ولعلّ مردّ ذلك أنّ احتفاظها بالمنيّ هو شرط من شروط تحقّق الحبل، أي إنّ النجاسة هي التي تسمح لها بالقيام بوظيفة الإنجاب.

وهكذا نتبيّن أنّ السوائل والإفرازات المنبعثة من الجسد تخضع هي أيضا لتصنيف تراتبي، وتؤخذ في الاعتبار عند ضبط منزلة الفرد وعلاقته بالآخرين. فدموع المرأة مرئية وصافية، أي بارزة، ولذلك فإنّها مقبولة بل إنّها محبوبة لأنّها تشير إلى الضعف والخوف والانكسار، حتى وإن جرت من عين كاذبة. أمّا دم الحيض والنفاس فإنّه مخفي ومثير للرعب، خلاف دم الرجل البارز على مسرح استعراض الفحولة. والأمر بالمثل بالنسبة إلى منيّ الرجل فهو رفيع القيمة لأنّ القوم اعتبروا أنّه يولّد الجنين.

وتتجلى التراتبية بين الأجساد والنظر إليها من خلال زاوية الطهر والنجاسة في إجبار كلّ من معتنق الإسلام أو المرتد التائب على الغسل حتى يندمج في الجماعة، وفي منع الحائض وغير المسلم والمعتوه والمجذوم من دخول المسجد ومن عقد علاقات تبادلية مع الآخرين.

وإذا اعتبرنا أنّ النجاسة تؤدي إلى احتلال الفرد موقعا غير مخصص له في النظام، وأنّ الفوضى متأتية عن غياب التحديد، فإنّ تهميش الفقهاء الحديث عن العبد والأمة عند تفصيلهم القول في الطقوس الدينية وغيرها من المسائل المتصلة بالتكاليف يفسّر في ضوء هذه الثنائية. فالعبد يجب أن يكون في موقع العمل لأنّه يشترى لتقديم الخدمة، وما حضوره في فضاء التعبّد إلاّ علامة على تقاعسه عن أداء واجبه، وهو نشاز طارئ على النظام.

وانطلاقا من ذلك تحوّلت ثنائية الطهر والنجاسة إلى بنية ذهنية ثقافية سيطرت على رؤية الفرد لذاته وتصوّره لجسده وللآخرين وللكائنات الأخرى ونظرته إلى سائر ما في الكون من موجودات. فعناصر الطبيعة تتفرّع بدورها إلى عناصر طاهرة وأخرى نجسة وتخضع علاقة بعضها ببعض لمنطق التقابل بين الطهر والنجاسة الذي هيمن على متخيّل الجماعة فجعلها ترى الكون محكوما بثنائية المقدّس والمدنّس وتؤمن أنّ العلاقات التبادلية ينبغي أن تراعي مبدأ الطهر والنجاسة.

ويمكن القول إنّ الإقصاء الممارس على فئات محددة وقتلها رمزيا هو بمثابة فعل تطهيري غايته تخليص المجتمع من العناصر الملوّثة التي بإمكانها أن تنجسّه وتهدّد مشروعه المنشود. فكلّ خرق للحواجز الاجتماعية يعتبر بمثابة نجاسة، وصاحبه يتعرّض للشجب المضاعف: مرّة لأنّه عبر الخطّ، ومرّة لأنّه عرّض الآخرين للخطر. ولذلك تبادر الجماعة بمحاصرة المختلف ووضعه قيد المراقبة، وهو أمر يثبت أنّ لبنية المجتمع صلة بمفاهيم الحدود والخطر والسلطة مثلما أكّدت ذلك ماري دوقلاس Marie Douglas.[4]

يتفطّن المطّلع على ما وصلت إليه الدراسات في مجال تفكيك بنية النظام الجندري، إلى مدى إلحاح عدد من الباحثين[5] على أن يمثّل الكائن الأندروجيني البديل لنموذج كلّ من الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، باعتبار أنّه أقرب إلى التعبير عن الصفات الإنسانية، كما أنّ في وسعه أن يحقّق للفرد التوازن النفسي المنشود. ويفتح أمامه المجال حتى يتحرّر من أسر الصفات والخصائص المفروضة عليه عنوة. وإلى جانب هؤلاء ذهب فريق من الباحثين

المنتمين إلى تيار النسوية البيئية (ecofeminism) إلى ضرورة تجاوز التصوّر الثنائي للكون والعمل على تفكيك بنية الثنائيات المتضادة التي تقوم عليها المنظومة القيمية للمجتمع البطريكي، كما أنّهم دعوا إلى مراجعة النظام الجندري (regendered) وإلى اتخاذ المرونة منهجا، مدافعين عن أهميّة فتح الحدود وتعدّد النماذج، ذلك أنّ القول بضرورة الانسجام والتطابق والانضباط يكرّس مبدأ الواحد القاهر ويشرّع المراقبة والسيطرة والاحتواء والتسلّط. وهو عمل يتطلّب بالضرورة تغيير البنية الاجتماعية ومراجعة طريقة التنشئة الاجتماعية.[6]

ونحن إذ نشير إلى آخر ما توصّل إليه البحث في مجال الدراسات الجندرية، فلكي نبيّن أنّ قضية الاختلاف في مختلف صوره مازالت لم تحسم بعد. وهي في حاجة إلى مزيد من الأبحاث المعمّقة التي تتطلب بالضرورة تضافر جهود مختصين من حقول معرفية متعددة.

إنّ ما قدّمناه هو مشروع أو ضوء خافت من مطمح نأمل أن يتحقّق على امتداد السنوات، ويتمثّل في لفت الأجيال الجديدة من الباحثين إلى ضرورة أن يكون لديهم وعي جندري (gender consciousness) يعتمدونه عند معالجتهم لمختلف المواضيع، فينتبهون أثناء تحليلهم للنصوص أو عند قيامهم بالبحوث الميدانية إلى: أوّلا أهميّة الإلمام بالتشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له الفرد، رجلا كان أو امرأة، وثانيا ضرورة رصد الأصوات الثاوية في غضون النصوص (multiple voices)، وثالثا أنّه لا يمكن فهم الأنوثة والذكورة خارج الوضع اللغوي. فاللغة تعدّ من أهمّ الأنسقة الرمزية التي تتدخّل في تشكيل طبقات اللاوعي العميقة، ورابعا الحذر من السقوط في التعميم وحشر جميع النسوان في خانة واحدة. فكما بيّنا الأنوثة أنوثات وليست هناك امرأة مطلقا، بل نساء لكلّ واحدة تاريخها وتجربتها التي قد تكون في كثير من الحالات خروجا على السائد والمتوقّع من المرأة.

ونذهب إلى أنّه قد آن الأوان أن ننزّل قضية المرأة في إطار أوسع ممّا هي مطروحة عليه اليوم. فتحليل واقعها يتطلّب أيضا تحليل واقع الرجل بالتوازي، ذلك أنّ مفهوم الجندر علائقي بداهة ويقتضي الاهتمام بهما معا. فالرجل أيضا

عانى القهر الاجتماعي والتهميش. والذكورة المهيمنة يجب ألا تنسينا الذكوريات المسحوقة، كما أنّ علينا أن ننتبه إلى أنّ علاقة الرجال فيما بينهم قائمة، هي الأخرى على نظام تمييزي يفرّق بين الفحل والعنين والمخصي، وبين القويّ والمهزول وصاحب العاهة، وغيرهم. وممّا لاشكّ فيه أنّ هذا النمط من العلاقات يؤثر بداهة في علاقة الرجل بالمرأة. وما أحوجنا اليوم إلى تحليل طريقة تشكّل الذكوريات. فمؤسسة الجند والنظام العسكري وتاريخ المغازي والحروب، وغيرها من المواضيع التي لم تعرض بعد على بساط الدرس، هي التي ستعيننا قطعا على فهم بناء الذكوريات وعلاقتها بالأنوثات وتبيّن أنّ الذكورة ليست أصلا ثابتا، بل هي نتاج تشكيل اجتماعي وثقافي ونفسي وتاريخي.

إنّ مفهوم الجندر يغيّر بنية المعرفة. فهو إذ يرتبط بالثقافة وبمختلف المؤسسات إنّما يتصف بالشمولية التي تطرح علينا مجموعة من الإشكاليات، منها إعادة النظر في تقسيم الأدوار الاجتماعية، وبنية العائلة، ومنظومة التنشئة الاجتماعية، والمنظومة القيمية، وبالخصوص علاقة النص التأسيسي بظاهرة الاختلاف عموما، والاختلاف بين الجنسين خصوصا، إلى جانب ما يقتضيه من إعادة استقراء المصادر باعتماد الجندر أداة تحليلية جديدة تنظر في قضايا الإنسان دون تحيّز لفئة على حساب أخرى.

وإذا كان البحث الذي أنجزناه يكشف للمهتمين بالاختلاف، عن وجوه من الفهم والتدبّر مستفزة تدعو إلى التأمّل والاستقصاء وإعادة النظر فتلك الغاية القصوى التي نصبو إليها. وإذا كان المشروع الذي اقترحناه لا يزيد على الجمع والوصف والتصنيف فيكفينا أنّنا وفّرنا الإطار الذي يخوّل للآخرين مواصلة المسيرة. وحسبنا أنّنا حاولنا أن لا نكون مقصّرين، ولم نتوخ أيسر السبل في سبيل سدّ فراغ حول هذا الموضوع في مستوى البحوث الجامعية التونسية والعربية. ولعلّنا نكون بهذا العمل قد أسهمنا في وضع لبنة أولى عسى أن تكون حافزا يدفع الباحثين إلى إثراء هذا الضرب من الدراسات، ويبقى أملنا كبيرا في أن نرى لبنات أخرى تبنى وأعمالا أخرى في موضوع الاختلاف تحبّر.

هوامش الخاتمة

(1) J. MacInnes, The End of Masculinity, p. 39.

(2) لاحظ أنّ نظام العقوبات قد تأثر بثنائية الحجب والستر، فمن الفقهاء من ذهب إلى أنّ المرأة تضرب جالسة والرجل قائما «لأن المرأة عورة وجلوسها أستر ...وتشد عليها ثيابها لئلا ينكشف شيء من عورتها عند الضرب». ابن قدامة، «المغني». ج10، ص338.

(3) قال ابن تيمية: «إنّ المرأة يجب أن تصان وتحفظ بما لا يجب مثله في الرجل، ولهذا خصت بالاحتجاب وترك إبداء الزينة وترك التبرّج فيجب في حقها الاستتار باللباس والبيوت ما لا يجب في حق الرجل لأنّ ظهور النساء سبب الفتنة والرجال قوامون عليهن». ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص297.

(4) لعلّ المقالة التفسيرية هي أكثر المقالات التي تمارس الحجب والنسيان فالمفسّر يزعم أنّه يقف على مقصود النص ومراد الشارع ويسمح لنفسه بأن يبرز ما يبدو له منسجما مع البنية الاجتماعية ويحجب ما يراه مؤديا إلى خلخلتها.

(5) انظر تحليلها لمفهوم النجاسة والخطر والطهر في:

Marie Douglas , De la souillure.

(6) انظر أيضا:

Henrietta Moore, "The Cultural Constitution of Gender," in The Polity Reader in Gender Studies, pp.15-21; Badinter, L'un est l'autre, p150.

(7) يمكن الرجوع إلى:

V. Plumwood, "Women, Humanity and Nature," in Socialism, Feminism and Philosophy, edited by S. Sayers and P. Osborne, pp. 229-231.

Shoshana Felman, " Women and Madness : The Critical Phallacy," in The Feminist Reader, edited by Catherine Belsey and Jane Moore, p. 112.

قائمة المصادر والمراجع العربية

أ ـ المصادر

- الأبشيهي (شهاب الدين بن محمد)، «المستطرف» بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1996.
- ابن الأثير (أبو الحسن عليّ بن محمّد) ، «الكامل في التاريخ»، بيروت، دار صادر، 1979.
- ابن أبي الحديد (عز الدين أبو حامد) ، «شرح نهج البلاغة»، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- الأخطل (عبد الله محمّد)، «الديوان»، بيروت، دار المشرق، 1986.
- إخوان الصفا، «الرسائل»، بيروت/ باريس ، منشورات عويدات، 1995.
- ابن الأخوّة (محمّد بن محمّد بن أحمد)، «معالم القربة في أحكام الحسبة»، بيروت، دار الحداثة، 1990.
- الإدريسي (أبو عبد الله محمد)، «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، بيروت، 1989.
- ابن أبي الدنيا (أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد)، «كتاب العمر والشيب»، المملكة العربية السعودية/ الرياض ، مكتبة الرشد، 1992.
- ابن الأزرق الأندلسي (محمّد) ، «بدائع السلك في طبائع الملك»، تونس، الدار العربية للكتاب، 1977.
- الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله)، «أخبار مكّة وما جاء فيها من مآثر»، مكّة، مطابع دار الثقافة، 1965.
- ابن إسحاق (محمد بن يسار)، «السيرة النبويّة»، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث

للتعريب، 1976.

- الإشبيلي (أبو الخير)، «عمدة الطبّ في معرفة النبات»، بيروت، دار الغرب الإسلامي»، 1995.
- الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين)، «كتاب الأغاني»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1963.
- «القيان»، لندن، رياض الريّس للكتب والنشر، 1985.
- الأصبهاني (أبو القاسم حسين محمد الراغب)، «محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء»، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1961.
- أطفيش (محمّد بن يوسف) ، «شامل الأصل والفرع»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.
- أفلاطون، «الجمهورية»، بيروت، دار القلم ، د.ت (ترجمة حنّا خبّاز)
- ابن الأنباري (أبو بكر)، «المذكّر والمؤنّث»، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1981.
- «ألف ليلة وليلة»، بيروت، دار العودة، 1988.
- الألوسي (محمود شكري)، «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب»، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- الأنطاكي (داوود)، «تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب والعجاب» وبهامشه «النزهة المبهجة»، القاهرة، المطبعة العامرة الشرقية، 1317هـ.
- ابن بابويه (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين القمّي)، «من لا يحضره الفقيه»، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986.
- ابن البتنوني (عليّ بن عمر)، «العنوان في الاحتراز من مكائد النسوان»، لبنان، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.
- ابن بطوطة (محمّد بن إبراهيم) «الرحلة المسمّاة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ت.
- ابن بسّام (أبو الحسن عليّ الشنتريني)، «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة»، بيروت، دار الثقافة، 1979.

ـــ. «نهاية الرتبة في طلب الحسبة»، بيروت، دار الحداثة، 1990.

- البغدادي (عبد اللّه محمد ابن المعمار)، «كتاب الفتوة»، القاهرة، مطبعة شفيق، 1958 ـ 1960.

- البكري (أبو عبيد)، «المسالك والممالك»، تونس، الدار العربية للكتاب، 1992.
- البلاذري (أبو الحسن)، «فتوح البلدان»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1988.
- البلخي (أبو زيد أحمد بن سهل)، «مصالح الأبدان والأنفس» فرانكفورت، نسخة مصوّرة عن مخطوط بمكتبة السليمانية اسطنبول، معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية، جامعة فرانكفورت، 1984.
- البلدي (أحمد بن محمّد بن يحيى)، «كتاب تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض العارضة لهم»، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987.
- البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد)، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.
- ابن البيطار (ضياء الدين أحمد الأندلسي)، «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- البيهقي (إبراهيم بن محمد) ، «المحاسن والمساوئ»، بيروت، دار صادر، 1970.
- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)، «السنن الكبرى» حيدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344هـ.
- التجاني (محمّد بن أحمد)، «تحفة العروس ومتعة النفوس»، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1992.
- الترمذي (محمد بن عيسى)، «الجامع الكبير»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996.
- ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف)، «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
- التلمساني (أبو عبد الله محمّد)، «كتاب تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر».

Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales de l'institut Français de Damas, TXIX,1967.

- التنوخي (أبو علي المحسن بن علي)، «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة»، دون ذكر الناشر ومكان النشر.

  ـــ. «كتاب الفرج بعد الشدة»، بيروت، دار صادر 1978.
- التوحيدي (أبو حيان)، «كتاب الإمتاع والمؤانسة» بيروت، المكتبة العصرية، 1953.

  ـــ. «البصائر والذخائر»، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1953.

- التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951.
- التيفاشي (شهاب الدين أحمد بن يوسف)، «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب»، لندن، رياض الريّس للكتب والنشر، 1992.

ـــ. «أوصاف النساء»، دمشق، دار الكتاب العربي د.ت.

- ابن تيمية (أحمد) ، «مجموع الفتاوى»، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، 1991.

ـــ. «فقه النساء في الزواج والعشرة والنشوز والطلاق»، بيروت، دار الفكر العربي، 1989. (دراسة السيّد الجميلي)

ـــ. «فقه الصلاة»، بيروت، دار الفكر العربي، 1988.

- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك)، «آداب الملوك»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.

ـــ. «فقه اللغة»، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.

ـــ. «يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر»، القاهرة، مطبعة السعادة، 1956.

- الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمّد)، «كتاب قصص الأنبياء المسمّى بعرائس المجالس»، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، د.ت.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، «رسائل الجاحظ»، بيروت، دار الجيل، 1991.

ـــ. «كتاب الحيوان»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1990.

ـــ. «البيان والتبيين» ، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1986.

ـــ. «المحاسن و الأضداد»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1991.

- الجبرتي (عبد الرحمن)، «تاريخ عجائب الآثار»، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- جرير (أبو حرزة بن عطيّة)، «الديوان»، بيروت، دار صادر، د.ت.
- ابن الجزّار القيرواني (أبو جعفر أحمد)، «سياسة الصبيان وتدبيرهم»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968.

ـــ. «زاد المسافر وقوت الحاضر»، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1999.

- ابن جزي (أبو القاسم محمّد)، «القوانين الفقهية»، بيروت، المكتبة الثقافية، د.ت.
- جالينوس، «الصناعة الصغيرة» (نقله أبو زيد حسين بن إسحاق العبادي المتطبّب)،

القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.

- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن)، «المنتظم»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

ــ. «الأذكياء»، دمشق، مكتبة الغزالي، 1971.

ــ. «ذمّ الهوى» بيروت، دار الجيل، 1999.

ــ. «تاريخ عمر بن الخطاب»، بيروت، دار الرائد العربي، 1985.

ــ. «صفة الصفوة»، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979.

- ابن الحاج (أبو عبد الله محمّد العبدري)، «المدخل إلى الشرع الشريف»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972.

ــ. «الرحلة»، الرباط، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، 1968.

- ابن حبيب (عبد الملك)، «كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية «بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992.

- ابن حزم (أبو محمّد علي بن أحمد)، «طوق الحمامة في الألفة والألآف»، بيروت، دار مكتبة الحياة»، 1972.

ــ. «المحلّى»، بيروت، دار الجيل، د.ت.

- الحصري (أبو الحسين القيرواني)، «الديوان اقتراح القريح»، تونس، مكتبة المنار، 1963.

- الحميري (محمّد بن عبد المنعم)، «كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار»، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.

- ابن حوقل (أبو القاسم النصيبي)، «كتاب صورة الأرض»، بيروت، دار صادر، د.ت.

- ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن عبد اللّه)، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1973.

- الخراساني (أبو غانم بشر)، «المدونة الكبرى»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.

- ابن خلدون (عبد الرحمن)، «المقدّمة»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984 .

- ابن خلّكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمّد بن أبي بكر)، «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»، بيروت، دار الثقافة، 1972.

- أبو داود (سليمان بن الأشعث)، «السنن»، القاهرة، مطبعة مصطفى بابي الحلبي 1952. واعتمدنا أيضا طبعة بيروت، دار ابن حزم، 1998.
- الدميري، (كمال الدين محمد بن موسى)، «حياة الحيوان الكبرى»، مصر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1956.
- الدينوري (أبو محمّد عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة)، «عيون الأخبار»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998.
- الذهبي، (أبو عبد اللّه محمّد)، «الكبائر»، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1396هـ
- الرازي (أبو بكر)، «مفاتيح الغيب»، دمشق، 1990.
- الرازي (فخرالدين محمّد)، «أحكام السحر والسحرة»، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1991.
- ابن أبي ربيعة (عمر)، «الديوان»، بيروت، دار الأندلس، 1983.
- ابن رسته (أحمد بن عمر)، «الأعلاق النفيسة»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- ابن رشد (الجدّ)، «المقدمات الممهدات»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- ابن رشد (أبو الوليد محمّد بن أحمد القرطبي)، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، بيروت، دار القلم، 1988.
- ابن رشيق (أبو عليّ الحسن القيرواني)، «العمدة في محاسن الشعر وآدابه»، بيروت، دار المعرفة، 1988.
- الرفّاء (السرّي بن أحمد)، «المحبّ والمحبوب والمشموم والمشروب»، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1986.
- ابن الرومي (أبو الحسن عليّ)، «الديوان»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، «تاج العروس من جوهر القاموس»، دار الهداية، 1969.
- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد)، «الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.
- الزهراوي (أبو القاسم)، «كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف»، فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1986.
- ابن الساعي (تاج الدين)، «نساء الخلفاء جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء»،

مصر، دار المعارف، د.ت.

- السجستاني (أبو حاتم)، «المعمّرون والوصايا»، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1961.
- ابن إسحاق (محمّد بن إسحاق بن يسار)، «السيرة»، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976.
- ابن سحنون (محمّد)، «كتاب آداب المعلّمين»، الجزائر، الدار الوطنية للنشر، د.ت.
- السخاوي (محمد بن عبد الرحمن)، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، بيروت، دار مكتبة الهلال، د.ت.
- السرخسي (شمس الدين)، «المبسوط»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.

ـــ. «كتاب السير الكبير للشيباني»، القاهرة، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، 1971.

- ابن سعد (محمّد)، «الطبقات الكبرى»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1985.
- السقطي (أبو عبد الله محمد)، «رسالة في آداب الحسبة»، باريس، المطبعة الدولية، 1931.
- ابن سليمان (ابن ناصر)، «الأزرق»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافي، 1986.
- ابن سيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، «المخصّص» بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن السيّار الوزاق، «كتاب الطبيخ»، هلسنكي، ستوديا أوريونتاليا، studia orientalia مجلد 60، 1987.
- ابن سيرين (محمّد)، «تفسير الأحلام» ، بيروت المكتبة الثقافية، 1995.
- ابن سينا (أبو علي الحسين)، «القانون في الطبّ»، بيروت، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، 1993.

ـــ. «الشفاء: الإلهيات»، صدر بمناسبة الذكرى الألفية (دون ذكر الناشر ومكان النشر وسنة الصدور).

- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)، «الرحمة في الطبّ والحكمة»، بيروت المكتبة الثقافية، د.ت.

ـــ. «إسبال الكساء على عورات النساء»، الكويت، مكتبة دار العروبة للنشر، 1990.

ـــ. «نواضر الأيك»، سوريا، دار الكتاب العربي، د.ت.

- الشاطبي (أبو إسحاق)، «الفتاوى»، تونس، مطبعة الاتحاد العام التونسي، 1984.
- الشافعي (محمّد بن إدريس)، «الأمّ»، القاهرة، دار الشعب، 1968.
- الشريف الرضي، «الديوان»، بيروت دار بيروت د.ت.
- الشمّاخي، (أبو العباس أحمد بن سعيد)، «كتاب السير»، جزء خاص بتراجم علماء المغرب إلى نهاية ق5هـ، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السلسلة xxx م4، 1995.
- الشوكاني (محمّد بن علي)، «نيل الأوطار»، بيروت، دار الجيل، د.ت.
ـــ. «السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985.
- الشيزري (عبد الرحمن بن نصر)، «كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة»، بيروت، دار الثقافة، 1969.
- الصقلي (أحمد عبد السلام)، «موسوعة الطبّ الشعبي»، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993.
- الصنعاني (أبو بكر عبد الرزاق بن همام)، «المصنّف»، بيروت المكتب الإسلامي، 1983.
- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، «مجمع البيان في تفسير القرآن»، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.
- الطبرسي (حسين النوري)، «مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل»، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1991.
- الطبري (أبو جعفر محمّد)، «تاريخ الأمم والملوك» بيروت، دار التراث، 1967.
- «جامع البيان عن تأويل القرآن»، القاهرة، دار المعارف، 1954.
- الطبري (أبو الحسن علي بن سهل بن ربّن)، «فردوس الحكمة في الطبّ»، برلين، نشر مطبعة آفاق، 1928.
- الطرطوشي (محمد بن الوليد)، «سراج الملوك»، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1990.
- الطرطوشي (أبو بكر)، «كتاب الحوادث والبدع»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- العاملي (محمد بن الحسن الحرّ)، «وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1993.

- ابن عبد ربّه (أبو عمر أحمد)، «كتاب العقد الفريد»، بيروت، دار الأندلس، 1988.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن)، «تاريخ مدينة دمشق»، (تراجم النساء) دمشق، دار الفكر، 1995.
- العسكري (أبو هلال)، «ديوان المعاني»، القاهرة، مكتبة القدس، 1352هـ.
- ابن عمر (يحيى)، «أحكام السوق»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1975.
- العيني (بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد)، «عمدة القارئ شرح صحيح البخاري»، دار الفكر، د.ت.
- الغزالي (أبو حامد)، «إحياء علوم الدين»، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
ـــ. «آداب النكاح وكسر الشهوتين» تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1990.
ـــ. «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، بيروت، رياض الريّس للكتب والنشر، 1987.
- الغسّاني (أبو القاسم بن محمّد)، «حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقّار»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- الفرزدق (همام بن غالب)، «الديوان»، بيروت، دار صادر، 1996.
- ابن فركون (أبو الحسين بن أحمد) «الديوان»، الدار البيضاء، مطبوعات أكاديمية المملكة العربية المغربية، سلسلة التراث، 1987.
- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد)، «مختصر كتاب البلدان»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988
- الفيروزابادي (محمّد بن يعقوب)، «القاموس المحيط»، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- قابوس نامه، «النصيحة»، بيروت، مؤسسة بحسون، 1994.
- ابن قتيبه (أبو محمّد عبد اللّه)، «كتاب النساء من عيون الأخبار»، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر. د.ت.
- ابن قدامة (موفّق الدين) «المغني»، ويليه ابن قدامة المقدسي «الشرح الكبير»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983.
- القرآن الكريم، (رواية حفص بن سليمان)
- ابن قرّة (ثابت) «كتاب الذخيرة في علم الطبّ»، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1928.
- القرطبي (عريب بن سعيد)، «كتاب خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولودين»، الجزائر، مكتبة فرازية، منشورات كلية الطب والصيدلة، 1956.
- القزويني (زكرياء)، «عجائب المخلوقات»، القاهرة، مصطفى الحلبي، 1956.

- القزويني (المعروف بالكاتبي)، «جوامع اللذّة»، سوريا، دار الكتاب العربي، د.ت.
- القلقشندي (أحمد بن علي)، «صبح الأعشى في صناعة الإنشا»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.
- القمّي (أبو جعفر محمّد بن عليّ)، «من لا يحضره الفقيه»، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986.
- القيرواني (أبو زيد)، «كتاب الجامع»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- ابن قيّم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي عبد اللّه)، «زاد المعاد في هدي خير العباد»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1979.

ـــ. «تحفة المودود بأحكام المولود»، المطبعة الهندية العربية، د.ت.

ـــ. «أخبار النساء»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990.

ـــ. «الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي»، بيروت، المكتبة الثقافية، 1993.

ـــ. «أحكام أهل الذمّة»، بيروت، دار العلم للملايين، 1983.

ـــ. «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان»، بيروت، المكتبة الثقافية، 1983.

ـــ. «الفروسية»، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

ـــ. «إعلام الموقعين»، القاهرة، دار الطباعة المنيرية، د.ت.

ـــ. «تفسير القرآن الكريم المعروف بالتفسير القيّم»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1990.

- الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود)، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، مصر، مطبعة الجمالية، 1910.
- الكتاب المقدس، بيروت، دار المشرق، 1989.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، «تفسير القرآن العظيم»، بيروت، دار المعرفة، 1980.
- الكركي (أبو الفرج ابن موفّق)، «كتاب العمدة في الطبّ والجراحة»، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، د.ت.

ـــ. «جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرضّ»، عمان، منشورات الجامعة الأردنية، 1989.

- الكشكري (يعقوب)، «كناش في الطبّ»، ألمانيا، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، 1985. (طبع بالتصوير عن مخطوطة آيا صوفيا مكتبة السليمانية، اسطنبول)
- الكلبي (هشام بن محمّد) ، «كتاب الأصنام»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د.ت.

- ابن كمال باشا (أحمد بن سليمان)، «رجوع الشيخ إلى صباه في القوّة على الباه»، دمشق، منشورات سمر، 1994.
- ابن ماجة (أبو عبد اللّه محمّد)، «صحيح السنن» الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1988. واعتمدنا أيضا طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1975.
- المازري (محمد بن علي)، «الفتاوى»، تونس مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، الدار التونسية للنشر، 1994.
- مالك بن أنس (أبو عبد اللّه الأصبحي)، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم، «المدوّنة الكبرى»، بيروت، دار الفكر، 1988.

ــــ. «الموطأ»، بيروت، دار البحار، 1986.
- الماوردي، (أبو الحسن علي بن محمّد)، «الأحكام السلطانية في الولايات الدينية»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990.

ــــ. «أدب الدنيا والدين»، القاهرة، دار الشعب، 1978.
- المبرد (أبو العباس محمّد)، «كتاب التعازي والمراثي»، بيروت، دار صادر 1992.
- المتنبّي (أبو الطيّب)، «الديوان»، بيروت، دار صادر، 1821.
- المجوسي (علي بن العباس)، «كامل الصناعة الطبية»، طبعة مصورة عن مخطوطة بجامعة اسطنبول، فرانكفورت، منشورات معهد التراث والعلوم العربية الإسلامية بفرانكفورت، 1985.
- المجيلدي (أحمد سعيد)، «كتاب التيسير في أحكام التسعير»، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- المرتضى (أحمد بن يحيى)، «عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1975.
- المسعودي، (أبو الحسن عليّ)، «التنبيه والإشراف»، دمشق، وزارة الثقافة، 2000.

ــــ. «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، بيروت، المكتبة الإسلامية، د.ت.
- مسكويه (أحمد بن محمّد)، «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- المعافري (المالقي أبو الحسن علي)، «الحدائق الغناء في أخبار النساء»، ليبيا/ تونس، الدار العربية للكتاب، 1978.
- المعري (أبو العلاء) ، «اللزوميات»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986.

- المغراوي (أحمد بن أبي جمعة)، «جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض للمعلمين وآباء الصبيان»، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ت.
- ابن مفلح (شمس الدين أبو عبد الله محمّد)، «الآداب الشرعية والمنح المرعية»، بيروت، دار العلم للجميع، 1972.
- المقدسي الحجاوي (شرف الدين موسى)، «الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل»، القاهرة، المطبعة المصرية الأزهر، د.ت.
- المقري (أبو العباس أحمد بن محمّد التلمساني)، «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب»، بيروت، دار صادر، 1968.
- المقريزي (تقي الدين)، «كتاب المواعظ والاعتبار المعروف بالخطط المقريزية»، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1987. واعتمدنا طبعة القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998.
- المنذري (علي بن محمد بن علي)، «كتاب اختصار الأديان لتعليم الصبيان»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1987.
- ابن منظور (جمال الدين)، «لسان العرب»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- ابن منقذ (أسامة)، «كتاب الاعتبار»، الولايات المتحدة الأميركية، مطبعة برنستون، 1930.
- الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم)، «مجمع الأمثال» بيروت، دار الجيل، 1987.
- النسائي (أحمد بن عليّ)، «السنن»، بشرح جلال الدين السيوطي، بيروت حلب، دار البشائر الإسلامية، 1988.
- النزوي (أبو بكر أحمد بن عبد الله)، «المصنّف»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1979.
- «النساء: ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس»: الرازي، «الباه»، ابن هشام، «محاسن النساء»، مجهول، «الروضة البهيّة»، القاهرة، دار الخيّال، 1999.
- النفزاوي، «الروض العاطر في نزهة الخاطر»، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1993.
- ابن النفيس (علاء الدين) «المختار من الأغذية»، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1992.
  ـــ. «رسالة في الأعضاء»، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1991.

- «نوادر المخطوطات»، (عبد السلام هارون) بيروت، دار الجيل، 1991.
- أبو نواس (الحسن بن هانئ)، «الديوان»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984.

ـــ. «النصوص المحرّمة»، لندن، رياض الريّس للكتب، 1994.

- النووي (يحيى بن شرف)، «شرح صحيح مسلم»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1972
- النويري (شهاب الدين أحمد)، «نهاية الأرب في فنون الأدب»، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1923.
- ابن هشام (محمّد عبد الملك)، «السيرة النبوية»، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- الوزّان (ليون الإفريقي)، «وصف إفريقيا»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983.
- الوشّاء (أبو الطيّب محمّد)، «الظرف والظرفاء»، بيروت، عالم الكتب، 1985.
- الونشريسي (أحمد بن يحيى)، «المعيار المعرب والجامع المغرب»، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981.

ـــ. «عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.

- اليُوسي (الحسن)، «زهر الأكم في الأمثال والحكم»، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981.

ب ـ المراجع

- إبراهيم (محمود)، «الجنس في القرآن»، بيروت، رياض الريّس للكتب والنشر، 1994.

ـــ. «المتعة المحظورة: الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب»، بيروت، رياض الريّس للكتب والنشر، 2000.

- أحمد (نريمان عبد الكريم)، «المرأة في مصر في العصر الفاطمي»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- إدريس (روجي)، «الدولة الصنهاجية تاريخ إفريقية في عهد بني زيري»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992. (نقل حمادي الساحلي)
- برسيس، «كتاب تدبير المنزل»، مجلة المشرق، العدد 1، السنة 1921، ص ص 171. 257
- برنشفيك (روبير) ، «تاريخ إفريقية في العهد الحفصي»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998.

- البشير (تامر وعبد الرحمن الطيبي، ومحمد النجاتي) ، «جوانب من تاريخ التربية في المغرب: التعليم في الكتاتيب القرآنية في القرن 10 هـ/ 16 م، من خلال مخطوطي المغراوي وابن عرضون»، مجلة تاريخ المغرب، عدد 4، أوت 1984، ص ص 42 ـ 62.
- بوتشيش (إبراهيم القادري)، «المغرب والأندلس في عهد المرابطين»، بيروت، دار الطليعة، 1993.
ـــ. «تاريخ الغرب الإسلامي»، بيروت، دار الطليعة، 1994.
- جغام (أحمد)، «الجنس في أعمال السيوطي»، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 2001.
- الجميل (محمّد بن فارس)، «اللباس في عصر الرسول»، حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد14، 1994، ص ص 9 ـ 148.
- «الجنس عند العرب»، «نصوص مختارة»، ألمانيا، منشورات دار الجمل ،1999.
- الحسيني الجزائري، «زهر الربيع»، بيروت، دار العماد، د.ت.
- حمزة (عليّ عبد الحليم)، «الجنس وأبعاده: جدل القداسة والإغواء والعنف»، بيروت، رياض الريّس للكتب والنشر ، 2003.
- الخطابي (محمّد العربي)، «تنقيح الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار العشّاب المالقي»، بيروت ، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- دندش (عصمت عبد اللطيف)، «الأندلس في نهاية المرابطين ومستهلّ الموحدين»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- الديالمي (عبد الصمد)، «المعرفة والجنس: من الحداثة إلى التراث»، الدار البيضاء، منشورات عيون المقالات، 1987.
- الذيب (سامي)، «ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين»، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2000.
- الزيات حبيب، «أزياء الأكمام وما كانت تصلح له في الملابس العربية»، مجلّة المشرق، العدد 4، السنة 1947، ص ص 465 ـ 477.
ـــ. «العمائم في الحضارة الإسلامية»، المشرق، العدد 4، السنة 1977، ص ص
ـــ. «اللحى في الإسلام»، المشرق، عدد 6، السنة 1956، ص ص722 ـ 734.
ـــ. «المرأة الغلامية في الإسلام»، المشرق، العدد 50، السنة 1956، ص ص 153 ـ 192.

- زيعور (علي) ، «الأحلام والرموز»، بيروت، دار المناهل، 2002.
- السعفي (وحيد)، «العجيب والغريب في كتب التفسير»، تونس، تبر الزمان، 2001.
  ـــ. «القربان في الجاهلية والإسلام»، تبر الزمان ، 2003.
- السليني (نائلة)، «تاريخية التفسير القرآني»، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2002.
- السوّاح (فراس)، «لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة»، دمشق، دار علاء الدين، 1993.
- الشرفي (عبد المجيد)، «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، بيروت، دار الطليعة، 2001.
- شمس الدين (محمد مهدي)، «أهلية المرأة لتولي السلطة»، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1995.
- صبّاغ (ليلى)، «المرأة في التاريخ العربي في تاريخ العرب قبل الإسلام»، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- صندوقة (كرم وعبد السلام خداش)، «خريجو وخريجات إدارة الأعمال في سوق العمل بعد التخرّج»، القدس الشرقية، نشر مركز الدراسات النسوية، 1996.
- الطرابلسي بوزويته (حسناء)، «حياة الشعر في نهاية الأندلس»، تونس، دار محمّد علي الحامي، 2001.
- الطرابلسي (حسناء)، «مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة من الوسطين الحضري والريفي»، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة علم النفس، عدد9، 2001.
- ابن عاشور، (محمّد الطاهر)، «التحرير والتنوير»، تونس، الدار التونسية للنشر الدار الجماهيرية، د.ت.
- ابن عامر (توفيق)،» الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين 3ه ـ و4هـ»، تونس، منشورات كلية الآداب، 1998.
- العامري (نلّي سلامه)، «الولاية والمجتمع»، تونس، منشورات كلية الآداب بمنّوبة، السلسلة تاريخ، المجلد 12، 2001.
- عبد الرازق (أحمد)، «المرأة في مصر المملوكية»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة.
- عجينة (محمّد)، «موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها»، بيروت، دار الفارابي، 1994.
- العشماوي (محمد سعيد)، «حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث»، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، 1995

- العفيفي (أبو العلاء)، » المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها»، بيروت، دار الرائد العربي، 1982.
- عدلي (عاطف)، «المرأة الريفية»، القاهرة، سلسلة إقرأ، 1983.
- العدناني (الخطيب)، «النكاح وأصول الزواج في الإسلام»، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2000.
- عليّ (جواد)، «المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، بغداد، نشر جامعة بغداد، 1993.
- عليّ (فهمي)، «الذكر والأنثى في مصر الفروق والأدوار»، في «التباين الجنسي والنفسي»، تونس، سلسلة علم النفس، عدد 3، ، 1986، ص ص 31 ـ 49.
- الغذّامي (عبد اللّه محمد)، «المرأة واللغة»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996.
- غصوب (ميّ) وإيماسنكليرويب، «الرجولة المتخيّلة: الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث»، بيروت لندن، دار الساقي، 2002.
- فريد (زينب محمّد)، » تعليم المرأة العربية في التراث وفي المجتمعات العربية المعاصرة»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- فنسك (أ. ي)، «المعجم المفهرس للأحاديث النبويّة» تونس، دار سحنون، 1987.
- فهمي (سعد)، «العامّة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة»، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.
- فهمي (منصور)، «أحوال المرأة في الإسلام»، ألمانيا، منشورات دار الجمل، 1997. (ترجمة رفيدة مقدادي).
- قرامي آمال «زواج المسلمة بغير المسلم بين الفقه الإسلامي والقانون التونسي»، في أعمال ندوة «المسلم في التاريخ»، منشورات كلية الآداب بمنّوبة، 1998، ص ص 269 ـ 280.
- «الكاماسوترا: فنّ الحبّ عند الهنود»، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 1998، (ترجمة رحاب عكاوي).
- كحالة (عمر رضا)، «أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1977.
- كريم (سيّد) «السحر والسحرة عند قدماء المصريين»،مجلة الهلال، عدد1 ، 1975، ص ص 47 ـ 70.

- كيّال (باسمة)، «تطور المرأة عبر التاريخ»، بيروت، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، 1981.
- ماني (سهى هندية وسهى عودة)، «نساء ورجال في القطاع غير الرسمي في الضفة الغربية»، القدس، منشورات مركز الدراسات النسوية، 1996.
- مرنيسي (فاطمة)، «الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع»، المغرب، نشر الفنك، 1996. (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل)

ـــ. «العابرة المكسورة الجناح»، المغرب، نشر الفنك، 2002. (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل)

- مشاري (أحمد العدواني)، «الشيخوخة» عالم الفكر، العدد 3، السنة 1975، ص ص3 ـ 12.
- مصري (سميرة)، «حجاب المرأة السورية في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد»، مجلّة المشرق، تمّوز ـ كانون الأوّل، بيروت، 1995، ص ص 431 ـ 449.
- المنجّد (صلاح الدين)، «أمثال المرأة عند العرب»، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1981.
- الموسوي (محمد صالح السيّد عدنان)، «دليل الهداة إلى اختيار شريكة الحياة: المرأة في الإسلام»، بيروت، مؤسسة الانتشار، 1997.
- ميتز (آدام)، «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع»، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
- النجّار (إبراهيم)، «مجمع الذاكرة أو شعراء عباسيون منسيون»، تونس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988.
- نحّاس (محمّد عمر)، «في الجنوسية، نحو نموذج لتفسير الجنوسية»، رورموند (هولندا)، مكتب العربية، 1997.
- نجمان (ياسين)، «الإسلام والجنس في القرن الأول» بيروت/دمشق، دار عطية للنشر، 1997.
- أبو نخلة (لميس)، «التعليم والتدريب المهني والتقني من منظور تخطيط ودمج النوع الاجتماعي»، بير زيت، منشورات دراسات المرأة، جامعة بير زيت، 1996.
- هيبة (محمّد عبد الرحمن)، «الشباب والشيب في الشعر العربي حتى نهاية العصر العباسي»، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
- يوسف (حسين بالحاج)، «التغنّي بالطفل في التراث الشعبي، في «الطفل والتراث»

(أعمال ندوة) تونس، دار سحر للنشر، 1993.

ج ـ البحوث الجامعية

- أيوب (إبراهيم رزق الله)، «الحياة الاجتماعية في مصر القاهرة أيام الفاطميين»، إشراف الأستاذ محمّد عيسى حماده، أطروحة دكتوراه الحلقة الثالثة في التاريخ، بيروت، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1982. (عمل مرقون)
- بوهاها (عبد الرحيم) ، «طقوس العبور في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج ممثلة»، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في اللغة والآداب العربية، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، منّوبة/ تونس2001 ـ 2002. (عمل مرقون)
- جويرو (زهيّة)، «الإفتاء في نطاق المذهب الفقهي: فتاوى ابن رشد نموذجا»، دكتوراه تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي ، منوبة/ تونس، 2003.
- حرمية الطبوبي، (ليلى) «القيان والأدب في العصر العباسي الأول»، أطروحة دكتوراه دولة تحت إشراف الأستاذ محمّد المختار العبيدي، منوبة ـ تونس، 2001 ـ 2002. (عمل مرقون).
- خلف الله (نجم الدين) ، «وظائف اللباس في الحضارة العربية الإسلامية قديما»، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، منوبة/ تونس، 1995 ـ 1996.
- عبد الفتاح (عثمان)، «المرأة الحجازية عند الشعراء الغزليين في العصر الأموي»، شهادة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، إشراف الأستاذ سليم قهوجي، جامعة القديس يوسف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب العربية، بيروت، 1988.
- عموري (نهاد محمد)، «المرأة في العصر العباسي الأوّل»، أطروحة دكتوراه دولة في الآداب، اختصاص تاريخ، إشراف الأستاذ ج. م فيبيه، بيروت، جامعة القدّيس يوسف، 1984، (بحث مرقون).
- قرامي (آمال)، «قضية الردّة في الفكر الإسلامي»، بحث لنيل شهادة التعمّق في البحث تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب، منّوبة، تونس 1993 (بحث مرقون).

قائمة المصادر والمراجع الأعجمية

ABD AR- RAZIQ, Ahmed. La femme au temps des Mamlouks en Egypte. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1973.

ABRAMSON, Paul. R., & PINKERTON, Steven D., eds. Sexual Nature/ Sexual Culture. Pinkerton, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

ABRIC, Jean-Claude, (sous la direction de). Pratiques sociales et représentations. Paris : PUF, 1984.

ABU-LUGHOD, Leila, Veiled sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkely and Los Angeles, California: University of California Press, 1986.

AEBICCHER, Verena. Les femmes et le langage. Paris: PUF, 1988.

AHMED, Leila. Women and Gender in Islam. New Haven and London: Yale University Press, 1992

ALLAN, Graham. & CROW, Graham. Households and Society. London: Palgrave, MacMillan, 2001.

AL-RUWAILI, Maijan H. "Degendering Knowledge/Bridging the Sexual Difference" Alif, 19 (1999): pp. 8-42.

AL-SAYYID-MARSOT, Afaf lotfi., ed. Society and the Sexes in Medieval Islam. Sixth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Malibu, California: Undena Publications, 1979.

ANDRE, Jacques. "Le coq et la jarre", in L'Homme, Vol. XXV, 1985, Nº 96, pp. 49-75.

ARBER, Sara & GINN, Jay. Connecting Gender and Ageing: A Sociological Approach. Buckingham: Open University Press, 1995.

ARCHER, John, ed., Public and Private forms of Religious Commitment among Byzantine Women. London: MacMillan, 1994.

ARCHER, John & LLOYD, Barbara. Sex and Gender. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ARGYLE, M. "Les compétences sociales", in MOSCOVOCI, S. Psychologie sociale des relations autrui. pp. 87-118.

ARIES, Philippe. L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Paris: Seuil, 1973.

________. Histoire de la vie privée. Paris: Seuil, 1985.

ARNOT, Madeleine. Reproducing gender? London & New York: Routledge, 2002.

ASHER-GREVE, Julia M. "The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body." in Gender and the Body in Ancient Mediterranean. Edited by Wyke, M. pp. 8-37.

ATTIAS-DONFUT, Claudine. Sociologie des générations, l'empreinte du temps. Paris: PUF, 1988.

AUROUX, Maurice. Masculin féminin ou la guerre impossible. Paris: Editions Buchet/Chastel, 1993.

BABADAZAN, Alain. "Une perspective pour deux passages, notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie", in L'Homme, juil-sept. 1983, Vol. XXIII N°3, pp. 81-99.

BACH, Gérard. Homosexualités. Paris: Le Sycomore, 1982.

BADINTER, Elizabeth. XY de L'identité masculine. Paris: Editions Odile Jacob, 1992.

__________. L'une et l'autre: des relations entre hommes et femmes. Paris : Editions Odile Jacob, 1986.

BAIZERMAN, Suzan. "The Jewish Kippa-Sruga." in Dress and Gender. Edited by Barnes, S. & Eicher, J.B. pp. 93-105.

BALANDIER, Georges. Anthropo-logiques. Paris: PUF, 1974.

___________. "Le Détour", Pouvoir et modernité. Paris: Fayard, 1985.

___________. "Le sexuel et le social, lecture anthropologique", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXXVI, 1984, pp. 5-19.

BARNES, R. & EICHER, J.B., eds. Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts. New York & Oxford: Berg, 1992.

BARON, Beth & KEDDIE, Nikki. R., eds. Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender. New Haven and London: Yale University Press, 1991.

BARON, S.W. Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse. Paris: PUF, 1957.

BARTKY, Sandra Lee. Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression. Oxford: Berg, 1992.

BATAILLE, Georges. L'érotisme. Paris: Minuit, 1957.

BAUDRILLARD Jean. De la séduction. Paris: Galilée, 1979.

BEALL, Anne. E. & STERNBERG, Robert. J., eds. The Psychology of Gender. New York& London: Guilford Press, 1993.

BELSEY, Catherine & MOORE, Jane, eds. The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism, New York: B. Blackwell, 1989.

BEN SLAMA, Fethi. " L'énigme du concept de sexe dans la langue arabe", in Peuples Méditerranéens, N°3, 1998, pp. 155-162.

_________. "Le voile de l'islam", in Intersignes, N°11-12, 1998, pp. 63-65.

BENTE, Pierre & BRISBENE, Anne Marie & GOKALP, Allan, (sous la direction de). Sacrifices en Islam : Espaces et temps d'un rituel. Paris: CNRS, 1999.

BENTE, Pierre & IZARD Michel. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris: PUF, 1991.

BERKEY, Jonathan P. "Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East." International Journal of Middle East Studies N° 28 (1996): 19-38.

BERNAGER, E. & CASTRO, G., (textes présentés par). Le genre et la loi. Paris, éditions de la maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1993.

BERNARD, Miriam, & MEADE, Kathy, eds. Women Come of Age: Perspectives on the Lives of Older Women. London: Edward Arnold, 1993.

BETTLHEIM, B. Les blessures symboliques. Paris: Gallimard, 1971.

BLY, Robert. L'Homme sauvage et l'enfant, L'avenir du genre masculin, (traduit de l'anglais par Christian Cler et Maxime Loiseau). Paris : Editions du Seuil, 1992.

BOUHDIBA, Abdelwahab. La sexualité en Islam. Paris: PUF, 1975.

BOURDIEU, Pierre. La domination masculine. Paris: Seuil, 1998.

__________. Choses dites. Paris: Editions de minuit, 1987.

BOUSQUET, G.H. L'Ethique sexuelle de l'islam. Paris: Diwan, 1990.

__________. Les grandes pratiques rituelles de l'islam. Paris: PUF, 1946.

BRUCKNER, Pascal & FINKIELKRAUT Alain. Le nouveau désordre amoureux. Paris: Seuil, 1977.

BRUILLON, Viviane. Le Sein: images et représentations. Paris: L'Harmattan, 1996.

BUFFIERE, Félix. La Pédérastie dans la Grèce antique, Eros adolescent. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

BURR, Vivien. Gender and Social Psychology. London & New York: Routledge, 1999.

BYTHEWAY, Bill. Ageism. Buckingham: Open University Press, 1995.

CADDEN, Joan. Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CAILLOIS, Roger. L'homme et le sacré. Paris: PUF, 1939.

_________. Les jeux et les hommes. Paris: folio, 1967.
CAMERON, Averil & KUHRT, Amélie. Images of Women in Antiquity. London & Canberra: Kuhrt Croom Helm, 1983.
CASTELAIN-MEUNIER, M. Les hommes aujourd'hui : virilité et identité. Paris: Acropole, 1988.
CAZENEUVE, Jean. La personne et la société. Paris: PUF, 1995.
__________. Sociologie du rite. Paris: PUF, 1971.
CHATTOU, Z. "Conception d'enfants et puissances invisibles : Un cas symbolique. Cas de la société des Bni Iznacen (nord-est du Maroc", in Les Cahiers de L'IREMAM N°9-10, 1997. pp. 163-170.
CHEBEL, Malek. Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation. Paris: Albin Michel, 1995.
CHELHOD, Joseph. Le sacrifice chez les Arabes. Paris: PUF, 1955.
CHESLER, Phyllis. La male Donne. Paris: Editions des femmes, 1978.
CICERON. De la vieillesse-de l'amitié-des devoirs. Paris: Flammarion, 1967.
CLAISSE-DANCHY, Renée. Médecine traditionnelle du Maghreb, Rituels d'envoûtement et de guérisseur au Maroc. Paris: L'Harmattan, 1996.
CLAUS, G.J.M. "Grossesse, naissance et petite enfance, us et coutumes chez les Bédouins Ghrib du Sahara Tunisien", in Cahiers de L'IREMAM, N°9/10, Vol X, 1997, pp. 181-208.
COLLINSON, David & HEARN, Jeff. " 'Men' at 'Work': multiple masculinities/multiple workplaces." in Understanding Masculinities. Edited by Mac An Ghaill, Mairtin. pp. 61-76.
CONNEL, R.W. Masculinities. Oxford: Polity Press, 1995.
COSSLETT, Tess, et al., eds. Women, Power and Resistance: An Introduction to Women's Studies. Buckingham: Open University, Press, 1996.
CRANNY-FRANCIS, Anne, et al. Gender Studies, Terms and Debates. New York, Macmillan: 2003.
CRAWFORD, Mary & UNGER, Rhoda. Women and Gender, a Feminist Psychology. New York: McGraw-Hill, Inc.: 1992.

DACHMI, Abdeslam. " Violence du mythe ou intransigeance du fantasme, esquisse du phénomène de la persécution au Maghreb", in Cahiers de Sociologie, N° 21, 1994. pp. 37-60.
DALLOS, Rudi & Sally. Couples, Sex and Power, The Politics of Desire. Buckingham: Open University Press, 1997.
DASEN, P., BOSSEL-L. M. & RETSCHITZKTY, J., (textes réunis par). A la recherche interculturelle. Paris: L'Hramattan, 1989.
DAVIDSON, Laurie & GORDON, Kramer laurie. The Sociology of Gender. Montclair, CA.: Monclair State College Publications, 1979.
De BEAUVOIR, Simone. Le deuxième sexe. Paris: folio-essais, 1976.

____________. La Vieillesse. Paris: Gallimard, 1970.
De BROUWER, Desclée & DURANDEAUX, Jacques. Mystique, sexualité et continence. Paris: Editions Desclée DeBrouwer, 1990.
DELEUZE, Gilles. Différence et répétition. Paris: PUF, 1993.
DELON, M. "Le prétexte anatomique", in Revue du Dix-Huitième Siècle, 1980, Nº 12, pp.36-48.
DEL VALLE, Teresa, ed. Gendered Anthropology. London & New York: Routledge, 1993.
DIDEROT, Thomas. Qu'est ce qu'une femme ? Paris: P.O.L., 1989.
DOUGLAS, Mary. De la souillure, (traduit de l'anglais par Anne Guérin. Paris: Maspero, 1981.
DOUTTE, Edmond. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger, Typographie Adolphe Jordan, 1909.
DOZY, Reinhart. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes. Amesterdam, J. Mollin, 1845.
DUFOURCQ, CH. E. La vie quotidienne dans l'Europe Médiévale sous domination arabe. Paris: Hachette, 1978.
DURAND, Gilbert. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archéotypologie générale. Paris: Dunod, 1992, (11ème édition).
DURKHEIM, Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: 1991.
DZAO, Robert Jaovelo. Mythes, rites et transes à Madagascar. Paris: Karthala Editions, 1996.

EDLEY, Nigel & WETHERELL, Margaret. "Masculinity, Power and Identity." in Understanding Masculinities. Edited by MAC AN GHAILL, Mairtin. pp. 97-113.
EICHKOFF, Hajo. "Position assise", in Traité d'anthropologie historique, (sous la direction de WULF, Christoph, traduit de l'allemand) Paris: L'Harmattan, 2002. pp.491-505.
ELFAKIR, Abdel hadi. " La Circoncision musulmane entre mythe et fantasme", in Cahier de Sociologie Economique et Culturelle, Nº 17, juin 1992, pp. 93-101.
EL-GHAFARI, Ilhem. "Is there a Lesbian Identity in the Arab Culture?" Al-Raida, Lebanese American University, Vol. XX, Nº 99, Fall 2002/2003): 86-90.
ELIADE, Mircea. " Chasteté, sexualité et vie mystique chez les primitifs", in de Brouwer, Desclée, Mystique, Sexualité et Continence. pp. 10-42.
EMBER, Carol R. et al., eds. Sex, Gender and Kinship, a Cross-Cultural Perspective. Upper Saddle River, Jersey: Prentice Hall, 1997.
EPSTEIN, Julia & STRAUB, Kristina, eds. Body Guards: The Cultural Politics

of Gender Ambiguity. New York & London: Routledge, 1991.

EVANS-PRITCHARD, E.E. La femme dans les sociétés primitives et autres essais anthropologiques, traduit par Anne et Claude Rivière). Paris: PUF, 1971.

EYRE, Heidi J. & J-FERGUSON, Tamara. "Engendering Gender Difference in Shame and Guilt: Sterotypes, Socialization, and Situational Pressures." in Gender and Emotion. Edited by Fisher, A. pp. 254-270.

FADEL, Mohammed. "Two Women One Man: Knowledge, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought." International Journal of Middle East Studies. N° 29 1997): pp. 185-204.

FASSIN, Eric. "Dans des genres différents : le féminisme au miroir transatlantique", in Esprit, N° 196, Novembre 1993, pp. 99-112.

FELMAN, Shoshana. "Women and Madness: The Critical Phallacy," in The Feminist Reader, edited by Belsey, Catherine and Moore, Jane. pp. 117-132.

FERNANDEZ, M.M. Jocelyne, (sous la direction de) Parler femme en Europe. Paris: L'Harmattan, 1998.

FISCHER, Agneta H., ed. Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, Cambridge University Press, 2000.

FLACONNET, G., & LE FAUCHEURè N. La fabrication des males. Paris: Editions du seuil, 1995.

FLAMAND, Jacques. "Sexualité et religion", in L'homme et la société, N°17, 1970. pp. 210-217.

FOUCAULT, Michel. Surveiller et punir. Paris: Gallimard, 1975.

FOURNIER, G. & REYNAULT, E. "La sainte virilité ", in Questions féministes, N° 3, pp. 30-62.

FRAISSE, Geneviève. La raison des femmes. Paris: Plon, 1992.

FRAZER, James Georges. Le rameau d'or. Paris: Robert Laffont, 1981.

GARDNER, Kegan Judith. Masculinity Studies and Feminist Theory. New York: Columbia University Press, 2002.

GEHLEN, Arnold. Anthropologie et psychologie sociale. Paris: PUF, 1990.

GHOUSSOUB, Mai, & SINCLAIR-WEBB, Emma, eds., Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East. London: Saqi Books, 2000.

GILADI, Avner. Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society. London: Macmillan in association with St. Antony's College, Oxford, 1992.

________. "Concepts of Childhood and Attitudes Towards Children in

Medieval Islam, A Preliminary Study with Special Reference to Reactions to Infant and Child Mortality." Journal of the Economic and Social History, Vol. XXXII June 1989): pp. 121-152.

________. "Normative Islam versus Local Tradition: Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt." Arabica, Vol. XLIV, 1997): pp. 254-267.

________. "Gender Differences in Child Rearing and Education." Al Qantara, Vol. XVI, 1995): pp. 291-308.

GIRARD, René. La violence et le sacré. Paris: Pluriel, 1972.

GLAIRE, J.B. Vie des anciens Hébreux, (2ème édition). Paris: 1843.

GLOVER, D & KAPLAN, C. Genders. New York & London: The New Critical Idiom, 2000.

GOFFMAN, Erving. Interaction Ritual, Essays in face-to-Face Behavior. Chicago, Ill.: Aldine Publishing Company, 1967.

GOICHON, A.M. La vie féminine au Mzab: Etude de sociologie Musulmane. Paris: Librairie Orientaliste , 1927.

GOLDBERG, Harvey. E. "Cambridge au pays de Canaan : Descendance, alliance, circoncision et transmission du savoir dans la bible", in Le corps des textes de la tradition juive, édité par Heymann & Storper-Perez. pp. 51-81.

GOUREVITCH, D. Le mal d'être femme : la femme et la médecine dans la Rome antique. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

GRANNY-FRANCIS, Anne, et al. Gender Studies: Terms and Debates. London: Macmillan, 2003.

GREENBERG, D. F. "The Pleasures of Homosexuality." in Sexual Nature/ Sexual culture. Edited by P. R., Abrahamson, and Steven .D. Pinkerton. pp. 223-251.

GROS, Michèle. Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi de Burkina Faso et de la Côte d'Ivoire. Paris: L'Harmattan, 1990.

GROSZ, Elizabeth. Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism. Minneapolis, Indiana: Indiana University Press, 1994.

GRUBER, Eberhard. "Quant au neutre", in Du Féminin, textes réunis par Calle, Mireille, Canada: PUF, 1992. pp. 37-52.

GUICCIARDI, Jean Pierre. "L'Hermaphrodite et le prolétaire", in Mystique, sexualité et continence, édité par De BROUWER, Desclée & DURANDEAUX, Jacques, pp. 35-48.

HALL, Edward. The Hidden Dimension, New York: Anchor Books, 1969. First published 1966.

HARPER, Sarah . "Constructing Later Life/Constructing the Body: Some Thoughts from Feminist Theory." in Critical Approaches to Ageing and Later Life. Edited by Harper, Sarah, et al., pp. 160-174.

HARPER, Sarah, et al., eds. Critical Approaches to Ageing and Later Life. Buckingham: Open University Press, 1997.

HARRIS, Rivkah. Gender and Ageing in Mesopotamia, the Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2000.

HARRISON, Wendy Cealey & HOOD-WILLIAMS, John. Beyond Sex and Gender. London: Sage Publications.

HAUMESSER, François. Une parole venant du corps: La symbolique de l'image, de l'expression corporelle, du dessin du petit enfant. Paris: Centurion, 1978.

HERITIER, Françoise. Masculin/Féminin : la pensée de la différence. Paris: Editions Odile Jacob, 1996.

_________. "Le sang du guerrier et le sang des femmes, notes anthropologiques sur le rapport des sexes", Les Cahiers du GRIF, N° 29, 1984-1985, pp. 7-21.

_________. "L'identité Samo", in L'identité, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss. Paris: PUF, 2000.

HEROLT, E.B. Gilbert. Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York, Zone Books, 1994.

HEYMANN, Florence & STORPER, Perez Danielle. Le corps du texte : Pour une anthropologie des textes de la tradition juive. Paris: CNRS, 1997.

HURITIG, M., KAIL M. & TROUCH H., (édité par). Sexe et genre : de la hiérarchie entre les sexes. Paris: CNRS, 1991.

IRIGARAY, Luce. Ce sexe qui n'en est pas un. Paris: Minuit, 1977.

_________. L'Ethique de la différence sexuelle. Paris: Editions de Minuit, 1984.

_________. Le corps-à-corps avec la mère. Montréal: Editions de la pleine lune, 1981.

_________. Spéculum de l'autre femme. Paris: Minuit, 1974.

JACKSON, Stevi & SCOTT, Sue, eds. Gender: A Sociological Reader. London & New York: Routledge, 2002.

JAMES, Liz, ed. Women, Men and Eunuchs, Gender in Byzantium. London & New York: Routledge, 1997.

JANSZ, J. "Masculine Identity and Restrictive Emotionality." in Gender and Emotions. Edited by Fisher, A. pp. 166-210.

JEANNIERE, Abel. Anthropologie sexuelle. Paris: Editions Aubier-Mantaigne, 1964.

JULIEN, Nadia. Dictionnaire des symboles. Bruxelles: Editions Marabout, 1989.

JURANVILLE, Anne. "Travail et différence des sexes", in Cahiers de sociologie économique et culturelle, Nº 19, 1993, pp. 16-28.

KANDIYOTI, Deniz. ed. Gendering the Middle East: Emerging Perspectives. New York, Syracuse University Press, 1997.

KARDINER, Abram. L'individu dans sa société, (traduit de l'anglais The Individual and his Society 1939). Paris: Gallimard, 1969.

KERROU, Mohamed. "La mort au féminin", in Intersignes, Nº 2, 1991, pp.71-89.

KICHE LEUNG, Angela. "Autour de la naissance: La mère et l'enfant en Chine aux XVI e et XVIIe siècles", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXVI, 1984. pp. 52-70.

KONIG, René. Sociologie de la mode, (traduit par L. Jospin). Paris: Payot, 1969.

KRING, A.M. "Gender and Anger" in Gender and Emotions. Edited by Fisher, A. pp. 211-226.

KUSHA, R. Hamid. "Women as Minorities," Journal of Muslim Authority Affairs, Vol. II, Nº1 January 1990): pp. 235-247.

LACEY, A.R. A Dictionary of Philosophy, London: 1996.

LAMARSAUDE, Bernard. "Le bébé et le sein de sa mère", in Le sein: Images et représentation, sous la direction de Bruillon, Viviane & Majesté, Marc. Paris: L'Harmattan, 1996. pp. 158-167.

LANCASTER, Roger N. & di LEONARDO, Micaela. The Gender Sexuality Reader. London and New York: Routledge, 1997.

LARUELLE, François. Les Philospohies de la différence. Paris: PUF, 1986.

LASSNER, Jacob. Demonising the Queen of Sheba, Boundaries of Gender and Culture in post biblical Judaism and Medieval Islam. Chicago. Ill.: The University of Chicago Press, 1993.

LAWS, Glenda. "Spatiality and Age Relations." in Critical Approaches to Ageing and After Life. Edited by Harper, Sarah et al., pp. 90-100.

Le BRETON, David. La Sociologie du corps, Collection Que sais-je ? Paris: PUF, 1992.

__________. Les passions ordinaires, anthropologie des émotions. Paris: Armand Collin/Masson, 1998.

__________. "L'effacement ritualisé du corps", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXVII, 1984, pp. 276-286.

LESLIE, Julia. "Significance of Dress for Orthodox Hindu Women." in Dress and Gender. Edited by Barnes, R. & Eicher, J.B. pp. 198-213.

LLYOD, Barbara & John. Sex and Gender. Cambridge: Cambridge University

Press, 2002.
LOTT, Bernice. Becoming a Woman, the Socialization of Gender. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas Publishers, 1981.
LWIE, R. Traité de sociologie primitive. Paris: Payot, 1936.

MAC AN GHAILL, Mairtin., ed. Understanding Masculinities. Buckingham: Open University Press, 1996.
MACHO, T. "Mort", in Traité d'anthropologie historique, sous la direction de WULF, CH. pp. 973-990.
MACLNNESS, John. The End of Masculinity. Buckingham: Open University Press, 1998.
MALTI-DOUGLAS, Fadwa. Woman's Body, Woman's Word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
MARCUS, Julie. A World of Difference: Islam and Gender, Hierarchy in Turkey. Asian Studies Association of Australia, Women in Asia Publications Series, n.d.
MARROU, H. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Paris: Editions le Seuil, 1948, 6éme édition 1964).
MASSIGNON Louis. "Mystique et continence en Islam", in De Brouwer, Mystique, sexualité et continence. pp. 142-152.
MATHIEU Nicole-Claude. " Homme-culture et femme-nature", in L'Homme, N° 13, Juillet-septembre, 1973, pp. 101-113.
MAUSS, Marcel. Manuel d'Ethnographie. Paris: Payot, 1947.
__________. L'expression obligatoire des sentiments : Essais de sociologie. Paris: Minuit, 1969.
__________. Sociologie et anthropologie. Paris: PUF, 1966.
MAY, Tim. Situating Social Theory. Buckingham: Open University Press, 1996.MARCIREAU, Jacques. Histoire des rites sexuels. Paris: Robert Laffont, 1971.
MAZAHERI, Ali. La vie quotidienne des musulmans au moyen âgeÛ Xème au XIIIème siècle. Paris: Hachette, 1951.
MEAD, Margaret. Male and Female, a Study of the Sexes in a Changing World. New York: Mentor Books, 1963.
_________. Coming of age in Soma. New York: Morrow, 1929.
MEMBRADO, Monique & Rieu Annie, (Coordonné par). Sexes, espaces et corps. Paris: EUS, 2000.
MENARD, René & SUAVAGEOT, Claude. Vie privée des anciens : les institutions de l'antiquité. Paris: Flammarion, 1913. 2 vols.
MEILLASSOUX, Claude. Femmes, Greniers et capitaux. Paris: FM/Fondations, Maspero, 1982.

MILLER, Barabara Diane. Sex and Gender Hierarchies. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MOLET, Louis. "Conception, naissance et circoncision à Madagasacar", in L'Homme, janv-mars 1976, Vol. XVI Nº 1, pp. 33-64.

MOORE, Henrietta. "The Cultural Constitution of Gender." in The Polity Reader in Gender Studies, pp.15-21.

MOREL, Geneviève. Ambiguïtés sexuelles, Sexualisation et psychose. Paris: Anthropos, 2000.

MOSCONI, Nicole. Femmes et savoir : la société, l'école et la division sexuelle. Paris: L'Harmattan, 1994.

MOSCOVICI, Serge, (ouvrage collectif sous la direction de). Psychologie Sociale des Relations à autrui. Paris: Editions Nathan, 1994.

MINGUZZI, Edy. Féminité et Féminisme, La femme dans le monde de la tradition. Paris: Pardès, 1991. (Traduit de l'italien).

MURRAY, Stephen O. "Soahri Khanith." in Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 244-255.

__________. "Woman-Woman love in Islamic Societies." in Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 97-104.

MURRAY, Stephen O. & ROSCOE, Will., eds. Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature. New York: New York University Press, 1997.

NAKBI, Jean-Louis. "Sémiologie des odeurs rituelles, rites et rythmes olfactifs dans le sud tunisien", in Cahiers de sociologie économique et culturelle, Nº4, 1985. pp. 117-136.

NANCY, Claire. "La femme tragique", in Du Féminin, textes réunis par Calle Mireille, pp. 141-165.

NERAUDAU, Jean Pierre. Etre Enfant à Rome. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

OBEID, Michelle Assad. Gender and Division of Labor in a Changing Rural Area: IRSAL, A Case Study. MA Thesis, Department of Social and Behavioral Sciences of the Faculty of Arts and Sciences, American University of Beirut, May 1998.

OLIVIER, Christiane. Les enfants de Jocaste, l'empreinte de la mère. Paris: Denoël/Gonthier, 1980.

OMBOLO, J.P. Sexe et société en Afrique Noire. Paris: L'Harmattan, 1990

ORTNER, Sherry B. Making Gender, the Politics and Erotics of Culture. Boston, Mass.: Beacon Press, 1996.

ORTNER, Sherry B. & WHITEHEAD, Harriet, eds. Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender Sexuality. Cambridge: Cambridge

University Press, 1992.
OSBORNE, Peter & SAYERS, Sean, eds. Socialism, Feminism and Philosophy, a Radical Philosophy Reader. London and New York: Routledge, 1991.

PADOUX, André. "Le monde hindou et le sexe", in Cahiers Internationaux de sociologie, Vol. LXXVI, 1984. pp. 29-49.
PANETH, Ludwig. La symbolique des nombres dans l'inconscient,(traduit de l'anglais par Henriette de Roguin). Paris: Payot, 1953.
PECHRIGGL, Alice. Corps transfigurés. Stratifications de l' imaginaire des sexes / genres. Paris: L'Harmattan 2000.
PELLETIER, A.M. "Le signe de la femme", in Nouvelle Revue Théologique, N° 113, 1991. pp. 665-689.
PIRET, Roger. Psychologie différentielle des sexes. Paris: PUF, 1965.
PLANTADE, Nedjma. La guerre des femmes, Magie et amour en Algérie. Paris: la Boite à documents, 1988.
PLATON. Le Banquet. Paris: Flammarion, 1964.
PLUMWOOD, V. "Women, Humanity and Nature." in Socialism, Feminism and Philosophy, Edited by Sayers, S. and Osborne, P. pp. 229-231.
PROVENCAL, Levi. Histoire de l'Espagne musulmane. Paris: Maisonneuve et la Rose, 1999.

RINGROSE, Kathryn M. "Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium." in Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. Edited by Herolt, G. pp. 85-109.
RIVIERE, Joan. "Womanliness as a Masquerade." in Gender. Edited by Tripp, A. pp. 130-138.
ROBERT, J.R. Les plaisirs à Rome. Paris: Les belles lettres, 1986.
ROSALTO, G. Essais sur le symbolisme. Paris : Gallimard, 1969
ROUX, J.P. Le sang : Mythes, symboles et réalités. Paris: Fayard, 1988.
_________. "Le lait et le sein dans les traditions turques", in L'Homme, N°7, 1967, pp. 48-63.
ROWSON, E.K. "The Effeminates of Early Medina." Journal of the American Oriental Society. N°3, (1991): pp. 671-693.
_________. " The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists." in Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity. Edited by Epstein, Julia & Straub, Kristina. pp. 50-76.
ROZARIO, Santi. "Community and Resistance: Muslim Women in Contemporary Societies." in Women, Power and Resistance, an Introduction to Women's Studies. Edited by T. Cosslett et al. Buckingham, California: Open University Press, 2001. pp. 209-226.
RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of

Sex". in Toward an Anthropology of Women, edited by Rayne R. Reiter, New York: Monthly Review Press, 1974. pp. 157-210.

RUBY, Christian. Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Lyotard. Paris: éditions du félin, 1986.

RUFFIE, Jacques. Le sexe et la mort. Paris: Editions Odile Jacob, 1986.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard, "L'enfant géant", in L'Homme, Vol. XX, 1980, pp. 32-43.

SANDERS, Paula. "Gendering the Ungendered Body, Hermaphrodites in Medieval Islamic Law." in Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender. Edited by Baron, Beth & Keddie, Nikki. R. pp. 74-95.

SARTILIOT Claudette. "l'Eclatement des genres", in Du Féminin, textes réunis par Calle Mireille. Canada. pp. 221-234.

SCHIMMEL, Anne Marie. Islamic Names. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.

SEGALEN, Martine. Sociologie de la famille. Paris: Armand Colin, 1996.

SHOEMAKER, Robert & VINCENT, M., ed. Gender and History in Western Europe. London: Arnold, 1998.

SIMMEL, Georges. Philosophie de l'amour, (traduit de l'allemand par Sabine Cornille & Philippe Ivernel). Paris: Editions Rivages, 1988.

SINDZINGRE, Nicole. "Un excès par défaut : Excision et représentation de la féminité", in L'Homme, Nº 19, (1979) pp.178-180.

SKEGGS, Beverley. Formations of Class and Gender. London: Sage Publications, 2001.

SMITH, W .R. Lectures on the religions of the Semites, second and third series, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement ser. Vol. 183, 1995.

SPANIER, B.B. " 'Lessons' from 'Nature': Gender, Ideology and Sexual Ambiguity in Biology." in Body Guards. Edited by Epstein, G; & Straub, K.

SPELLBERG, D.A. Politics, Gender and the Islamic Past, the Legacy of A'isha bint Abi Bakr. New York: Columbia University Press, 1994.

________. "Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood." International Journal of Middle East Studies, 28 (1996): 305-324.

SPENLE, Anne Marie. "La notion de rôle dans le développement de la personnalité de l'enfant", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. XIV, 1953, pp. 169-178.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Cixoux sans frontières", in Du Féminin, textes réunis par Calle Mireille, pp.65-95.

STERN, H. Marriage in Early Islam. London: 1939.

STOLLER, Robert J. Sex and Gender, on the Development of Masculinity and Femininity. New York: Science House, 1968.

________. J. Masculin ou féminin, (traduit de l'américain par Yvonne Noizet & Colette Chiland). Paris: PUF, 1985.

TABET, Paola. La Construction sociale de l'inégalité des sexes : Des outils et des corps. Paris: L'Harmattan, 1998.

TAZI, Nadia. "Le désert perpétuel, Visages de la virilité au Maghreb", in Intersignes, N° 11-12, Printemps 1998, pp. 27-58.

TERRAY, Emmanuel. "La pensée de la différence", in L'Homme, N° 141, janv.-mars 1997, pp. 131-136.

TESTART, Alain. Des Dons et des Dieux, Anthropologie religieuse et sociologie comparative. Paris: Armand Colin, 1993.

________. De la nécessité d'être initié, rites d'Australie. Nanterre, Société d'ethnologie, 1992.

TOSH, J. "What Should Historians Do with Masculinity." in Gender and History in Western Europe. Edited by Shoemaker, Robert & Vincent, M. pp. 65-85.

TRABOULSI, Samer Farouk. Gender, Authority, and Legitimacy in Medieval Yemen: The Case of Arwa Bint Ahmed. MA Thesis, Department of History, American University of Beirut, May 1998.

TRIPP, Anna, ed. Gender. London, Palgrave, 2000.

TUKER, Judith. In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine. Berkeley, California: University of California Press, 1998.

VAJDA, Georges. "Continence, mariage, et vie mystique selon la doctrine du judaïsme", in De Brouwer, Mystique, sexualité et continence. pp. 93-109.

VAN GENNEP, Arnold. Les rites de passage. Paris: Picard, 1908.

VINGERHOETS, A.D. & SCHEIRS, J. "Sex Differences." in Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives. Edited by Fisher, A.H. pp. 143-162.

WAFER, Jim. "Muhammed and Male Homosexuality." in Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 87-96.

WALBY, Sylvia. Gender Transformations. London & New York: International Library of Sociology, 1997.

WESTERMACK, E. Survivances Païennes dans la Civilisation Mahométane. Paris: Payot, 1935.

WESTPHAL-HELLBUSCH, Sigrid. "Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq." in Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 233-243.

WESTWOOD, Sallie. Power and the Social. London & New York: Routledge, 2002.

WIKAN, Unni. "Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as Key to Gender Roles." Man, Nº 13, (1997): pp. 304-319.

WILLIAMS, Christine L. Gender Differences at Work, Women and Men in Nontraditional Occupations, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1989.

WILLIAMS, Juanita H. Psychology of Women and Behavior in a Biosocial Context. New York: New York University Press, 1977.

WULF, Christoph. Traité d'anthropologie historique, (ouvrage collectif Sous la direction de). Paris: L'Harmattan, 2002.

WYKE, Maria, ed. Gender and the Body in the Ancient Mediterranean. Oxford: Blackwell, 1998WATT. W.M. Mahomet à Médine. Paris: Payot, 1958.

ZEMON DAVIS, N. "Gender and Sexual Temperament." in The Polity Reader in Gender Studies. pp. 129-134.

ZERDOUMI, Nefissa. Enfant d'hier... : l'education de l'enfant en milieu traditionnel algérien. Paris: Maspéro, 1970.

Encyclopédies

Encyclopédie de l'islam, 2ème édition. Paris, Leidin, 1954.

Encyclopédie Philosphique Universelle. Paris, PUF, 1987.

مسرد المصطلحات الخاصة بالجندر بالعربية والإنكليزية

الآخرية	Otherness
الأصناف الجندرية	Gender Categories
الأنثنة	Feminisation
الأنثنة المهيكلة	Structural Feminisation
الأندروجيني	Androgyny
الأنماط الذكورية	Styles of Masculinity
الاختلاف الجنسي	Sexual Difference
الاستيهامات	Fantasy
الاضطراب الجندري	Gender Trouble
البروز	Visibility
البطريكية	Patriarchalism
بناء الأنوثة	The construction of femininity
بناء الذكورة	The construction of masculinity
تاريخ النساء	History of women
التجريد من الأنوثة الاجتماعية	Social Defeminisation
التداخل بين الجنسين	Gender Crossing
التراتبية	Hierarchy
التفاوض	Negotiation
تفكيك الاختلاف	Deconstruction of difference
التلوث الأنثوي	Feminine Pollution
التلوث الجنسي	Sex Pollution
الجندر	Gender
الجندر الثالث	Third Gender

Gendering	الجندرة
Sex	الجنس
Third Sex	الجنس الثالث
Sexuality	الجنسانية
Gender Bouandaries	الحدود الجندرية
Gay Movement	حركة المثليين
Outsider	الخارجي
Gender Studies	الدراسات الجندرية
Men Studies	الدراسات الذكورية
Masculinity Studies	الدراسات الرجولية
Gay Studies	الدراسات المثلية
Women Studies	الدراسات النسائية
Feminist Studies	الدراسات النسوية
Fixed Role	الدور الثابت
Gender Role	الدور الجندري
Hegemonic Masculinity	الذكورية النازعة للهيمنة
Leadership Masculinity	الزعامة الذكورية
Women's Voice	الصوت النسائي
Ungendered	غير قابل للتصنيف الجندري
Alterity	الغيرية
Sociability	مجتمعية النساء
Asexual	المحايد جنسيا
Gender Sign	المحدد الجندري
Phallic Woman	المرأة الفالوسية
Phallocentrism	المركزية القضيبية
Bisexuality	المزاوجة الجنسية
Gender Process	مسار الجندرة
Gender Approach	المقاربة الجندرية
Gender Structure	النظام الجندري
Stereotype	النمط الاجتماعي الثابت
Normative Masculinity	النموذج المعياري للذكورة
Gender Identity	الهوية الجندرية
Gender Consciousnes	الوعي الجندري

فهرس المصطلحات الخاصة بالجندر

فهرس الأعلام

المحتويات

الباب الثالث
الشباب والاكتهال

الباب الرابع
الشيخوخة



الإختلاف
في الثقافة العربية الإسلامية
دراسة جندرية

أ.د. حمادي صمود

يتناول هذا المؤلّف بتوسّع وعمق يدعوان إلى الإعجاب، قضية من القضايا المهمّة المترتبة عن فلسفة التفكيك وفكر الاختلاف والتنوّع والدراسات المهتمّة بالغيريّة.. وفيه تؤكّد صاحبته بمهارة فائقة وبحث متأنّ أنّ الاختلاف بين الجنسين لا تساهم فيه الطبيعة إلاّ بالقدر اليسير، بينما تبنيه الثقافة بناء محكما بما تقيمه من أسيجة رمزيّة وتصوّرية ومراسم سلوكية تساهم في ترويج ذلك الاختلاف وتمثّله وقبول سلطته وكأنّها قضاء محتوم.

د. نائلة السليني

يعالج هذا الكتاب مختلف الخصائص المكوّنة للأنوثة والذكورة وقد حكمتها حاجات المجتمعات على الاختلاف الجامع بينها في العصور. ونظراً لما تميّزت به آمال قرامي من صبر على تعقّب النصوص القديمة ومساءلتها، فقد اكتسب هذا العمل جرأة في طرح قضايا تصنّف في عصرنا من قبيل المحظورات، كالاستدلال على أنّ مفهوم الأنوثة السائد هو مفهوم ذكوريّ، والقدرة على تعقّب العوامل الدينية والاقتصادية والسياسية والميثيّة باعتبارها مسهمة في تشكيل رؤية تميّز بين الذكر والأنثى، وأنّ الجندرة ليست فعلا إسلاميّا صرفا بقدر ما هو حصيلة تفاعل الثقافات مع بعضها بعضا.لقد كان لآمال قرامي فضل في تطرّق مشغل جديد يقتضي جرأة في مساءلة النصوص القديمة، لا سيما منها تلك التي اهتمّت بأخلاقيات العلاقة بين الجنسين على وجه العموم، وهي أخلاقيات ظلّت متلبّسة بالأعراف، وتتعبّد بها المجتمعات.ستفتح هذه الدراسة الهامّة بابا في التعريف بمنهج جديد في الدراسات الجندرية، نأمل أن يكون لآمال قرامي فضل في إرسائه ونشره في الجامعة التونسية.

أ. وحيد السعفي

هذا الكتابُ مُحاولةٌ جريئةٌ في البحث، به انكشفتْ ملامحُ الأنثى وملامحُ الذكر ائتلافاً واختلافاً، وبه تعرّتِ العناصرُ المكوّنةُ لمنظومة فكريّة عربيّة إسلاميّة قديمة التشكّل، متجذّرة في عصر أهلها اليومَ، متواصلةِ التأثير فيهم. وهو كتابُ النُّطقِ بالمسكوتِ عنه في ثقافة روّضت نفسَها على كتمانِ ذاتها.

أ. عبد الله صولة

يعدّ هذا المؤلّف، على حدّ علمنا، أوّل عمل أكاديمي طبّقت فيه مناهج الدراسات الجندرية الأنجلوسكسونية وكذلك الأوروبية على نصوص متنوّعة من التراث العربي الإسلامي للوقوف عند السمات التي تميّز هذه الثقافة في تعاملها مع الاختلاف... إنّ الباحثة، وهي تدرس مظاهر الاختلاف في الحضارة الإسلامية جعلت المحور الأساسي في عملها الاختلاف في الهوية الجنسيّة للأفراد (ذكر/أنثى) على مدى مراحل العمر كلّها مشيرة في كلّ مرّة إلى ما يدعم هذا الاختلاف من مؤسسات ثقافية واجتماعية ودينية وغيرها فطبّقت بذلك جوهر ما تقوم عليه المقاربة الجندرية.

موضوع الكتاب دراسات جندرية

3N 9959-29-318-1
30059293183

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

نجحت آمال قرامي في عدم إشعار قارئها بأنها تمتح من عيون تختلف في كل شيء أو تكاد: في أساليب عرضها، وفي أغراضها، وفي شخصية أصحابها، فجاء عملها متكاملاً يحمل بصمات صاحبته الواضحة، ومتدرّجاً يؤدي كلّ عنصر من عناصره إلى ما يليه. وإن دلّ هذا التمكن على شيء فإنما يدل على ثقافة متينة تجمع بين المعرفة الدقيقة بالإنتاج العربي القديم، والإطلاع المباشر على أهم ما في الإنتاج الفكري الغربي الحديث والمعاصر، وكلاهما بحر زاخر لا يسلم من أمواجه المتلاطمة إلا الملاحون المهرة من أمثالها.

وسيلمس القارئ للكتاب مدى طرافة هذا العمل وقيمته، ولاشك أنه سيستفيد من الطرح الجندري لقضية الإختلاف. وليس لنا اعتراض مبدئي على هذا الطرح أو على غيره من المقاربات الجديدة، بل على العكس نحن نشجعها ونباركها. احترازنا الوحيد ينبع من هاجس لم ينفك يشغلنا، وهو ضرورة تجاوز التفسيرات الأحادية التي يطغى فيها عامل رئيس على ما سواه من العوامل.

من مقدمة د. **عبد المجيد الشرفي** للكتاب

لوحة الغلاف Reminiscence archeologique de l'Angelus de Millet, 1935
للفنان **Salvador Dali**